

## 6. Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion in der säkularen Gesellschaft (Berger, Luckmann)

Die These von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft, wie sie von Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die prägnante Formel von der ›Entzauberung der Welt‹ gegossen wurde und die er mit der Metapher des ›eisernen Käfigs‹ des modernen Rationalismus und Bürokratismus untermalte, hat nicht nur das Denken und Selbstverständnis der europäischen Moderne geprägt, sondern konnte zudem auch in dem abnehmenden Einfluss der Kirchen auf individuelle Lebensgestaltung und andere gesellschaftliche Teilbereiche weitestgehend von jedermann beobachtet werden. Religion – vorwiegend repräsentiert von den christlichen Amtskirchen – war nunmehr nur noch ein bescheidener, wenn nicht sogar marginaler Teilbereich kultureller und gesellschaftlicher Pluralität und Heterogenität. Dass das Verhältnis von Religion und Moderne sich jedoch nicht ganz so einfach bestimmen lässt, haben vor allem die beiden Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann früh erkannt und darauf hingewiesen. Bergers (späteres) Konzept einer *Desäkularisierung* und Luckmanns These von der *unsichtbaren Religion* können als die beiden wichtigsten Anstöße zur Problematisierung der Säkularisierungstheorie seit den 1960er Jahren betrachtet werden. Beiden geht es in ihrem wissenssoziologischen Ansatz um eine umgreifende Diagnose des Phänomens moderner Gesellschaften und der darin wirkenden Prozesse von gesellschaftlicher Pluralisierung und Individualisierung, die – wie noch zu zeigen sein wird – gravierend auf den Bereich der Religion Einfluss nehmen und darüber hinaus zu zentralen Merkmalen moderner Gesellschaften geworden sind.

Im Folgenden soll zunächst ein kurzer Überblick über die wissenssoziologischen Voraussetzungen gegeben werden, für die Berger und Luckmann nicht nur mit ihrem Namen synonym stehen, sondern die auch den Schlüssel zum Verständnis von Mensch und Gesellschaft bei Berger und Luckmann beinhalten. Im Anschluss daran

folgen separate Darstellungen ihrer jeweiligen Verständnisse über Säkularisierung bzw. der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften. Abschließend werden einige weiterführende Diskurse dargestellt, die sich an die Ansätze von Berger und Luckmann anschließen und die aktuellen religionssoziologischen Debatten zu den Begriffen ›Individualisierung‹, ›Subjektivierung‹ und ›Privatisierung‹ skizzieren.

### **Wissenssoziologie als erkenntnistheoretische Voraussetzung zum Verständnis von Mensch und Gesellschaft sowie von Religion und Moderne**

In ihrem Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1969; hier 1999; Original in Englisch 1966) haben Berger und Luckmann den Grundstein der modernen Wissenssoziologie gelegt. Darin bauen sie zwar unmittelbar auf die Arbeiten von Alfred Schütz auf, dennoch zählt ihr Werk inzwischen als der Klassiker moderner Wissenssoziologie. Allgemein fragt die Wissenssoziologie nach den sozialen Bedingungen und Konstruktionen von Wissen sowie dessen Aneignung, Verbreitung und Anwendung durch das handelnde Subjekt. »Wissen definieren wir als die Gewißheit, daß Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben« (Berger/Luckmann 1999, 1). Die soziologische Analyse von Wissen kann somit zeigen, wie einerseits subjektiver Sinn erzeugt und andererseits wie soziale Ordnung hergestellt wird. Sie fragt danach, was in einer Gesellschaft als Wissen gilt. Zentral ist dabei die These, dass Wissen aus Denken und Handeln besteht und daher die Erzeugung von Wirklichkeit als sozial objektivierter Sinn verstanden werden kann. Das Individuum und sein Bewusstsein lassen sich insofern nie unabhängig von der sozialen Umwelt sowie von Sozialisations- und Individuierungsprozessen begreifen. Umgekehrt ist es die Gesellschaft, die ihre eigene Wirklichkeit konstruiert und somit einen Wissensbestand für das Individuum vorgibt.

Im Unterschied zu den Klassikern der Wissenssoziologie wie etwa Max Scheler oder Karl Mannheim, die den Gegenstand der Wissensso-

ziologie noch in dezidierten Wissensarten sahen (Ideologie bei Mannheim, Erlösungs-, Bildungs- und Leistungswissen bei Scheler), verlagerten Berger und Luckmann die Perspektive auf das Alltagswissen der Menschen und fragten danach, wie sozialer Sinn in der Wechselwirkung von subjektiver Deutungen der Alltagswelt und den sozialen Strukturen der Gesellschaft entsteht. Dieser sozialkonstruktivistische Ansatz von Alltagswissen basiert auf der anthropologischen Grundannahme, dass der Mensch ein Mängelwesen sei und ohne einen langen Erziehungs- und Sozialisationsprozess nicht überleben könne. Das führt zu einem dazu, dass der Mensch in eine bereits bestehende soziale Umwelt hineinwächst und zum anderen bedeutet dies eine gewisse biologische Freiheit, nicht auf bestimmte (geographische) Umweltbedingungen angewiesen zu sein (Berger/Luckmann 1999, 54 ff.). Weiterhin externalisiert sich das Subjekt permanent selbst, etwa durch Sprache, Interaktionen, Schrift oder der Herstellung von Artefakten. Die Summe dieser Externalisierungen von vielen Menschen bildet das Grundgerüst für die Entwicklung einer Gesellschaft. Die Gesellschaft repräsentiert die Externalisierungen als objektive Wirklichkeit. Gesellschaft ist somit die Objektivierung von individuellen Externalisierungen (subjektiven Sinns) und erscheint daher als vom Individuum losgelöste Entität. Entsprechend geht die Wissenssoziologie davon aus, dass es nicht *eine* objektive Wirklichkeit gibt, die durch die Wissenschaft aufgedeckt werden kann, sondern Gesellschaften und gesellschaftliche Gruppen (auch Wissenschaftler) erzeugen jeweils ihre eigenen Sinnformen und Wirklichkeiten (Objektivierungen). Im Sinne des Thomas-Theorems wird dann das für wirklich gehalten, was zuvor als wirklich angenommen oder definiert wurde (Merton 1995) und was eine Mehrheit der Gesellschaft für wirklich hält (Berger 1992, 61). Auf diese Weise beeinflussen die externalisierten und objektivierten Wirklichkeitsformen wiederum die Wahrnehmung, das Bewusstsein und das Handeln der Individuen (vgl. auch Berger 1973, 3). Diesen dialektischen Gesamtprozess zur Konstruktion von Wirklichkeit umschreiben Berger und Luckmann mit den Begriffen ›Externalisierung‹, ›Objektivierung‹ und ›Internalisierung‹ und fassen diesen in

eine prägnante Formel: »Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt« (Berger/Luckmann 1999, 65). Die Gesellschaft erzeugt sich bzw. ihre Wirklichkeit einerseits permanent selbst, andererseits überdauern Objektivierungen oftmals mehrere Generationen und verfestigen sich in sozialen und kulturellen Traditionen, Weltanschauungen, Institutionen und Verhaltensweisen. Das Individuum internalisiert die Verhaltensweisen und orientiert sich kognitiv und normativ an den Traditionen. Individuum und Gesellschaft stehen also in einem dialektischen Zusammenhang, und solange die gesellschaftliche Wirklichkeit eine verbindliche und reale Größe in der Sinndeutung des Individuums gewährleistet, garantiert diese Dialektik den Bestand sozialer Ordnung.

