

Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion

Knoblauch, Hubert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (1991). Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In T. Luckmann (Hrsg.), *Die unsichtbare Religion* (S. 7-41). Frankfurt am Main: Suhrkamp. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-39141>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Hubert Knoblauch
Die Verflüchtigung der Religion
ins Religiöse
Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion

1. Die Unsichtbare Religion –
das Buch

The Invisible Religion, 1967 erstmals in New York erschienen, liegt nun in einer deutschen Übersetzung vor. Das mag verwundern. Denn die amerikanische Ausgabe baute ihrerseits auf dem 1963 in Freiburg bei Rombach erschienenen Büchlein *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* auf. Warum eine Neuauflage eines Buches, das nunmehr schon als »veraltet« angesehen werden könnte? Dafür sprechen ganz profane Gründe. Das Buch ist zwar mittlerweile in eine ganze Reihe von Sprachen übersetzt worden,¹ doch ist die deutsche Ausgabe von 1963 seit langem vergriffen, und auch die amerikanische Ausgabe ist nicht mehr erhältlich. Und dies, obwohl die in diesem Buch entwickelte Theorie an Bedeutung eher gewonnen als eingebüßt hat. Blicken wir zunächst auf die Entstehung des Buches zurück. Schon früh hatte Luckmann sich mit der empirischen Erforschung der Religion beschäftigt. Als Mitarbeiter im Projekt »Religion im heutigen Deutschland« (gefördert durch die Rockefeller Foundation), das von seinem Lehrer Carl Meyer geleitet wurde und in dem auch Peter L. Berger und Helmut Wagner mitarbeiteten, hatte er Anfang der 50er Jahre Feldforschung in Kirchengemeinden der BRD betrieben.² Dem Buch war eine vielzitierte Sammelrezension vorausgegangen,³ in der Luckmann eine harte Kritik an der damaligen »Auftrags-Religionssoziologie« übte. Sie erhielt eine für Rezensionen unüblich breite Rezeption, ja, sie wurde geradezu als eine »Zäsur« der deutschsprachigen Religionssoziologie angesehen. Anfang und Aufhänger des Bandes bildet die scharfe Kritik an der »jüngeren Religionssoziologie«.⁴ Die Literatur, die in der *Invisible Religion* kritisiert wird, ist sicherlich veraltet.⁵ Obwohl aber etwa die Übersicht der damals »jüngeren religionssoziologischen Forschung« eher von histori-

schem Interesse ist, treffen doch einige Kritikpunkte noch auf viele der heutzutage durchgeführten Untersuchungen zu. Wichtiger aber ist der theoretische Entwurf der *Unsichtbaren Religion* und ihre Folgen für die Religionssoziologie.

Hatte Luckmann in dem Freiburger Bändchen seine Konzeption schon angedeutet, so fand diese erst in der Folgezeit – vor allem durch die Zusammenarbeit mit Peter L. Berger – eine prägnantere Fassung. Noch im selben Jahr (1963) entwickelten beide eine wissenssoziologische Perspektive der Religionssoziologie (von deren funktionaler Ausrichtung nicht Luckmann, sondern Berger später abrücken sollte). Gekrönt wurde die Zusammenarbeit der beiden Soziologen – nach einem weiteren gemeinsamen, stark von Gehlen geprägten Aufsatz zur Religionssoziologie⁶ – durch ihre *Social construction of Reality* (1966), einer »Theorie der Wissenssoziologie«, die auf internationaler Ebene Schule machte und bald schon zu einem »Klassiker der Wissenssoziologie« avancieren sollte. Dieses Werk aber wirkte auch auf die religionssoziologische Arbeit beider Autoren zurück. Im darauffolgenden Jahr (1967) nämlich veröffentlichte Berger das, was man sein religionssoziologisches Hauptwerk nennen könnte: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*.⁷ Und im selben Jahr erschien Luckmanns *The Invisible Religion* bei MacMillan in New York. Beide versuchten, den phänomenologischen Ansatz der Wissenssoziologie für die Religionssoziologie fruchtbar zu machen – ein Versuch mit langfristigen Folgen nicht nur für die religionssoziologische Theorie und Forschung.⁸

Daß hier nun eine deutsche Übersetzung der amerikanischen Ausgabe vorgelegt wird, liegt nicht etwa darin begründet, daß der Übersetzer besondere stilistische Allüren hegte.⁹ Vielmehr wurde darauf geachtet, daß der Duktus des Originaltextes weitgehend gewahrt blieb. Die Übersetzung der amerikanischen Fassung findet ihren Grund darin, daß – wie die deutsche Rezeption vielfach übersah – diese in einigen wichtigen Punkten vom älteren deutschen Text abweicht. Sie enthält zwei zusätzliche Kapitel, in denen einmal die funktionalistische Konzeption der Religion akzentuiert und zum anderen ein Ausblick auf die Inhalte einer neuen Sozialform der Religion gegeben wurde.¹⁰ Überdies gingen in die amerikanische Fassung wichtige Vorstellungen ein, die von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« geprägt waren. Erst hier wird die Konzeption der Religion erkennbar, die

wie Luckmann selbst beabsichtigte, die Religionssoziologie wieder in die großen Bahnen eines Weber und Durkheim zurückführen sollte. Es ist besonders der theoretische Beitrag, von Luckmann in lockerer Essay-Form gefaßt, der den Text noch für heutige Leser interessant macht. Dies schon aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen. Luckmanns Arbeit ist eine der wesentlichen Säulen des »wissenssoziologischen Ansatzes« der Religionssoziologie, der, wie die beigefügte Literaturliste andeutet, nicht nur für die deutschsprachige Soziologie Folgen hatte.¹¹ Wie Dobelaere (1981,3) bemerkt, läutete dieses Buch, nach der klassischen Periode und der kirchensoziologischen, eine dritte, »neoklassische Periode« der Religionssoziologie ein. Auch außerhalb der Grenzen des Faches stieß es auf große Resonanz, so etwa in der Religionswissenschaft, in der Theologie und in außerwissenschaftlichen Kreisen (vgl. z. B. Fries 1983).

In dieser Form war das Buch bis zum jetzigen Zeitpunkt in deutscher Sprache nicht erhältlich. So überrascht es nicht, daß die – vorwiegend theoretische – deutschsprachige Rezeption von Mißverständnissen geprägt ist – ganz anders, als etwa in Italien, wo die übersetzte amerikanische Fassung zu einer Reihe sehr aufschlußreicher empirischer Untersuchungen anregte. Mit der deutschen Übersetzung soll dem »Schicksal aller Klassiker« vorgebeugt werden, nämlich nur sehr selten sachkundig diskutiert zu werden (Mason 1975, 162).