Die wissenssoziologische Perspektive – wenn hier auch etwas verkürzt dargestellt – bildet die zentrale erkenntnistheoretische Voraussetzung für Berger und Luckmann in ihrer Analyse der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften. Nicht nur gilt ihnen Religion allgemein als sozial konstruierte Wirklichkeit, die wiederum in ihrer institutionalisierten Form die Wahrnehmung und Handlungen der Individuen beeinflusst, sondern Religionen stellen auch ein Wissenssystem zur Verfügung, das aufgrund seiner Objektivierung zur sozialen Ordnung einer Gesellschaft beitragen kann bzw. lange beigetragen hat. So betont Luckmann: »Das System der religiösen Symbolik ist also eine spezifische Seite der gesellschaftlichen Daseinsauffassung. Als solche steht sie in einem Wirkungszusammenhang mit der Sozialstruktur« (Luckmann 1964, 5). Die Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft hat sich jedoch gravierend geändert und entsprechend fragen Berger und Luckmann auch nach den Transformationsprozessen gesellschaftlicher Wirklichkeit, die zu dem Prozess der Säkularisierung geführt haben. Für beide, Berger und Luckmann, gehören Säkularisierung und Pluralismus im Sinne einer Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche unweigerlich zusammen. Für die Moderne konstatieren sie entsprechend eine Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen religiösen Anbietern, was wiederum den religiösen

Pluralismus fördere. Zugleich führe dieser Pluralismus zur Marginalisierung der institutionalisierten Religion. Ihre Interpretationen zu den Folgen des Pluralismus und den damit einhergehenden Individualismus gehen jedoch ein wenig auseinander. Während Berger – zumindest anfänglich – von einer fortschreitenden Säkularisierung ausging, entwickelte Luckmann sein alternatives Modell der »unsichtbaren Religion«.

Dies soll jedoch nicht heißen, dass beide neben dem gemeinsamen Interesse an einer Wissenssoziologie grundlegend unterschiedliche Vorstellungen zur Rolle von Religion hätten. Ihr gemeinsames Buch war auch nicht ihre erste gemeinsame Autorschaft, so ging diesem bereits ein Artikel mit dem Titel »Sociology of Religion and Sociology of Knowledge« voraus (1963). In der Tat kennen sich beide bereits seit ihrem Studium an der New School for Social Research in New York. Als Kinder von slowenisch-deutschen (Luckmann) und österreichischen (Berger) Eltern sprachen beide Deutsch und Englisch und lernten sich – laut einer Anekdote von Luckmann –, gelangweilt einer Vorlesung lauschend, kennen (Luckmann 2001, 18). Ihre geteilten Interessen und ähnlichen Denkweisen führten letztendlich dazu, dass beide (gemeinsam und einzeln) einen unschätzbaren Beitrag zur Soziologie im Allgemeinen und zur Religionssoziologie im Besonderen leisteten. Ob nun bei beiden die Gemeinsamkeiten oder die Differenzen überwiegen (natürlich nur in wissenschaftlicher Hinsicht), lässt sich wohl kaum beantworten. Fakt ist hingegen, dass die aktuellen Debatten zur Säkularisierung bzw. Desäkularisierung nicht ohne die Theorien von Berger und Luckmann denkbar wären. Nach ihrem gemeinsamen Buch dauerte es fast ein Vierteljahrhundert, bis beide die Gelegenheit hatten, wieder zusammen zu schreiben (Berger/Luckmann 1995). Luckmann kommentiert dazu: »our collaboration was remarkably similar in its intellectual features to the earlier instances of thinking and working together« (2001, 22). In den Jahren, die zwischen dem gemeinsamen Denken und Schreiben lagen, veröffentlichten beide ihre wichtigen Werke zu Religion. Beide Ansätze werden im Folgenden einzeln vorgestellt und diskutiert.

### Peter L. Berger: Religiöser Pluralismus und der Markt der Religionen

Nur ein Jahr nach dem Erscheinen von der *gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit* veröffentlichte Peter L. Berger sein erstes zentrales Werk zur Religion mit dem Titel *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967). Die deutsche Übersetzung erschien 1973 unter dem Titel *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Sein zweites zentrales Werk zu Religion erschien im englischen Original unter dem Titel *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1979), auf Deutsch *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1980; hier: 1992).

In beiden Werken knüpft Berger unmittelbar an die wissenssoziologischen Grundlagen an und fragt nach der Dialektik von Religion und Gesellschaft und deren strukturellen Ordnung unter den Bedingungen des Pluralismus der Moderne (1973, xii). Laut Berger sind die Ordnung der Alltagswelt und ihre Routinen stets durch Zufall, Tod oder Leid gefährdet und bedürfen daher interner Sinnstrukturen, um die Ordnung aufrechtzuerhalten. Eine solche Struktur, die Berger auch Kosmos nennt, bildet etwa der Prozess der Legitimation. Wird ein solcher Kosmos mit einer letzten Gewissheit ausgestattet, wie dies bei Religionen meist der Fall ist, spricht Berger auch von ›heiligem Kosmos‹ bzw. in Bergers Worten: »Religion ist Kosmisierung auf heilige Weise« (Berger 1973, 26). Die legitimatorische Kraft symbolischer Sinnwelten kann durch Institutionen (wie die Kirche) über lange Zeit getragen und tradiert werden. In der Tat versteht Berger Religion als das historisch erfolgreichste Instrument der Legitimation überhaupt. »Religion legitimiert gesellschaftliche Institutionen, indem sie ihnen einen ontologischen Status verleiht, d. h. sie stellt sie in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen« (ebd., 33). Die Gesellschaft stellt somit selbst die Legitimationen für institutionelles und individuelles Handeln durch symbolische Sinnwelten bereit, durch die sie Stabilität gewinnt. Für eine lange Zeit war diese dialektische Struktur stabil und vermittelte eine heilige Ordnung der Welt.

Für die sogenannte Moderne konstatiert Berger nun jedoch einen Prozess der Pluralisierung, der auch die gesellschaftlichen Strukturen der Legitimation nachhaltig beeinflusst. Ganz besonders sind hiervon die traditionellen religiösen Institutionen betroffen. Im Anschluss an Max Weber geht auch Berger von einer rational werdenden Gesellschaft aus und von einer zunehmenden Segmentierung gesellschaftlicher Teilbereiche. Diese Beobachtung bildet einen ersten zentralen Baustein für Bergers Verständnis von Säkularisierung. Er definiert diese wie folgt:

»Wir verstehen darunter einen Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden. Wenn wir von Gesellschaft und Institutionen der modernen abendländischen Geschichte sprechen, verstehen wir Säkularisierung natürlich als Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle oder ihrem Einfluß gestanden haben« (ebd., 103).

Weiterhin betont er, dass Säkularisierung sich zudem »am Aufkommen der Naturwissenschaften als autonome, durch und durch säkulare Welt-sicht beobachten« lässt (ebd.).

Der gesellschaftliche Pluralismus führt also zu einem Verlust an Einflussnahme religiöser Institutionen einerseits. Andererseits lässt sich die Säkularisierung auch auf individueller Ebene deutlich beobachten.

»Mehr noch, wir implizieren, daß der Säkularisierungsprozeß auch eine subjektive Seite hat. Wie eine Säkularisierung der Kultur und Gesellschaft, so gibt es auch eine Säkularisierung des Bewußtseins. Das heißt also, daß mindestens in Europa und den Vereinigten Staaten heutzutage eine ständig wachsende Zahl von Menschen lebt, die sich die Welt und ihr eigenes Dasein auch ohne religiösen Segen erklären können« (ebd., 103–104).

Dies erklärt sich Berger damit, dass der zunehmende gesellschaftliche Pluralismus unweigerlich zu einer Expansion an Wahlmöglichkeiten führe, um das eigene Leben zu gestalten. Das Individuum bekommt die soziale Rolle nicht mehr vorgeschrieben bzw. diese steht nicht durch Geburt fest, sondern kann selbst die Rollen aussuchen, was umgekehrt dazu führt, dass es gerade-

wegs dazu gezwungen wird, eine Entscheidung zu treffen. Berger nennt dies auch den ›Zwang zur Häresie‹, wobei er den Begriff der ›Häresie‹ nicht im Sinne des Abweichens vom ›richtigen Glauben‹ benutzt, sondern im Sinne von Wahl und Wahlmöglichkeit. »Modernität schafft eine neue Situation, in der Ausschuchen und Auswählen zum Imperativ wird« (Berger 1992, 41).

Dieser häretische Imperativ führt weiterhin dazu, dass das Individuum mehr über die (religiösen) Wahlmöglichkeiten und -bedingungen reflektiert (ebd., 46). Dies hat zur Folge, dass auch die Plausibilitätsstrukturen stärker hinterfragt werden. Kaum eine Institution kann eine gesamtgesellschaftliche Plausibilität für sich beanspruchen, auch die Religion hat ihre Symbolkraft verloren. »Die Situation heutigen Lebens und Denkens ist nicht nur durch die äußeren Kräfte der Modernität geprägt, sondern durch die Kräfte des modernen Bewußtseins, das der Innenwelt von Menschen sei ihr Gepräge gibt« (ebd., 18). Pluralismus sei entsprechend das soziale Korrelat einer Säkularisierung des Bewusstseins. Dies ist von besonderem Interesse, da Berger die Säkularisierung nicht primär als eine soziale Transformation begreift, sondern als eine Transformation der Privatsphäre. Letztere existiert aber nicht unabhängig von der sozial konstruierten Wirklichkeit. Berger verdeutlicht dies an einem Beispiel, wonach »der Durchschnittsdeutsche aus der Mittelschicht nach einer Dämonenvision aller Wahrscheinlichkeit eher einen Psychiater aufsuchen [würde] als einen Exorzisten« (ebd., 22). Die betroffene Person geht demnach nicht nur rationaler mit ihrer Situation um, sondern hat zudem auch die Wahl, wie sie sich von ihrem Leiden befreit bzw. mit welchem Symbolsystem sie ihre Erlebnisse interpretiert, diagnostiziert und behandeln lässt. Selbst im religiösen Kontext kann die Person zwischen unterschiedlichen Anbietern wählen und ist nicht zwingend auf die Kirche und ihre Exorzisten angewiesen. Um bei diesem Beispiel zu bleiben, könnte die betroffene Person auch zu einem Geistheiler gehen, eine Aurareinigung durchführen lassen oder in einer Séance mit dem Geist/Dämon Kontakt aufnehmen. Unter Pluralismus versteht Berger demnach, dass auch andere Religionen und alternative Weltan-

schauungen auf dem Markt der Religionen ihre Angebote lancieren konnten.

Die gesellschaftliche Pluralisierung wirkt sich somit auf den religiösen Bereich gleich doppelt aus, einmal in Form der Auflösung kirchlicher Hegemonie und zum anderen als Markt der Religionen, der aber nach Berger keine gesellschaftsübergreifende Revitalisierung von Religion bedeutet. Gerade weil religiöse Institutionen im Zuge der Moderne nur noch einen Teilbereich gesellschaftlicher Aufgaben erfüllen und Individuen in ihrer Privatheit selbst entscheiden können, welcher Plausibilitätsstruktur sie annehmen wollen, sei ein Markt der Religionen entstanden, der einerseits zu einer Konkurrenz zwischen den religiösen und vor allem christlichen Anbietern geführt habe, andererseits auch eine Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Weltdeutungen auslöste und somit nicht verhindern konnte, dass Religion dennoch an den Rand der Gesellschaft gerückt ist (ebd., 151). Der Tatsache, dass trotz solcher Tendenzen der Säkularisierung konservative bis fundamentale religiöse Bewegungen immer mehr Anhänger finden, erklärt Berger als einen Zwischenfall im Säkularisierungsprozess, der seiner Meinung nach kaum noch aufzuhalten ist.

Sicherlich greift dieses Erklärungsmodell, das Berger hier vorlegt, auf einen recht engen Begriff von Religion zurück, der eher dem christlichen Religionsverständnis geschuldet ist, weshalb es auch nicht verwundert, dass Berger in dem Theodizeeproblem die größte Herausforderung für die religiöse Legitimation sieht (ebd., 53). In der Tat bedient sich Berger eines recht substantialistischen Religionsverständnis mit Bezug auf Friedrich Schleiermacher, worin er sich deutlich von dem funktionalen Religionsverständnis von Thomas Luckmann unterscheidet. Berger geht sogar davon aus, dass der Protestantismus selbst den Samen für die Säkularisierung und damit seinen eigenen Untergang gelegt habe. Der Protestantismus stehe für eine rationale, individuelle Welt-sicht und habe zu einer stärkeren Trennung von sakralen und säkularen Sphären geführt und somit die Säkularisierung vorangetrieben. In der modernen, pluralen Welt erhielt die säkulare Sphäre mehr Gewicht, was zu einer Marginalisie-

rung des Christentums und der Religion allgemein führte.

Berger behauptet jedoch nicht, dass Religion in modernen Gesellschaften ganz verschwinde. Vielmehr geht er davon aus, dass auch das moderne Bewusstsein weiterhin Erfahrungen mit dem Heiligen bzw. Übernatürlichen machen kann. Das Heilige gehöre dem Bereich der Religion an, während das Übernatürliche auch außerhalb dieser Sinnsphäre erfahren werden kann (etwa in der Parapsychologie). Das Übernatürliche gehe daher dem Heiligen historisch voraus, weil es eine grundlegendere Erfahrung beschreibe (1992, 57 f.). In der Moderne kann das Individuum sich ebenso gegen eine solche Erfahrung entscheiden, aber auch diese Entscheidung geschieht vor dem Hintergrund des ›hätischen Imperativs‹. Bedeutsam ist vielmehr, dass Berger von einer generellen Betonung der Erfahrung in modernen Gesellschaften ausgeht. Denn gerade die »Schwächung der Tradition *muß* zu einer neuen Hinwendung in Richtung Erfahrung führen« (ebd. 47). Die religiöse Erfahrung bestimmt Berger allgemein als eine andere Realität, die jenseits der ›obersten Realität‹ des Bewusstseins stattfindet, also außerhalb der Wirklichkeit der Alltagswelt bzw. des Normalzustands des Alltagsbewusstseins, wie es Berger in Anlehnung an Schütz und in phänomenologischer Tradition formuliert. »Die Wirklichkeit der Alltagswelt ist um das ›Hier‹ meines Körpers und das ›Jetzt‹ meiner Gegenwart herum angeordnet« (Berger/Luckmann 1999, 25; vgl. auch Berger 1992, 50–54). Dagegen wird die Welt des Übernatürlichen »als ›draußen‹ erfahren, als eine Welt, die unwiderstehliche Realität besitzt, unabhängig vom Willen des einzelnen, und dieser überwältigend objektive Charakter stellt den Realitätsstatus der normalen Welt in Frage« (Berger 1992, 56). Diese Erfahrung des Übernatürlichen sei geradezu die (anthropologische) Grundlage, die auch den Kern religiöser Erfahrungen ausmache.