Eine solche Kenntnis aber ist aus einem weiteren Grund nötig. Denn nicht nur einzelne theoretische Konzepte haben Früchte getragen. Wie am Schluß gezeigt werden soll, hat auch Luckmanns zentraler Entwurf einer synkretistischen, diesseitigen, privatistischen Religion an Aktualität nichts eingebüßt. Luckmanns Abriss einer solchen unsichtbaren Religion macht sich auf eine Weise für das Studium jüngerer religiöser Entwicklungen bezahlt, die dem Buch einen gewissen prognostischen Wert verleiht. Dabei handelt es sich insbesondere um solche Entwicklungen, die von Religionsforschern – in Unkenntnis dieser Prognosen und mit einer gewissen Lust an der Verkündigung von Neuem und »Epochenwendigem« – vorschnell als »Tendenzwende« zu einer »Wiederverzauberung«, zur »Desäkularisierung« oder gar zur »postmodernen Religion« gedeutet wurden.

Der dennoch rechtmäßigen Forderung nach einer Fortentwicklung des Ansatzes der Unsichtbaren Religion trägt Luckmann mit

einem zusätzlichen Nachwort in diesem Band auf seine Weise Rechnung. Keine »Kurzzeittheorie« der jüngeren religiösen Entwicklungen wird hier vorgelegt, sondern eine kommunikationstheoretische Weiterentwicklung des in der Unsichtbaren Religion vorgelegten Ansatzes, der vor allen Dingen den Anschluß an die empirische Erforschung der Religion erleichtern soll.

Dieser Weg liegt durchaus in Luckmanns »Logik«, hatte er sich doch, nach längerer intensiver Beschäftigung mit der Religion, mit Fragen der Sprach- und Kommunikationssoziologie auseinandergesetzt. Durch die empirische Erforschung der Face-to-Face-Kommunikation und der Formen sozialer Kommunikation erhoffte er sich eine Klärung der Objektivierungsvorgänge, aus denen die Deutungsmuster und »Weltansichten« entstehen, die auch den Kern des Religiösen ausmachen. Nur nebenbei mag angemerkt werden, daß mit dieser Wende zu einer empirischen Kommunikationsforschung ein Weg beschritten wurde, der erst einige Zeit später den (meistenteils nur programmatischen) Titel des »kommunikativen Paradigmas« erhielt.

Die zum Teil verwirrende, zuweilen auch irreführende Diskussion um die Unsichtbare Religion scheint es notwendig zu machen, einleitend die zentralen Aussagen vorzustellen und auf ihre wichtigsten Kritiken einzugehen (II). Im nächsten Schritt werden einige empirische Arbeiten und theoretische Fortentwicklungen genannt (III). Abschließend sollen die Konturen dieser neuen Sozialform der Religion umrissen werden (IV).

II. Soziale Formen und Funktionen der Religion

Die *Unsichtbare Religion* ist weder bloß eine theoretische Abhandlung noch ist sie eine empirische Arbeit; Luckmann nennt sie denn auch einen »Essay«. ¹² Die Kritik an den in der Religionssoziologie üblichen Forschungsmethoden soll ja nicht zu einer Verbesserung dieser Forschungsmethoden beitragen oder zu einer Reform der Religionssoziologie. Die Mängel in der Erforschung der Religion in der modernen Gesellschaft führen Luckmann vielmehr zu der radikaleren Vermutung, daß die Religion ihren Standort – sozusagen unter der Hand und (wegen ihrer unsensiblen Methoden) unbemerkt von den Religionssoziologen –

gewechselt habe. Sein Vorschlag war es, an die Stelle der kirchlichen oder organisierten Religiosität einen Begriff der Religion zu stellen, der sich aus der Bannmeile der »Kirchensoziologie« heraus begibt, um andere Formen des Religiösen in den Blick zu bekommen. Der Essay zielt denn auch darauf ab, diesen neuen sozialen Ort zu umschreiben und die dafür nötigen Konzepte zu entwerfen. Dieser Vorschlag geht indessen über die Grenzen der Religionssoziologie hinaus. Denn durch diese Ausweitung wird der Blick der Religionssoziologie frei auf das weitere Feld der Soziologie: das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft. Dieses Verhältnis, so Luckmanns These, habe sich in der modernen Gesellschaft grundlegend gewandelt. Die religiöse Entwicklung ist das Exempel dafür, daß das Individuum aus sozialstrukturellen Determinanten gewissermaßen entlassen wird in die zwiespältige »Freiheit« der Privatsphäre und der »haltlosen« individuellen Autonomie.

Allerdings bereitete der essayistische Stil der Rezeption viele Schwierigkeiten. Einzelne Begriffe bleiben unscharf. So wird etwa der Begriff der »unsichtbaren Religion« lediglich im Titel genannt. Der Essay bietet zwar einen theoretischen Entwurf, der sich durch die Bezugnahme auf die zeitgenössische empirische Forschung abstützt. Doch wird die Unsichtbare Religion, bar systematischer Daten, lediglich provisorisch in groben Umrissen skizziert. (Viele Rezensenten hatten übersehen, daß Luckmann selbst den von ihm entworfenen Merkmalen der »neuen Sozialform der Religion« lediglich den Status vorläufiger Spekulationen verliehen hatte.)

Dennoch verfolgt die »Unsichtbare Religion« eine große Linie, die sich, im Anschluß an die vorzügliche Zusammenfassung Grassis (1978, 375) durch drei Themen charakterisieren läßt: »Die Entwicklung einer Definition der Religion (...); das Schicksal der Religion in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften und schließlich die Aufkunft einer neuen Sozialform der Religion...«. Tatsächlich kreist nicht nur die »Unsichtbare Religion« um diese Themen, auch die Diskussion dieses Werkes läßt sich grob in diese drei Bereiche aufgliedern.

1. Die Funktion der Religion

Die sicherlich prägnanteste und auch umstrittenste These Luckmanns ist seine funktionalistische, anthropologische Definition der Religion. In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen. Religion ist nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeitigt sich schon in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrungen und in der Individuation zum einzelnen.

Luckmanns funktionalistische Definition gilt als eine der breitesten Definitionen von Religion überhaupt.¹³ Sie verfolgt die Absicht, ein möglichst breites Spektrum von Glaubensinhalten und sozialen Formen zu erfassen, die »religiöse« Funktionen erfüllen, ohne von dem eingengt zu werden, was durch herkömmliche religiöse Institutionen als Religion bezeichnet wird.

Allerdings stieß diese weite Fassung des von institutionalisierten Religionen losgelösten Religiösen auch vielfach auf Kritik. So wurde der Vorwurf erhoben, daß die so definierte Religion von anderen Wissensformen – etwa Wissenschaft, Technik u.ä. – überhaupt nicht mehr unterschieden werden könne.¹⁴ Eine funktionalistische Konzeption der Religion sei viel zu weit und unspezifisch (Dobbelaere 1981).¹⁵ Diese Kritik an einer funktionalistischen Definition der Religion wurde insbesondere von Seiten »substantialistischer Theorien« vorgebracht, als deren Vertreter nunmehr Berger auftrat. Die funktionalistische Ausweitung des Religionsbegriffs erhebe weltliche Weltanschauungen in den Status religiöser Gebilde und denunziere das spezifisch Religiöse, das nur am Inhalt religiöser Vorstellungen, an ihrer Substanz, zu erkennen sei.¹⁶ Das Religiöse zeichne sich durch besondere religiöse Erfahrungen, durch Erfahrungen des Heiligen, übernatürlichen Wesens, des Numinosen oder Göttlichen aus.¹⁷ Während substantialistische Vorstellungen der Religion eine besondere Wirklichkeit zuschreiben, hat, in den Augen Luckmanns, die Religionssoziologie als »Wirklichkeitswissenschaft« keinen Zugang zu dieser Dimension. »Man muß jedes System als Religion untersuchen, das der Integration und Legitimation der sozialen Ordnung dient, auch solche Systeme, die nicht die Existenz einer übernatürlichen Sphäre voraussetzen« (Clanton 1973, 86). Es geht Luckmann keineswegs um die soziologische Reduktion

alles Religiösen auf Soziales; noch vertritt er einen Ansatz, der die Transzendenz religiöser Erfahrung betont, wie Hach meint (1980, 1 f.). Luckmann ist vielmehr der Auffassung, daß man sich zwar phänomenologisch (oder anthropologisch) mit den subjektiven Gehalten religiöser Erfahrung auseinandersetzen kann; Gegenstand der Soziologie jedoch kann nur das sein, was den Soziologen – und auch den anderen Mitmenschen – in der intersubjektiven Wirklichkeit des Alltags zugänglich ist. (So ist es nur folgerichtig, daß sich Luckmann zunehmend mit Problemen der Objektivation, d. h. der kommunikativen Interaktion und Vermittlung, beschäftigte.)¹⁸

Allerdings bleibt es nicht bei einer bloß soziologischen Blickrichtung auf die Funktionen des Religiösen. Religion wird zunächst und »unspezifisch« durch eine anthropologische Funktion definiert. Religiös in diesem Sinne ist, was die engen Grenzen des unmittelbaren Erlebens eines bloß biologisch verstandenen Wesens überschreitet. Luckmann folgt hier zwar den Spuren Durkheims, der Religiosität gewissermaßen als die Transzendenz des Gesellschaftlichen selbst ansah. Im Unterschied jedoch zu Durkheim siedelt Luckmann die Transzendenz des Religiösen nicht erst auf der Ebene der Gesamtgesellschaft an. Vielmehr ist das Religiöse selbst der Kern des Sozialen. Die religiöse Funktion der Bewältigung von Transzendenzen manifestiert sich schon auf der Ebene subjektiven Erfahrens und Handelns. »Transzendenz meint demnach also nicht zunächst Jenseitigkeit oder Außerweltlichkeit, sondern Sinntranszendenz« (Hahn 1974, 42).

War Transzendenz anfänglich allein aus ihrer anthropologischen Funktion bestimmt, so erhält der Begriff erst später eine dezidiert phänomenologische Fassung. Zur genaueren Bestimmung des Transzendenzbegriffs nimmt Luckmann Gedanken auf, die sich unmittelbar aus der Arbeit an Alfred Schütz' *Strukturen der Lebenswelt* ergaben.¹⁹ Transzendenz ist, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrung überschreitet. Diese Überschreitungen lassen sich nach verschiedenen Kriterien unterscheiden: Während die »kleinen«, Raum- und Zeiterfahrungen sprengenden Transzendenzen in potentieller Reichweite sind, haben wir von den »mittleren« Transzendenzen der anderen Menschen (und menschenähnlichen Wesen) nur mittelbare Evidenz, die über Ausdruck und Zeichen vermittelt sind; die »großen Transzendenzen« schließlich sind gar nicht zugänglich – außer in »anderen Zuständen«.

Schon wegen dieser phänomenologisch begründeten Theorie der Erfahrungstranzendenz erscheint der Vorwurf, die Wissenssoziologie arbeite mit einem »kognitiv verkürzten« Begriff der Religion,²⁰ schwer haltbar. »Wissen« umfaßt auch Grundbefindlichkeiten, körperliche Fertigkeiten und eingeschlifene Verhaltensgewohnheiten,²¹ und so sind Formen religiöser Erfahrung, leiblicher Zustände und »besonderer Zustände« durchaus Gegenstand einer so verstandenen religionssoziologischen Forschung.²² Sicherlich blieben wichtige Fragen ungelöst. So vermißt man aus phänomenologischer Sicht eine Anknüpfung an Schützens Theorie der »Realitätsbereiche geschlossener Sinnstrukturen«. Ließen sich nicht die verschiedenen Transzendenzniveaus mit den ebenfalls »erfahrungsnahen« Konzepten des Erlebnisstils und der Bewußtseinsspannung²³ zu einer quasisubstantiellen, phänomenologischen Theorie der Transzendenz ausweiten, die – ausgehend von der anthropologischen Funktion der Religion – das menschliche Vermögen zur Erfahrung anderer Wirklichkeiten auf unterschiedlichsten Niveaus (von körperlichen Ekstasen über mystische Erfahrungen bis zu gnostischen Erkenntnissen) zum Gegenstand einer vergleichenden, empirischen religiösen Anthropologie machte?²⁴