Da zwar alle Menschen prinzipiell eine übernatürliche Erfahrung machen können, aber nicht jeder eine religiöse Erfahrung mache, würden letztere oft auch in Traditionen verkörpert, um sie zu bewahren. Zugleich bewirkt die Institutionalisierung religiöser Erfahrungen ihre Vermitt-

lung und Verbreitung in der Gesellschaft, bis hin zur Legitimation bestimmter Handlungen. In diesem Prozess geht laut Berger aber auch die Autorität der religiösen Erfahrung verloren bzw. geht diese auf die Tradition und Institution über und wird somit in die Realität der Alltagswelt verlagert. Religiöse Symbolik gehört dann zur Alltagswelt einer Gesellschaft und einige religiöse Praktiken oder Feste (wie Weihnachten) werden zu Routinen im Alltagshandeln. »Das Heilige ist zur Gewohnheitserfahrung geworden, das Übernatürliche ist gleichsam ›naturalisiert‹« (ebd., 61). Andererseits misst Berger der religiösen Institution die Funktion bei, die religiöse Erfahrung zu domestizieren und damit zu kontrollieren. Religiöse Erfahrung sei gefährlich, weil sie in die Wirklichkeit der Alltagswelt einbricht und dort alles zum Erliegen bringt. Ausgehend von einer fortlaufenden Säkularisierung der Gesellschaft verschwinden laut Berger also zwei Bereiche, einmal die Religion als Gewohnheitssache und Legitimation in Form ihrer Traditionen und Institutionen und dann in Form der religiösen Erfahrung. Der heilige Kosmos dieser gesellschaftlichen Dialektik löst sich auf und die religiösen Inhalte verlieren zunehmend ihre objektivierte Faktizität. Ob die religiöse Erfahrung, die bei Berger in Form der übernatürlichen Erfahrung schon fast eine anthropologische Konstante darstellt, vom modernen Menschen dann gar nicht mehr gemacht würde oder ob dieser solche Erfahrungen nur verdränge, lässt er als zwei Hypothesen unbeantwortet stehen (ebd., 68).

Stattdessen bietet er drei idealtypische Optionen für religiöses Denken an, die sich dem modernen Menschen seiner Meinung nach unweigerlich stellen und ebenfalls als Konsequenz des hätischen Imperativs verstanden werden können. Diese nennt er die ›deduktive‹, die ›reduktive‹ und die ›induktive‹ Möglichkeit. In der ersten Möglichkeit kann die Autorität einer religiösen Tradition bekräftigt bzw. wiederhergestellt werden, indem versucht wird, deren Realität und Plausibilität in die Moderne zu überführen, was jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden sein und zu einer kognitiven Dissonanz führen kann, da sich Tradition und Moderne gelegentlich ausschließen. Die reduktive

Möglichkeit versucht hingegen, die religiöse Tradition in die Gültigkeit des modernen Bewusstseins zu übersetzen. Letzteres steht dann auch über der religiösen Erfahrung selbst. Berger sieht hier jedoch die Gefahr, dass die religiösen Inhalte zugunsten der säkularen Anpassung verlorengehen. In der letzten, der induktiven Möglichkeit macht Berger die eigene Erfahrung zum Ausgangspunkt für religiöses Denken. Die religiöse Erfahrung dient als hypothetische Ergänzung zur rationalisierten Moderne, ohne Absolutheit zu beanspruchen. Die bestehenden religiösen Traditionen dienen dann der eigenen Erfahrung als Beweissysteme (ebd., 76). In dieser letzten Option sieht Berger die beste Möglichkeit, der modernen Situation zu begegnen. Für ihn ist es ein Mittelweg, ohne Religion auf etwas Säkulares zu reduzieren (etwa im Naturalismus) oder sich einer beliebigen religiösen Autorität anzuvertrauen (wie im Fundamentalismus). Für ihn gibt es also trotz Säkularisierung noch eine Chance für die Religion in der Moderne. Entsprechend behauptet er auch, »daß der häretische Imperativ statt zu einem Hindernis zu einer Hilfe sowohl für den religiösen Glauben wie für das Nachdenken darüber werden kann« (ebd., 49 f.). Er versteht sogar sein Buch *Der Zwang zur Häresie* als eine solche Hilfestellung, allerdings mehr in dem Sinne des Nachdenkens über, denn als eine praktische Einübung von religiösem Glauben. Mit dieser Absicht bewegt er sich allerdings auf einem engen Grad zwischen Religionssoziologie und eigener religiöser Weltanschauung, was auch dadurch deutlich wird, dass er zwar die Erfahrung des Übernatürlichen einerseits als gesellschaftlich konstruiert begreift (so wie jede Wirklichkeit), andererseits aber einer Semantik verfällt, die nicht mehr klar unterscheiden lässt, inwiefern er den Sinnbereich des »Heiligen« ontologisiert bzw. inwiefern er die religiöse Erfahrung als ein Phänomen sui generis begreift, wie dies etwa Rudolf Otto tat, auf den er sich hier explizit beruft (ebd., 58).

Die Darstellung von Peter Bergers Verständnis von Säkularisierung, Pluralismus und der Rolle von religiöser Erfahrung in der Moderne könnte hier beendet werden, gäbe es nicht ein weiteres Kapitel in Bergers Schaffen, das jedoch eine ganz

andere Geschichte erzählt. Erst selbst Befürworter und sogar bekannter Vertreter der Säkularisierungsthese, wurde Berger in den letzten Jahren teilweise zu einem Kritiker, zumindest was die Annahme einer Korrelation von Moderne und Säkularisierung betrifft. So kommt es einem Bekenntnis gleich, wenn er schreibt:

»In the interest of full disclosure, let me admit that I also adhered to this theory, indeed helped to articulate it, in my early career as a sociologist of religion. Gradually I changed my mind, not because of some philosophical or theological conversion, but because the weight of the empirical evidence made it increasingly difficult to adhere to the theory. I was not alone in this. Today, with just a few heroic holdouts, most sociologists of religion have given up on secularization theory« (Berger 2009, 69).

Als Evidenz gegen die Säkularisierungstheorie, hebt er die zunehmende Bedeutung von religiösen Erfahrungen (etwa im Pfingstchristentum) und religiöser Traditionen (Islam) in fast allen Kontinenten hervor. Dennoch betrachtet Berger die Theorie nicht als vollkommen falsch. Vielmehr sieht er zwei Ausnahmen zur Vitalisierung von Religion:

»One exception is geographical – western and central Europe. That is the one area where, by and large, secularization theory holds. Europe, for this reason, is, in my opinion, the most interesting problem for the sociology of religion – not because Europe is so important, but because exceptions have to be explained.« [...] »The other exception is sociological, not geographical. There exists an international intelligentsia which is indeed heavily secularized« (ebd., 70).

Die Frage, ob Europa in einer globalen Betrachtung tatsächlich die säkulare Ausnahme darstellt, wird weiterhin in den Sozialwissenschaften breit diskutiert (Lehmann 2004; Berger/Davie/Fokas 2008; Gabriel/Gärtner/Pollack 2012). Hierin, aber nicht allein hierin, unterscheidet sich auch Bergers Ansatz von dem Thomas Luckmanns. Letzterer stand schon früher der Säkularisierungsthese skeptisch gegenüber, was nicht zuletzt an dem zugrundeliegenden Religionsverständnis liegt. So haben bereits die Ausführungen zu Berger gezeigt, dass mit der Behauptung einer Säkularisierung nicht nur geklärt werden muss,

in welchen Bereichen der Gesellschaft Religion abnimmt, sondern auch was unter Religion verstanden wird. Im Folgenden wird dazu die Perspektive von Thomas Luckmann erörtert.