Luckmann beschriftet einen anderen, ebenfalls von Schütz vorgezeichneten Weg. Die Theorie der Transzendenzen – Grundlage seiner Religionssoziologie – wird verknüpft mit einer Theorie der Zeichen und Symbole.²⁵ Nicht der Weg »nach innen« interessiert den Religionssoziologen, sondern die objektivierten Ausdrucksformen des Religiösen. Die Konstruktion und vor allem die interaktive Vermittlung religiöser Deutungen in der Kommunikation bilden auch, wie Luckmann zu zeigen versuchte, die »materiale Basis« der Transzendenz. (Es ist auffällig, daß Stark und Bainbridge, unabhängig von Schütz und Luckmann, eine ähnliche dreigliedrige Typologie entwickelt haben.)²⁶ Wissen wird interaktiv zu Deutungsmustern objektiviert und in kommunikativen Vorgängen vermittelt; vor allem in der Kommunikation wird das Bewußtsein »objektiv« – sozial und sozialisiert. Religion ist – als soziales Phänomen – vorrangig ein kommunikatives Konstrukt. Die Überwindung schon der kleinen, zeitlichen und räumlichen, Transzendenzen des eigenen Bewußtseinsstroms gelingt nur mittels gewisser Schemata, die erst im Face-to-Face-Kontakt mit anderen eine gewisse »Außenstabilisierung« und Dauerhaftigkeit

erlangen. Diese Vorstellung ist nicht neu. Im Anschluß an Gehlen bilden Handlungen die Grundlage der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Unter Rückgriff auf Schütz, Cooley und Mead versucht Luckmann die einzelnen Stufen der Objektivierung subjektiver Erfahrung (in gegenseitiger Spiegelung, Reziprozität und Rollenübernahme) zu intersubjektiven Deutungsschemata nachzuzeichnen.²⁷ Die Objektivierung von Erfahrungen in Deutungsmustern ist ein Ergebnis sozialer Handlungen, die in verschiedenen Arbeiten detailliert beschrieben wurde. Jede signifikante subjektive Erfahrung ist die Frucht intersubjektiver Vorgänge, durch die subjektive Erfahrung in Deutungsschemata eingefügt werden können. Diese interpretativen Vorgänge haben ihre Basis in Face-to-Face-Interaktionen, wie sie am intensivsten während der Sozialisation eingeübt werden. Erst so wird die Abstraktion, die Ablösung von der Unmittelbarkeit der subjektiven Erfahrung ermöglicht, derer das solitäre Wesen alleine nicht fähig wäre. Interaktive Vorgänge bilden also gewissermaßen die strukturelle Basis jedweder Transzendenz. Erst wenn Erfahrungen zu intersubjektiven Deutungsmustern objektiviert bzw. »artikulierte« sind, können sich Gruppierungen, Organisationen und Experten an deren Weiterentwicklung, Abgrenzung und Ausbau zu Systemen von Deutungsmustern machen. Die soziale Konstruktion von Deutungsmustern führt zu »Weltansichten«. Objektivierungen enthalten – insbesondere in Sprache geronnene – Vorstellungen über die Wirklichkeit – sei es von Gegenständen, Vorgängen und Handlungen oder von ganzen Wirklichkeitsbereichen. Weltansichten umfassen nicht nur Gebrauchswissen, Rezepte usw.; sie schließen auch Legitimationen mit ein, also Vorstellungen darüber, wer Agent von Handlungen sein kann und sich dafür verantwortlich zeichnet,²⁸ oder welche Struktur die Wirklichkeit hat.²⁹ Die interaktive Konstruktion von Deutungsmustern führt zugleich zur *Individuation* des Wissens. Erst wenn sich Wissen durch interaktive Vorgänge von der subjektiven Erfahrung abgelöst, als Deutungsmuster konstituiert und womöglich zum Zeichen objektiviert hat, erlangt der einzelne die Fähigkeit, sein Verhalten langfristig zu steuern (je nach vorhandenen Kategorien über kurze Zeiten hinweg, orientiert an seiner Biographie oder an historischen und transzendenten Zeiten).³⁰ Dies nennt Luckmann eine *persönliche Identität*.

Persönliche Identität, die langfristige, dauerhafte und bewußte

Steuerung des individuellen Verhaltens, entsteht in der Individuation, der »Einverleibung« sozial objektivierten Wissens, in denen sich ein »Selbst« gegen ein »Ich« ausgrenzt. Das Individuum entwickelt ein Selbst, indem es mit anderen ein objektives Universum konstruiert. Genau in jenen Prozessen, denen eine religiöse Funktion zugeschrieben wird, entsteht die persönliche Identität, in gewissem Sinne die Institutionalisierung eines »Selbst«-reflexiven, sich durch gesellschaftliche Objektivierungen verstehenden Ich.

Aus dieser anthropologischen Funktion erklärt sich die Ausbildung von Sozialformen der Religion. Der einzelne wird in eine bestimmte Weltansicht hineingeboren, in das, was Luckmann später ein »soziohistorisches Apriori« nennt.³¹ In der empirischen Wirklichkeit sind Weltansichten schon immer vorhanden, die wir im Verlaufe der Sozialisation internalisieren. Die Weltansicht ist dem einzelnen immanent und transzendent zugleich. Transzendent, da die Weltansicht schon vor der jeweiligen individuellen Existenz objektiv besteht; immanent, da sie – einmal internalisiert – dem Subjekt die Mittel zur Deutung der subjektiven Erfahrungen zur Hand gibt. Individuation setzt die kommunikative Vermittlung der Deutungsmuster voraus und besteht in der mehr oder weniger vollständigen Internalisierung dieser Deutungsmuster und der darin enthaltenen Orientierungen.³² So ist die Weltansicht die universale Sozialform der Religion.

Erst jetzt klärt sich ein Mißverständnis, das sich vor allem auf den zentralen Begriff der »Privatisierung« auswirkte: die Verwechslung von individueller Religiosität, also dem Ausmaß, in dem das Individuum die Weltansicht internalisiert, und der Kirchlichkeit, also die Übernahme von Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die sozial organisiert sind. Individuelle Religiosität ist nicht als empirischer Gegenbegriff zur Kirchenreligion zu verstehen; sie bezeichnet lediglich die subjektive Ausprägung jeder Form von Weltansicht.³³ *Kirchlichkeit* bzw. kirchlich gebundene Religiosität meint dagegen »das Ganze jener individuell-religiöser Verhaltensweisen, die durch sozial vorgeformte, institutionalisierte Sprach-, Symbol-, Einstellungs- und Handlungsweisen bedingt, begrenzt und gestaltet sind.«³⁴ »Kirchlichkeit« allerdings setzt zweierlei voraus: die Ausbildung einer auf Religion spezialisierten Institution einerseits und die eines Heiligen Kosmos andererseits.

2. Säkularisierung und die Sozialform der Religion

Der Heilige Kosmos bildet ein »soziohistorisches Apriori«, da Verteilung und Vermittlung religiösen Wissens je nach Gesellschaftsformation unterschiedliche Ausprägungen finden können. Das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft – Ausgangsfrage der Unsichtbaren Religion – wird in Form idealtypischer Konstellationen des Verhältnisses der individuellen Religiosität zur gesellschaftlich objektivierten Weltansicht nachgezeichnet (die sich deutlich an die in der »gesellschaftlichen Konstruktion« anlehnt und ein Schema aufnimmt, das Tenbruck zuvor entworfen hatte).³⁵ Diese kulturellen Konstellationen stehen in Verbindung zu sozialstrukturellen Merkmalen, wie etwa dem Maße der funktionalen Differenzierung, der Produktionsweise u. ä.³⁶ In »archaischen« Gesellschaften ist das gesellschaftliche Wissen weitgehend gleichmäßig verteilt. Abgesehen von ersten Ansätzen einer Institutionalisierung (hierfür bietet der Schamanismus ein mustergültiges Beispiel) hat jedes Mitglied weitgehend denselben Zugang zur Weltansicht. Der Übergang von der ersten zur zweiten Form vollzieht sich dann, wenn innerhalb der Weltansicht ein Heiliger Kosmos artikuliert wird, d. h., wenn ein Bereich des Religiösen ausgegrenzt wird. Dies setzt eine wenigstens rudimentäre Arbeitsteilung, einen ökonomischen Überschuß und eine entwickelte Produktionstechnologie voraus, durch die eine Ausdifferenzierung der Rollen erst ermöglicht wird. Die Freisetzung erster »Experten« von der Produktion eröffnet die Möglichkeit zur Entwicklung theoretischer Vorstellungen und gibt so den Weg frei für eine Differenzierung der Wissensverteilung. Einen ersten Höhepunkt findet dies in den »frühen Hochkulturen«, in denen sich spezialisierte Institutionen der Religion (meist im Verbund mit ökonomischen und politischen Funktionen) annehmen. Erst auf dieser Basis entwickeln sich aus Weltansichten (die zwar Symbole und eine innere Bedeutungshierarchie enthalten, aber noch eine unspezifische Form der Religion sind) spezifisch religiöse Repräsentationen, die sich gegen andere Formen des Wissens ausgrenzen und einen distinkten *Heiligen Kosmos* bilden (der sich zuvor durchaus rudimentär abzeichnen kann). Der Heilige Kosmos ist eine historische Sozialform der Religion, der dann auftritt, wenn sich innerhalb der Weltansicht eine spezifisch religiöse Repräsentation herauskristallisiert.

Die dritte Konstellation stellt ein Spezifikum der abendländischen Entwicklung dar. Die Religion wird nun von einer hochgradig spezialisierten Institution getragen, deren Vertreter ein Expertenwissen über den Heiligen Kosmos besitzen, das den Nicht-Experten nur noch in Ausschnitten und popularisierten Versionen zugänglich ist. (Entgegen manchen Kritiken stellt weder Aberglaube noch »Volksfrömmigkeit« ein theoretisches Problem für eine solche Auffassung dar.) Trotz der hochgradigen Spezialisierung und Ausgliederung in einen besonderen institutionellen Bereich, legitimiert die Religion die gesamte Sozialordnung. Die seit dem Mittelalter sich häufenden Konflikte zwischen Kirche und Kaiser, Kirche und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik sind Ausdruck für die zunehmende Ausgrenzung dieser anderen institutionellen Bereiche, die mehr und mehr an Autonomie gewinnen. Luckmann lehnt sich hier stark an die von Gehlen entwickelte Vorstellung an, nach der die primären Institutionen in zunehmendem Maße rationalistischer und spezialisierter werden.³⁷ Diese Entwicklung ist schließlich der Ausgangspunkt für Luckmanns Konzept der Unsichtbaren Religion: Nicht nur ist das Wissen der religiösen Experten den Laien kaum mehr zugänglich; die Sozialstruktur (d. h. die Institutionen und der Komplex sozialer Schichtung) selbst wird säkularisiert.

Säkularisierung bezeichnet also keinen bloßen »Schwund der Religion«. Gerade der weite Religionsbegriff soll helfen, die Säkularisierung als eine Verlagerung der Religion zu verfolgen. »Nicht eigentlich Religion ist in erster Linie defizitär, sondern eine Sozialforschung, die ihre Sichtweise auf die besondere Religionsgestalt der Kirche verengt« (Drehse 1975, 257 f.). Während sich in den Kirchen eine »interne Säkularisierung« (Herberg) vollzieht, d. h. sie erfüllen zunehmend andere als religiöse Funktionen (politische, soziale, wirtschaftliche usw.), weist »das alltägliche Verhalten breiter Bevölkerungsschichten in Industriegesellschaften keine – oder nur eine sehr schwache – Verbindung mit der Religion etablierter Kirchen« auf.³⁸ Luckmanns Vorstellung des Säkularisierungsprozesses wird denn auch von Dobbelaere (1981) als »Laisierung« verstanden, als Überantwortung des Religiösen an die Laien.

Die institutionell spezialisierte Form der Religion ist lediglich eine unter vielen Sozialformen der Religion. Religion nach Maßgabe dieser Sonderform zu bemessen, kommt einem gewissen

Ethnozentrismus gleich. Hat der einzelne in undifferenzierten Gesellschaften fast zum vollständigen Heiligen Kosmos Zugang, so wird er mit zunehmender institutioneller Differenzierung immer mehr zum Laien. Für die individuelle Religiosität hat dies weitreichende Folgen. Das von den spezialisierten Institutionen getragene »offizielle Modell« der Religion hat Geltung nur noch in ihrem ausgegrenzten Bereich, andernorts haftet ihm lediglich eine rhetorische Bedeutung an. Die Kirche wird zu einer Institution unter vielen, ohne daß ihre Interpretation der Wirklichkeit eine bevorrechtete Stellung einnimmt. Weltliche Sinndeutungssysteme politischer, ökonomischer oder auch »wissenschaftlicher« Provenienz treten mehr und mehr an ihre Stelle. Sie sind Ausdruck dafür, daß die Kirche das »Deutungsmonopol« eingebüßt hat. Unter diesen Bedingungen kann eine verpflichtende Weltansicht aus strukturellen Gründen nicht mehr vermittelt werden; diese Aufgabe wird zwar – zu einem Teil – von den Kirchen weiterhin zu erfüllen versucht (wobei die zunehmende soziale Marginalität ihrer Mitglieder ein gutes Indiz für Luckmanns These darstellt); aufgrund ihrer »Randständigkeit« als einer spezialisierten Institution unter vielen aber gelingt ihr die einheitliche Integration breiter Bevölkerungsschichten in eine Weltansicht und einen Heiligen Kosmos nicht mehr. Diese Aufgabe wird jetzt von anderen, sekundären Institutionen übernommen.