### **Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion**

Wie bei Berger bereits deutlich wurde, basiert das wissenssoziologische Vorgehen auf einer Anthropologie des Wissens. Die Übergänge zwischen Anthropologie und Soziologie sind dabei fließend, was besonders in der Bestimmung der religiösen Erfahrung und ihrer Objektivierungen zum Ausdruck kommt. Entsprechend basiert Luckmanns Religionsverständnis auf einer bestimmten anthropologischen Grundannahme von ›Transzendenzenerfahrungen‹. Diesen Ansatz stellt er ausführlich in seinem zentralen Werk *Die unsichtbare Religion* vor (1967; hier 1991; Original unter dem Titel *The Invisible Religion*, 1967). Diesem Werk ging eine kleinere Studie mit dem Titel *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (1963) voraus und erschien damit auch noch vor *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.

Für Luckmann stellen religiöse Sinnstrukturen ein wesentliches Merkmal des Menschen dar; sie sind für ihn eine anthropologische Konstante. Nach dieser Anthropologie transzendiert der Mensch sich permanent selbst, um sich zu objektivieren und dadurch seinen unmittelbaren Erfahrungen Sinn zu verleihen. Die unmittelbare Erfahrung, etwa des eigenen Körpers, erhält erst dann Sinn, wenn sie in einen zeitlichen Bezug von Vergangenheit und Zukunft gesetzt wird. Das Erinnern von Ereignissen als auch das Antizipieren von Handlungen stellen somit Möglichkeiten dar, die Erfahrung zu transzendieren. Transzendenzenerfahrungen entstehen darüber hinaus in sozialen Interaktionen. Die Begegnung mit dem Anderen wird zur Begegnung mit sich selbst und daher zum wesentlichen Bestandteil jeglicher Individuation und Sozialisation. Dieser Prozess der Personwerdung stellt für Luckmann nicht nur die anthropologische Basis dar, von der aus Sinnstrukturen objektiviert werden, sondern

dieser ist für ihn zugleich schon ein »proto-religiöser Vorgang« (Luckmann 1964, 3).

Betrachtet man diese Anthropologie etwas näher, unterscheidet Luckmann systematisch drei Stufen von Transzendenzenerfahrungen. Die sogenannten ›kleinen Transendenzen‹ betreffen die unmittelbaren Erfahrungen, die den eigenen Körper und somit die biologische Begrenztheit des menschlichen Daseins übersteigen. Aber auch Erinnerungen oder Tagträume zählen zu den kleinen Transendenzen. ›Mittlere Transendenzen‹ erleben wir im Alltag vor allem dann, wenn wir in soziale Interaktionen eingebunden sind und uns selbst transzendieren müssen, um etwa das Gegenüber zu verstehen. Auf diese Weise transzendieren wir nicht nur uns selbst, sondern nehmen uns als ›Selbste‹ überhaupt erst wahr: »Der Organismus [...] wird zum Selbst, indem er sich mit den anderen an das Unternehmen der Konstruktion eines ›objektiven‹ und moralischen Universums von Sinn macht« (ebd., 85). Dieses Sinnsystem des Alltags, in welches das Individuum hineingeboren wird, nennt Luckmann auch »Weltansicht« (ebd., 89). Diese ist für ihn auch die grundlegende Sozialform von Religion. Die institutionalisierten Religionen verweisen jedoch im Unterschied zu den mittleren Transendenzen auf den Alltag übersteigende Situationen wie etwa den Tod oder die Frage nach dem Leid. Diese ›großen Transendenzen‹ beinhalten somit grundlegende Fragen das Leben betreffend. Subjektiv sind große Transendenzen nicht zugänglich, außer in ekstatischen oder tranceähnlichen Zuständen. Religionen bewältigen laut Luckmann traditioneller Weise große Transendenzen, indem sie Antworten oder Zuversicht auf solche außeralltägliche Erfahrungen geben. Das Transzendieren gehört also zum Menschen – zu seiner Natur, wenn man so will –, während Religion nur eine bestimmte Ausprägung davon darstellt, die jedoch eine prägende Kraft gesellschaftlicher Wirklichkeit geworden ist.

Bereits hier wird deutlich, dass Luckmann – im Unterschied zu Berger – ein stark funktionales Religionsverständnis vertritt (Luckmann 2001, 20). Während Berger für sein zu enges Religionsverständnis kritisiert werden kann, wird Luckmann oft vorgeworfen, dass sich die drei

Transendenzen nicht sauber voneinander trennen lassen. In der Tat sind die Übergänge von den kleinen zu den großen Transendenzen fließend, was es manchmal erschwert, dieses Schema empirisch anzuwenden. Und auch sein Verständnis, dass bereits kleine Transendenzen etwas ›Proto-Religiöses‹ besitzen, hat ihm den Vorwurf eingebracht, dass dann alles Religion sein kann (Gabriel/Reuter 2004, 24). Vor diesem Hintergrund seines Religionsverständnisses wird jedoch seine grundlegende Skepsis gegenüber der Säkularisierungstheorie deutlich. Religion verschwindet seiner Meinung nach nicht, sondern erfährt eine Transformation durch die Prozesse der Moderne.

Für Luckmann stellt die institutionelle Form von Religion eine historische Konsequenz von arbeitsteiligen Gesellschaften dar. Die subjektiven Transendenzen werden in sozialen Strukturen objektiviert und erhalten in Form von spezialisierten Institutionen mit festen Doktrinen und Riten den Charakter von institutionalisierter Religion, wie er für die abendländische Tradition typisch geworden ist. Zugleich scheint sich hier ein gewisser Widerspruch bei Luckmann aufzutun: Zum einen sieht er in der gesellschaftlichen Differenzierung die Voraussetzung für die soziale Objektivierung und Institutionalisierung von Transendenzerfahrungen. Zum anderen sind es eben die gleichen Prozesse der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in der Moderne, die Luckmann für den Niedergang der Institutionen verantwortlich macht. Dabei wird deutlich, dass Luckmann streng zwischen der anthropologischen Basis von Religion und deren sozialgeschichtlichen Entfaltung und Objektivierung unterscheidet. In der Transzendenz der (inter-)subjektiven Erfahrung sieht Luckmann bereits den Kern für Religion enthalten, weshalb für ihn Religion eine soziale Wirklichkeit darstellt, noch vor deren historisch gewachsenen Institutionen: »Die institutionalisierte Religion ist zunächst die bewahrende Kraft im gesellschaftlichen Vorgang.« Aber: »Institution ist nur eine unter den Sozialformen der Religion« (Luckmann 1964, 7).

Eine weitere zentrale Sozialform ist für Luckmann die Privatisierung von Religion:

»Die Sozialform der Religion, die in modernen Industriegesellschaften entsteht, ist dadurch charakterisiert, daß potentielle Konsumenten einen direkten Zugang zum Sortiment der religiösen Repräsentationen haben. Der Heilige Kosmos wird weder durch einen spezialisierten Bereich religiöser Institution noch durch andere öffentliche primäre Institutionen vermittelt. Es ist gerade diese unmittelbare Zugänglichkeit des Heiligen Kosmos oder – genauer – des Sortiments an religiösen Themen, die die Religion heutzutage zu einer Erscheinung in der Privatsphäre macht« (ebd., 146).