3. Aspekte der Privatisierung: Die neue Sozialform der Religion

Der Begriff der Privatisierung war ursprünglich von Parsons eingeführt und später von Berger – insbesondere unter Gehlens Einfluß – weiterentwickelt worden.³⁹ Berger und Luckmann formulierten ihn 1963 folgendermaßen: »Die Religion findet so ihre ethische Basis mehr und mehr in der Privatsphäre, besonders in der Familie und ihren sozialen Beziehungsgeflechten... Zudem wird die Religion immer diesseitiger in ihrer Orientierung... Religion wird in ihrer Ausrichtung somit ›zwischenmenschlich‹ (›interpersonal‹) und ›innerlich‹ (›inward‹) zugleich, wobei die erstgenannte Eigenschaft sich auf die sozialen Beziehungen in der Privatsphäre bezieht und die zweite auf die Identitätsprobleme in eben dieser Sphäre.«⁴⁰

Diese komplexe Vorstellung mag dafür verantwortlich sein, daß Privatisierung nicht nur in der Diskussion der Unsichtbaren Religion zum Schlüsselbegriff geworden ist, sondern auch wichtige Untersuchungen geleitet hat, die sich meistens mit einzelnen Aspekten der Privatisierung beschäftigten. So unterscheidet Hart (1987) nicht weniger als 6 Phänomene, die als Privatisierung bezeichnet werden: a) Religion ohne Kirche; b) Kirche als freiwillige Vereinigungen; c) individuell-theologische Verantwortung; d) religiöser Subjektivismus; e) Trennung von religiösen und öffentlichen Anliegen und f) zunehmende Marktorientierung. In anderen Arbeiten wurden oft auch einzelne Aspekte herausgehoben und als Indizien für die Unsichtbare Religion angenommen oder mit ihr sogar gleichgesetzt.

Matthes (1962), Mason (1975b) und Grassi (1978) z. B. verstehen unter Privatisierung einen strukturellen Vorgang, nämlich die zunehmende Polarisierung zwischen privater und öffentlicher Sphäre, die Trennung zwischen öffentlichen und privat-religiösen Anliegen.⁴¹ Die »privatisierte Religion« ist natürlich nicht wirklich »privat« im wortwörtlichen Sinne; es ist bloß so, daß ihre intersubjektive »Resozialisierung« auf enge Grenzen stößt, die strukturell genau diejenigen Ursachen haben, die auch zur Privatisierung führten.⁴² Für andere Autoren bedeutet Privatisierung gar die Einschränkung der Religion auf die Freizeitrolle (Hahn 1974). Auch über die Gestalt der Privatsphäre gibt es unterschiedliche Auffassungen. Meyer (1988, 269) betont, daß »Luckmann einerseits den Abbau der traditionellen Institutionen in der Säkularisierung einräumen, den Übergang von dieser Sozial- in Individualformen aber nicht zugestehen« wollte. Ein Aspekt der »Subjektivationsthese« ist die »Schrumpfung« der Transzendenz.⁴³ Die religiösen Inhalte entstehen nicht nur zusehends in der Privatsphäre, sie haben auch individuelle Probleme zum Inhalt.⁴⁴ Zuweilen wird zwischen Subjektivierung und Privatisierung kein Unterschied mehr erkenntlich.⁴⁵ Fürstenberg und Mörth (1979) etwa reihen die Vorstellung der Privatisierung pauschal unter die »Subjektivationsthese«, und Machalek und Martin (1976) spitzen sie sogar zur Vereinzelung der Gläubigen zu. Privatisierung kann schließlich auch als eine bloße Verlagerung der Entscheidung zur Religion aufgefaßt werden. Religion wird nicht mehr verpflichtend vermittelt, sie erfordert allerdings auch keine »Dauerreflexion«, sondern macht eine Wahl erforderlich.⁴⁶

Angesichts dieser Bedeutungsvielfalt überrascht es nicht, daß etwa Stauffer die »Privatisten« Luckmann und Fenn gleichsetzt und Privatisierung, bloß noch als strukturelle religiöse Orientierung verstanden, mit Pluralisierung vermischt (Stauffer 1973). Parallel zur Privatisierung entsteht ein religiöser Pluralismus, der sich insbesondere in der Formierung sekundärer Institutionen äußert, d. h. »organisierte religiöse Gruppen mit unterschiedlichen, nicht zu vereinbarenden Glaubenssystemen und religiösen Praktiken sind, innerhalb der Grenzen der (...) gleichen Gesamtgesellschaft, gezwungen zu koexistieren.«⁴⁷ Eine Folge der Privatisierung und Pluralisierung der Religion, den zwei Seiten derselben Medaille, ist die zunehmende Marktorientierung religiöser Organisationen. Das Marktmodell, ursprünglich von Karl Mannheim auf Weltanschauungen angewandt,⁴⁸ wurde später von Niebuhr, dann vor allem aber von Berger weiterentwickelt. Marktorientierung heißt auf der einen, pluralistischen Seite eine »Ausdifferenzierung« des religiösen Angebots, die sich in der internen Säkularisierung der Kirchen und in der Ausbildung der verschiedensten Synkretismen der sekundären Institutionen äußert. Auf der privatistischen Seite des Subjekts entspricht dem eine zunehmende Konsumorientierung. Das individuelle Verhalten in der Privatsphäre wird mehr und mehr von subjektiven Präferenzen bestimmt, die aus dem Angebot das »Passende« auswählen. Und dieses Auswählen wird immer unabhängiger von sozial determinierten Selektionskriterien. Religion wird in der Form und in dem Maße in Anspruch genommen, wie sie den Anforderungen der individuellen Forderungen nachkommt. Eine weitere Folge von Konsumorientierung und Pluralismus ist also auch die Tendenz zum Synkretismus. Die wechselhaften Anforderungen der privaten Bedürfnisse führen zu einer Durchmischung von Glaubensgehalten, die um so stärker wird, je mehr die großen religiösen Institutionen an Einfluß – und somit an Bedeutung als »offizielles Modell der Religion« – verlieren. In der neuen Sozialform der Religion vermischen sich die unterschiedlichen Traditionen. Schließlich werden im Zuge der Privatisierung auch die Inhalte des Religiösen nivelliert. Im Anschluß an Herberg und Aquaviva bedeutet die Verwurzelung religiöser Themen in der Privatsphäre auch für Luckmann in gewisser Weise die »Sakralisierung« individueller Bedürfnisse.

Die Unsichtbare Religion hat Folgen über den Bereich des Reli-

giösen hinaus. Es entsteht eine *doppelte Autonomie*: Auf der einen Seite die Autonomie des Individuums, das nurmehr persönliche Ziele verfolgt, auf der anderen Seite die Autonomie der primären Institutionen, die an das Individuum nur noch formale, subjektiv nur noch wenig einsichtige Anforderungen stellen. Die Subjektivität menschlicher Existenz zieht sich aus der institutionellen Kontrolle in die Privatsphäre zurück. Das ist – bis zu einem gewissen Grad – die Freisetzung des einzelnen von sozialstrukturellen Determinanten. Während das Gewicht des Individuums in der Privatsphäre zunimmt, führt diese Entwicklung zugleich zu einer fortschreitenden Entmenschlichung der Sozialstruktur, die nur noch als formales Gehäuse dem rationalen Getriebe der Gesellschaft dient.

III. Auf der Suche nach der Unsichtbaren Religion

Die empirische Erforschung der Unsichtbaren Religion stieß verständlicherweise auf große Schwierigkeiten. Manche Autoren hielten die Thesen der Unsichtbaren Religion gar prinzipiell für nicht operationalisierbar, wie etwa Lemert (1975) oder Meyer (1988, 278). Während sich die deutschsprachige Religionssoziologie jedoch mit Überlegungen über die erwartbaren Schwierigkeiten zufrieden gab und wenig ergiebige theoretische Diskussionen anstrebte,⁴⁹ sind es, wie ich im folgenden zeigen will, gerade die empirischen Untersuchungen, die der Theorie der unsichtbaren Religion ihren bleibenden Wert verleihen.

Dabei scheint nicht einmal die Kritik an der damals »jüngeren« Religionssoziologie veraltet. Erst jüngst kritisierte Bourdieu (1987) die »Kirchenverbundenheit« der heutigen religionssoziologischen Forschung auf eine Weise, wie es Luckmann schon 20 Jahre zuvor getan hat.⁵⁰ Und auch methodisch hat sich wenig geändert. Nach wie vor werden nach Manier der Meinungsforschung bloße Trendanalysen angestellt, die wenig Aufschluß über den Stellenwert der Religion erlauben.⁵¹ Mit solchen Daten greift die so verstandene »Kirchensoziologie« vor allem die sogenannte Marginalisierungsthese an. Zum einen wird eingewandt, die Typologie des Orts der Religion in der Gesellschaft überzeichne die »Gläubigkeit vormoderner Gesellschaften«. Diese Kritik war ei-

gentlich schon von Le Bras, einem der Väter der Kirchensoziologie, vorweggenommen worden: »Pour être déchristianisé, il faut bien que [les populations] aient été un jour christianisé« (Le Bras n. Dobbelaere 1981). Zum anderen wurden Einwände gegen die Auffassung laut, daß sich die aktiven Mitglieder der Kirchen zunehmend aus randständigen Gesellschaftsgruppen rekrutierten. Koracevic (1988, 318 f.) etwa hält es nicht für vertretbar, »daß die kirchengebundene Religiosität heute durchschnittlich nicht zu erhalten ist und die Menschen sich so sorglos aus allem Möglichen einen Sinnzusammenhang ›zusammenbasteln‹«, und auch Mason (1975, 187) spricht von einem »premature requiem for church-oriented religion«. Allerdings hatte Luckmann die zunehmende Rekrutierung aus marginalen Sozialgruppen lediglich als ein Indiz angesehen. So bemerkt Zulehner (1979, 204) treffend, daß Luckmann durchaus »mit dem Überleben der institutionalisierten Religion und auch damit [rechne], daß sie möglicherweise für eine nicht vorhersehbare Zahl von Menschen Gesprächspartner bei der Konstruktion des persönlichen Sinnsystems (der privaten Religion) sein könnte«. Im großen und ganzen hält auch die in den 60er Jahren beobachtete Entwicklung der kirchlichen Religion an. Ein guter Teil selbst der konventionellen Forschung bestätigt anhaltende Tendenzen der Loslösung von institutioneller Religiosität.⁵² Der Kirchenbesuch nimmt ebenso kontinuierlich ab wie das Interesse an kirchlichen Fragen, und die Kirchenaustritte nehmen zu. Wenn auch all diese Tendenzen abgeschwächt verlaufen, so stellte doch z. B. die Conference Internationale de Sociologie des Religions (CISR) erst 1988 fest, daß zwar nicht von einer Säkularisierung gesprochen werden könne, traditionelle Formen der Religion aber brächen zusammen oder nähmen völlig neue Formen an.⁵³ Kehrer (1988) faßt die Entwicklung der institutionellen Religion in den Begriff der »doppelten Zangenbewegung«: »Einerseits ist die Sinnerfüllung durch Autonomie und Privatheit (Gewissen und Familie sind hier die Stichworte) ohne religiöse und besonders ohne kirchliche Artikulationen nacherlebbar, und andererseits erweisen sich die spezifisch religiösen Vorstellungen (des Gottesbilds) als immer weniger organisationsbedürftig.«⁵⁴

Selbst in der konventionellen Forschung zeichnen sich – wenn auch nur widerwillig konstatiert⁵⁵ – Tendenzen zur Privatisierung ab. Und auch der Synkretismus kann kaum übersehen werden.

Fürstenberg (1982) spricht von einer »vagabundierenden Religiosität«,⁵⁶ und Kehrer bemerkt: »Es kommt zu willkürlichen Kombinationen aus Elementen, die ein Erbe der traditionellen Religionen darstellen, mit modernen Themen der Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung und Mobilität, die Ausdruck der Machtergreifung des Individualismus sind.«⁵⁷ Kehrer ist nicht der einzige, der auch auf die Nivellierung der Transendenzen hinweist. Thung (1984) stellt ebenfalls fest, wie persönliche Werte, etwa Autonomie, Wohlergehen oder Gesundheit, die Funktion übernehmen, die einst von den großen Transendenzen erfüllt wurde. Gerade an dieser Entwicklung erweist sich die Fruchtbarkeit eines so breiten Begriffs der Religion. Reduziert man die Aufgaben der Religionssoziologie nicht auf dogmatische Glaubensformen und rituelle Verrichtungen, so kann der Zusammenhang zwischen dem Verlust der Sichtbarkeit der Religion erst mit dem Wertewandel gesehen werden. Wie jüngst Seyfarth (1984) herausgestellt hat, folgt die Wandlung der Werte, der Verlust überkommener Wertorientierungen, der »proletarische Hedonismus« und der »spätbürgerliche Kult« der Selbstbestimmung und Autonomie den Spuren der Religion, die sich nicht in der Säkularisierung, sondern in der Privatsphäre verlieren. Auf diesen Zusammenhang zwischen »weltlichen« Werten und der Ausweitung der Religion zum Religiösen machte jüngst auch Ruth Meyer (1984) aufmerksam. Ihre in der Schweiz durchgeführte empirische Untersuchung bestätigt sowohl die Zweckrationalisierung und Pluralisierung der Werte als auch die Schrumpfung des Transzendenzniveaus, die utilitaristische Nutzung der Religion und die Privatisierungstendenzen. Die höheren Mächte der modernen Religion »transzendieren Raum und Zeit, sind aber nicht absolut vorgegeben, sondern vom personalen Bereich aus zu verorten und damit prinzipiell wandelbar«.⁵⁸ Eine ähnliche Loslösung von religiös institutionalisierten Werten beobachtet Hoge (1978) für die USA. Machalek und Martin (1976) fanden bei ihren Befragten, Familien der Mittelschicht, vor allem immanente Themen letzter Bedeutungen (»ultimate concerns«), die wenig mehr mit traditionellen religiösen Vorstellungen gemein haben. Immanente »ultimate concerns«, wie etwa »makro-humanistische« (26,1%) und mikrohumanistische (23,5%), haben eine größere Verbreitung als herkömmliche transzendente Glaubensüberzeugungen (18%). Ähnliche Ergebnisse erzielte die Nijmwegener Untersuchung für