Luckmann teilt hier mit Berger die Auffassung, dass das vormoderne Europa lange Zeit im Zustand eines ›Heiligen Kosmos‹ verharrte, der die gesellschaftliche Ordnung garantierte. Erst mit der Moderne und ihrer Pluralisierung von Sinnstrukturen sei dieser Kosmos ins Wanken geraten. In der Moderne werden die religiösen Aufgaben immer mehr zu Teilzeitrollen degradiert, dadurch werden die Spuren des ›Heiligen Kosmos‹ zunehmend mit den weltlichen Normen verwischt und die religiösen Normen verlieren damit ihre Plausibilität. Das offizielle Modell der Religion stimmt immer weniger mit den subjektiven Erfahrungen überein. Entscheidend ist jedoch, dass die Modernisierungsprozesse sich nicht allein auf die Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen beschränken, sondern auch zu »Wandlungen in der Struktur der Einzelperson führen«, die wiederum »Umformungen in der Daseinsauffassung« bewirken (ebd., 8). Hier wird deutlich, dass Berger und Luckmann zwar die gleiche Diagnose stellen und darauf hinweisen, dass die Prozesse der Modernisierung sowohl institutionelle als auch individuelle Folgen haben und dass die institutionelle Religion verschwinde, aber sie ziehen dennoch unterschiedliche Schlüsse, was die Rolle von Religion beim Individuum betrifft. »Auf jeden Fall ist es irreführend, wenn der als Säkularisierung bezeichnete Vorgang bloß als Geltungszersfall religiöser Institutionen, ihres Gehalts und ihrer sozialen Wirksamkeit interpretiert wird« (ebd., 8).

Die religiös legitimierten Grenzen zwischen sakral und profan verschwimmen laut Luckmann zunehmend in modernen Gesellschaften. Der Einzelne besitzt zudem nur noch fragmentarisches religiöses Wissen bzw. formt seinen subjek-

tiven Sinn aus einem Sortiment von rhetorischen Figuren. Die religiösen Wissensinhalte können zudem nicht mehr mit anderen gesellschaftlichen Erfahrungen in Zusammenhang gebracht werden. »Die institutionell fixierten Normen und Vorstellungen verwirklichen sich nicht in Bewußtseinsprägung und Daseinsführung« (ebd., 9). Religiöse Vorstellungen besitzen demnach keine gesellschaftlich verbindliche Symbolstruktur mehr, sondern werden mit subjektiven Erfahrungen vermischt und kombiniert, was dazu führe, dass sich auch sprachliche Unschärfe durchsetze, weil es kein allgemeines Repertoire an symbolischer Kommunikation mehr gebe.

Die Privatisierung von Religion, die Luckmann auch als »unsichtbare Religion« bezeichnet, bedeutet jedoch nicht, dass nun jeder seine Privatreligion habe. Auch für Luckmann hat sich ein Markt der Religionen durchgesetzt. Aber die »Verflüchtigung der Religion ins Religiöse« (Knoblauch 1991) deutet Luckmann als eine Verlagerung der Transzendenzen. Nicht nur die für die großen Transzendenzen zuständigen religiösen Institutionen schwinden, sondern auch die großen Transzendenzen selbst scheinen eine immer geringere Rolle zu spielen. Stattdessen sind es nun die kleinen und mittleren Transzendenzen, über die sich jeder selbst religiöses Heil aneignen kann, sei dies durch Körperarbeit wie im Yoga oder spirituelle Erlebnisse wie beim Fasten, Meditieren oder in charismatischen Gottesdiensten. Der eigene Körper wurde gleichsam zu einem zentralen Mittel, um kleine und mittlere Transzendenzen zu kultivieren und damit alternative Heilserwartungen zu generieren (Eitler 2007; Höllinger/Tripold 2012). »Die vorherrschenden neu entstehenden religiösen Themen entspringen der Privatsphäre. Sie sind Dramatisierungen des subjektiv autonomen einzelnen, auf der Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbestätigung« (Luckmann 1964, 11). Die Privatsphäre ist somit nicht nur Ort der Entstehung neuer religiöser Themen, sondern zugleich deren Inhalt (Wohlrab-Sahr/Krüggele 2000, 241). Diese neuen religiösen Themen sind für ihn auch kein Nischenphänomen, das statistisch eine untergeordnete Rolle spiele und daher der Säkularisierungsthese wieder die Tür öffne. Luckmann

spricht hier auch allgemein von einer »modernen Weltanschauung«, die er zu charakterisieren versucht. »Sie ist ›Religion‹ eher als ›Ideologie‹, insofern als sie in der Gesamtgesellschaft verankert ist. Sie ist ›Ideologie‹ eher als ›Religion‹, insofern sie radikal diesseitig ist und im ›Interesse‹ faktischer Wirkungszusammenhänge fungiert« (Luckmann 1964, 13). Er deutet diese moderne Weltanschauung darüber hinaus als »individualistisch« und »illusionär«, wobei die These der Privatisierung im Zentrum dieser Merkmale steht. Er geht sogar soweit zu behaupten, dass die moderne Weltanschauung »Wunscherfüllungen innerhalb der Privatsphäre zu einer religiösen Daseinsauffassung erhebt« (ebd., 13).

Luckmann beschreibt hier eine Transformation von religiösen Sozialformen und die Entstehung von funktionalen Äquivalenten zu den traditionellen religiösen Institutionen, ohne dabei – wie Berger – Religion retten zu wollen. Zugleich ließe sich kritisieren, dass er ein etwas einseitiges Bild vom sozialen Wandel der Religion zeichnet, das den historischen Bedingungen der religiösen Landschaft in Europa nicht ganz gerecht wird. So wird in der neueren Forschung immer öfter betont, dass sich Europa seit jeher durch seine religiöse Pluralität auszeichnet, seien es die islamischen, esoterischen, freidenkerischen, freimaurerischen, heidnisch-germanischen oder keltischen Einflüsse oder aber das römisch-griechisch-ägyptische Erbe, wie es in der Renaissance und später in der Romantik wiederbelebt wurde (Bigalke/Kunert/Neef 2011). Und auch die christliche Religion war zu keiner Zeit die homogene Institution wie sie gern dargestellt wird. Vielmehr muss von einer hoch heterogenen religiösen Landschaft gesprochen werden, die sich durch religiöse Nonkonformisten und Sektierungen auszeichnet. Jedoch ist bei dieser Kritik zu berücksichtigen, dass Luckmann seine These formulierte, als nicht nur die Säkularisierungstheorie gerade auf einem Höhepunkt angelangt war, sondern dass er sich auch gegen eine zu enge Kirchensoziologie durchsetzte, welche die Säkularisierung fast ausschließlich an Kirchenmitgliedern festmachte. Er war es also, der den empirischen Blick auf andere Religionen und Weltanschauungen richtete. Es kann also kaum

überschätzt werden, welchen wichtigen theoretischen Beitrag Luckmann für die moderne Religionssoziologie einerseits und für die Säkularisierungsdebatte andererseits geliefert hat.

### **Individualisierung, Subjektivierung oder Privatisierung?**

Wie gezeigt wurde, beinhalten die Theorien von Berger und Luckmann eine dezidierte Kritik an einem bestimmten Säkularisierungsverständnis, das sich allein auf die Beobachtungen der Entkirchlichung bezieht. Die alternativen Erklärungen, die sie entgegenhalten heißen einerseits religiöser Pluralismus und andererseits die Verflüchtigung der Religion in die private Sphäre. Ihre unterschiedlichen Analysen und Einschätzungen zur Rolle von Religion in modernen Gesellschaften wurden bereits betont. Weiterhin bleibt an diesen Modellen jedoch unklar, inwiefern zwischen solchen Begriffen wie ›Individualisierung‹, ›Privatisierung‹ und ›Subjektivierung‹ unterschieden werden muss, da diese Begriffe nicht selten synonyme Verwendungen finden. Auch Luckmann scheint hier nicht deutlich zu trennen, wenn er schreibt, dass »moderne Religiosität ›individualistisch‹, d. h. durch ausgesprochene Subjektivierung beziehungsweise Privatisierung gekennzeichnet« ist (Luckmann 1964, 14). In der Folge haben sich jedoch unterschiedliche Debatten zu den einzelnen Begriffen entwickelt, die hier in aller Kürze nachgezeichnet werden sollen, da sie je eigene Diskurse in der Religionssoziologie entfacht haben.

Die erste Frage könnte daher lauten: »Sind die Menschen wirklich individueller geworden?« Eine solche Hypothese setzt einen Prozess voraus, wonach es eine Zeit gab (meist die ›Vormoderne‹), in der Menschen weniger individuell waren. Abgesehen von der Schwierigkeit, den Begriff ›Individualität‹ näher zu bestimmen, da dieser in unterschiedlichen Fachdisziplinen auch jeweils andere Verwendung findet, steht hinter dieser Annahme, dass Menschen früher in einen Stand geboren wurden und damit eine soziale Rolle regelrecht geerbt haben. Dies sei in der Moderne anders, da eine Pluralisierung der Gesell-

schaft dem Einzelnen mehr Wahlmöglichkeiten gebe (s. Peter L. Berger weiter oben; vgl. auch Berger/Hitzler 2010). Dagegen lässt sich jedoch einerseits einwenden, dass gerade die Religion – im Unterschied zum sozialen Stand – immer schon eine der wenigen Bereiche individueller Wahl darstellte. Sicherlich ging ein Religions- oder Konfessionswechsel oft auch mit sozialen Sanktionen einher, aber die Religionsgeschichte erhält ihre Dynamik nicht selten gerade durch den religiösen Wandel von Einzelnen. Andererseits hegen auch einige Soziologen Zweifel an der Freiheit des Individuums in der Moderne. Die Populärkultur ermöglicht zwar die Wahloptionen und das Diffundieren von religiösem Wissen, es bleibt aber die Frage, ob wir deshalb individueller geworden sind. Ulrich Beck geht etwa davon aus, dass die angenommene Individualisierung von dem modernen Massenmarkt vorgespielt wird. Das Individuum glaubt, individuelle Entscheidungen zu treffen, trifft diese jedoch aus einem klar abgesteckten und normierten Angebot von Konsumgütern (1986, 212). Anders betrachten es die Soziologen Monika Wohlrab-Sahr und Michael Krüggeler, die davon ausgehen, dass gerade der ausdifferenzierte institutionelle Bereich den Individuen einen »Modus der Zurechnung« ermöglicht, in dessen Rahmen eine strukturelle Individualisierung zu beobachten ist: »Individualisierung als Zurechnungsmodus bezeichnet eine institutionell gestützte Perspektive auf die »Welt«, eine Situationsdefinition, die selbst »Fakten« schafft« (Wohlrab-Sahr/Krüggeler 2000, 242). Die Frage nach der Individualisierung des modernen Menschen und dessen Autonomie der Entscheidung ist letztlich auch eine empirische und bedarf weiterer Untersuchungen.

Die nächste Frage lautet: »Lässt sich eine Subjektivierung von Religion beobachten?« Im Unterschied zur Individualisierung wird hier gezielt nach den subjektiven Wahrnehmungen und Aneignungen von Religion gefragt. Stichworte wie Synkretismus, Hybridität oder Patchwork-Religiosität gehören in dieses Feld und beschreiben eine Tendenz, sich aus dem ›(Super-)Markt der Religionen‹ die heilsbringenden Praktiken und Glaubenssätze herauszuholen, die am ehesten zu einem passen. Diese Form der »Selbstermächtigung«

gung des religiösen Subjekts« wurde idealtypisch mit der Figur des *spirituellen Wanderers* beschrieben (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005). Dabei handelt es sich um Menschen, die in ihrer religiösen Heilssuche unterschiedliche religiöse Gruppen und Anbieter durchlaufen, um – nicht selten – am Ende mit ihrer eigenen Bastel-Religiosität herauszukommen. Von besonderem Interesse ist hier, dass in diesem meist ›holistischen Milieu‹ (Höllinger/Tripold 2012) auch eine besondere (Ethno-)Semantik vorherrscht. Nicht nur der Begriff der ›Ganzheitlichkeit‹ findet sich hier gehäuft wieder, sondern auch eine auffällige Selbstbezeichnung bzw. Selbstidentifizierung mit dem Begriff der ›Spiritualität‹. Dieser wird dabei oft dezidiert zu den Begriffen ›Religion‹ oder ›religiös‹ in Kontrast gesetzt, die zudem eine negative Konnotation erfahren. Religion wird hier fast ausschließlich mit der institutionalisierten Religion und insbesondere mit der christlichen Kirche in Verbindung gebracht. Die Selbstbezeichnung als ›spirituell Suchende(r)‹ scheint hingegen in der subjektiven Erfahrung weniger vorbelastet. Dieses Phänomen hat der amerikanische Soziologe Robert Fuller in seinem Buch *Spiritual but not Religious* ausführlich behandelt (2001) und verweist damit auf einen allgemeinen Trend, wobei die Suche nach persönlichen religiösen/spirituellen Erfahrungen zunehme, während die religiösen Institutionen immer mehr Kritik auch aus ihren eigenen Reihen erfahren. In ähnlicher Weise lässt sich eine zunehmende Beschäftigung mit Spiritualität auch in der Soziologie erkennen, wobei leider der Begriff der Spiritualität (etwa im Unterschied zu Religiosität) meist unterbestimmt bleibt. Vielmehr scheint hier die eben beschriebene Semantik des religiösen Feldes (*spiritual but not religious*) in der Soziologie unkritisch übernommen worden zu sein. Die Soziologen Paul Heelas und Linda Woodhead sprechen sogar von einer *spirituellen Revolution*, wonach die Suche nach subjektiven religiösen Erfahrungen die institutionelle Seite von Religion ganz abgelöst hätte (2005).

Der letzte Punkt betrifft die Frage: »Ist Religion wirklich nur noch Privatsache?« Die These der Subjektivierung legt nahe, dass die Suche nach religiösen Erfahrungen heutzutage weniger

in den traditionellen religiösen Institutionen stattfindet, sondern zunehmend in losen Netzwerken, in kleinen, fluiden Gruppen bzw. ganz in die Privatsphäre verschwindet. Entgegen dieser Annahme spricht der Soziologe José Casanova von einer neuen Öffentlichkeit von Religion (1994). Religiöse Gruppen und Bewegungen seien einerseits durch solche Prozesse wie die Globalisierung und Migration nicht mehr auf lokale Kontexte angewiesen, andererseits führten die gleichen Prozesse zu einer Politisierung von Religion, die nicht selten auch die Privatsphäre von religiösen Überzeugungen und Praktiken beeinträchtigt. Entsprechend plädiert Casanova dafür, dass auch religiöse Diskurse wieder mehr in der Öffentlichkeit ausgetragen und wahrgenommen werden sollten und dass das Religiöse nicht in das private Hinterzimmer verschwinden darf. Weniger normativ beobachtet der Soziologe Hubert Knoblauch, der ein direkter Schüler von Thomas Luckmann ist, dass zwar einerseits eine Subjektivierung von Religion die späte Moderne auszeichnet, jedoch andererseits parallel dazu eine Popularisierung des Religiösen in Form von alternativen Weltanschauungen und Spiritualität zu beobachten ist (2009). Dies nennt Knoblauch auch die *Populäre Religion*, um die Verwirrungen, die um die Begriffe ›Privatisierung‹ und ›unsichtbare Religion‹ entstanden seien, auszuheben. Denn laut Knoblauch behauptete auch Luckmann nicht, dass Religion ganz ins Private verschwinde, sondern lediglich dass Religion immer weniger in ihrer institutionalisierten Sozialform auftrete. Diese populäre Religion wurde laut Knoblauch immer mehr Teil der populären Kultur, so dass die Grenzen zwischen sakral und profan, aber auch die Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit sich zunehmend auflösen. Der Einsatz moderner Kommunikationsmedien sowie die Entstehung eines Marktes für Massenwaren habe spätestens seit den 1960er Jahren zu einer populären Kultur (Massenkultur) geführt, die auch immer mehr von religiösen Anbietern genutzt werde. Jedoch sei die populäre Religion nicht einfach ein Teil der populären Kultur, sondern eine eigene Sozialform der Religion, die viele Parallelen zur populären Kultur aufweise. Im Unterschied zur populären Reli-

gion, die sich oft als gegenkulturelle Maßnahme gegen die Orthodoxie präsentierte, sei die populäre Religion in der Mitte der Gesellschaft angekommen und sozusagen salonfähig geworden. Der allgegenwärtige Zugang und der Konsum von etwa Yoga, Ayurveda oder Homöopathie habe deren religiöse und esoterische Wurzeln zwar (teilweise) nicht vergessen lassen, aber dieser Deutungsbezug stehe nicht mehr in Kontrast zu einer monopolisierten religiösen Tradition, sondern sei Teil einer populären Alltagskultur geworden. Die populäre Religion ist zudem medial aufbereitet, wie etwa beim Papstbesuch deutlich wird, weshalb Knoblauch auch von einer Mediatisierung von Religion spricht. Nicht immer sei es die unmittelbare Erfahrung (des Papstes), sondern die Erfahrung (via) der Medien, die zu einem Teil der religiösen Erfahrung wird und zur Sakralisierung des Events beiträgt.

Diese drei hier skizzierten Diskurse zu Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung lassen sich nicht immer voneinander trennen bzw. beziehen sie sich auch teilweise aufeinander. Diesen Ansätzen ist zumindest gemein, dass sie alle davon ausgehen, dass zwar religiöse Institutionen ihren Einfluss in der Gesellschaft immer mehr verlieren, Religion jedoch nicht aus der Gesellschaft verschwinde. Peter Berger und vor allem Thomas Luckmann haben zu dieser Betrachtungsweise den wichtigen Anstoß gegeben. Religiöse Erfahrungen im weitesten Sinn, scheinen demnach immer noch eine wichtige Rolle im Alltag vieler Menschen zu spielen. Und diese Erfahrungen finden ihren Ausdruck immer öfter in anderen Sozialformen. Hinzu kommt, dass transnationale religiöse Netzwerke, religiöse Bewegungen und die populäre Religion dazu geführt haben, dass Religion auch in der Moderne eine zentrale Quelle der Identitätsbildung bereitstellt. Inwiefern jedoch das Konzept der Individualisierung ebenfalls von der Meistererzählung einer säkularen Moderne geprägt ist, bleibt offen und wäre diskursanalytisch zu klären (Borutta 2010).

Gleiches gilt für die Behauptung, dass nach der Säkularisierung nun eine Desäkularisierung oder eine Wiederkehr der Religion zu beobachten sei (Berger 1999). Auch werden die Individualisierungstheorien gern zur Bestätigung dieser Hypo-

these herangezogen, wobei nicht selten übersehen wird, dass die meisten dieser Theoretiker gar nicht von einer Desäkularisierung oder Resakralisierung ausgehen, sondern schlicht von einer Transformation religiöser Sozialformen. Zudem wurde bemängelt, dass das Konzept der Desäkularisierung zu einem diskursiven Selbstläufer geworden ist, dabei jedoch vollkommen unterbestimmt bleibt (Karpov 2010). Die grundlegende Debatte zwischen Säkularisierungstheoretikern einerseits und den polyphonen Stimmen von deren Kritikern andererseits, wird auch in Zukunft sicherlich nicht so schnell abgeschlossen sein. Einen Ausweg versuchen etwa Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt (2011) mit ihrem Konzept der ›Multiplen Säkularitäten‹ anzubieten, das im Anschluss an das Konzept der ›Multiplen Modernen‹ von Shmuel N. Eisenstadt die einseitige Verhältnisbestimmung von Moderne und Säkularisierung auflöst und nach den unterschiedlichen Säkularitätsmodellen und -verständnissen fragt, die sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher politischer, historischer und kultureller Kontexte entfaltet haben. Dabei legen sie auch eines der zentralen Probleme der gesamten Debatte frei, nämlich die Frage nach den Grenzziehungen zwischen dem Sakralen und dem Säkularen. Ohne eine konkrete Bestimmung dieser Grenzen, lässt sich kaum sagen, inwiefern Religion verschwindet, wiederkehrt oder sich in einem anderen Gewand präsentiert.

#### Literatur

- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986.
- Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein vierteljahrhundert »jenseits von Stand und Klasse«?* Wiesbaden 2010.
- Berger, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M. 1973 (engl. 1967).
- : *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* [1980]. Freiburg 1992 (engl. 1979).
- (Hg.): *The De-secularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C./Grand Rapids 1999.
- : Faith and Development. In: *Society* 46/1 (2009), 69–75.
- /Davie, Grace/Fokas, Effie: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot/Burlington VT 2008.

- /Luckmann, Thomas: Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. In: *Sociology and Social Research* 47 (1963), 61–73.
- /Luckmann, Thomas: *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man*. Gütersloh 1995.
- /Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* [1969]. Frankfurt a. M. 1999 (engl. 1966).
- Bigalke, Bernadett/Kunert, Jeannine/Neef, Katharina: Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited. In: *Religion – Staat – Gesellschaft* 12 (2011), 317–342.
- Borutta, Manuel: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 347–376.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London 1994.
- Eitler, Pascal: Körper – Kosmos – Kybernetik. Transformationen der Religion im »New Age« (Westdeutschland 1970–1990). In: *Zeithistorische Forschungen* (Online-Ausgabe) 4/1+2 (2007).
- Fuller, Robert C.: *Spiritual but not Religious. Understanding Unchurched America*. Oxford/New York 2001.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn 2004, 11–49.
- Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph: Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (2005), 133–151.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, Mass. 2005.
- Höllinger, Franz/Tripold, Thomas: *Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld 2012.
- Karpov, Vyacheslav: Desecularization. A Conceptual Framework. In: *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232–270.
- Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion [Einleitung]. In: Luckmann 1991, 7–41.
- : *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M./New York 2009.
- Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004.
- Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg 1963.
- : Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft. In: *EZW-Information* 12, Stuttgart VIII (1964), 1–15.
- : *Die unsichtbare Religion* [1967]. Frankfurt a. M. 1991 (engl. 1967).
- : Berger and his Collaborator(s). In: Linda Woodhead (mit Paul Heelas und David Martin) (Hg.): *Peter Berger and the Study of Religion*. London/New York 2001, 17–25.
- Merton, Robert K.: The Thomas Theorem and The Matthew Effect. In: *Social Forces* 74/2 (1995), 379–424.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian: Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), 53–71.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Krügeler, Michael: Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Zeitschrift für Soziologie* 3/29 (2000), 240–244.

Sebastian Schüler