die Niederlande. Hier steht die christliche Weltanschauung nur noch an zweiter Stelle und ist im wesentlichen von traditionell bürgerlichen Werten durchsetzt.⁵⁹ Und auch für die Bundesrepublik zeigen sich Tendenzen »der zunehmenden Betonung von Autonomie im privaten Lebensalltag« (Meulemann 1984).⁶⁰ Danach versucht nur etwa ein Viertel der Befragten, religiöse Probleme mit Hilfe der formal organisierten Institutionen zu bewältigen.

»Privatisierung« wurde nicht nur theoretisch sehr eng gefaßt; auch empirisch leidet dieser Begriff oft unter der einseitigen Betonung einzelner Aspekte. Cottrell (1985) etwa sucht Vertreter einer unsichtbaren Religion, die sie als völlig isolierte Einzelgänger konzipiert, welche sich eigenhändig und völlig auf sich gestellt die religiöse Ware buchstäblich wie im Supermarkt aussuchen und zu individuellen Menues zusammenmischen. In ähnlicher Weise setzt auch Dobbelaere (1981, 103) zuweilen individuelle Religiosität mit Privatisierung gleich, wenn er etwa bezweifelt, daß eine »individual religiosity« als Sozialform der Religion bezeichnet werden könne (ähnlich auch Koracevic 1988, 248). Sehr viel genauer verfuhr, wie schon erwähnt, Hart, der unter Berücksichtigung der verschiedenen Aspekte der Privatisierung zu dem Schluß kommt, »daß es keine deutlichen Hinweise für eine kurzfristige Zunahme der Privatisierung gibt. Die Privatisierung ist vielmehr eine langfristige Entwicklung im amerikanischen Leben« (Hart 1987).

Untersuchungen von Yinger, Roof, Nelsen, Fenn u. a. zeigen nicht nur, daß Urbanisierung, Industrialisierung, Rationalisierung, Mobilität usw. zur Abnahme von kirchlicher Religiosität führen; sie bestätigen die Existenz einer sogenannten »nicht-dogmatischen« oder »unsichtbaren« Religion bei ca. 25% bis 50% der Bevölkerung, oft kombiniert mit quasi-wissenschaftlichen, mystischen Auffassungen (Dobbelaere 1981, 136 ff.). Yinger z. B. sammelte Daten von College- und Universitätsstudenten in Japan, Korea, Thailand, Neuseeland, Australien, den Vereinigten Staaten und den Niederlanden, sowie von Schülern in England. Zwar fand er bei einem Drittel der Befragten eine religiöse Ausrichtung, d. h. den Glauben an eine hinter der alltäglichen Wirklichkeit liegende Sphäre. Doch war diese Ausrichtung unabhängig davon, ob und wie die Befragten in religiöse Institutionen eingebunden waren. Genauso wenig zeigte sich die Religiosität beein-

flußt von Faktoren wie Geschlecht, sozialer Status, Nationalität oder religiöser Identität. Roof, der diese Untersuchungen fortführte, nimmt deshalb eine weite Verbreitung dieser »non-doctrinal religion« an.⁶¹

Einen besonderen Nachhall fand Luckmanns Arbeit in der italienischen Religionssoziologie. Cipriani etwa nahm sich vor, dem »caso Luckmann« auf den Grund zu gehen. Er erhebt die von Luckmann nur heuristisch genannten Themen des neuen Heiligen Kosmos (wie Sexualität und Familialismus u. ä.) in den Rang von Hypothesen. Wenn er abschließend feststellt, daß die Religion fortbesteht, so muß er doch einräumen, daß auch in Italien Privatisierung, Utilitarismus und Konsumismus nicht zu übersehen sind. »Zwischen der kirchlichen Struktur und dem Individuum entsteht eine Kluft der Verträglichkeit, die nicht nur die formalen Erscheinungsformen des kirchlichen Organismus auf eine harte Probe stellt, sondern den Glauben tout court« (Cipriani 1978, 70). Auch Quaranta (1982) untersuchte katholische Jugendgruppen und stieß auf einen stark subjektivistischen Synkretismus, der, auf der Basis einer erstaunlich stabilen Gruppenstruktur, eine überraschende Dauerhaftigkeit aufweist. Buralassiss Untersuchungen (1970) zeigen dagegen einen starken Rückgang der Anhänger des »offiziellen Modells«, und auch Scragliari (1978) kommt zu dem Ergebnis, daß nur noch 63% der Befragten in Italien eine »theologische Gottesvorstellung« besitzen.⁶² Nesti (1982) bestätigt »den Rückzug des Religiösen aus der vereinnahmenden Umklammerung der kirchlichen Spezialisierung«.⁶³

Während Cipriani die von Luckmann hypothetisch entworfenen »Topoi« des modernen Heiligen Kosmos operationalisierte, nahmen Machalek und Marty verschiedene Transzendenzniveaus zum Ausgangspunkt. Besonders der fragmentarische, unzusammenhängende Charakter der neuen Sozialform der Religion, von Luckmann auf den Begriff des »Fleckerlteppichs« gebracht, bereitet den Forschern große Schwierigkeiten, die einmal nach einer geschlossenen, kohärenten Weltansicht suchen,⁶⁴ oder eine Schließung erwarten (Cipriani 1989, 75).

Im Zusammenhang mit der Unsichtbaren Religion spielen Untersuchungen kommunikativer Vorgänge der Vermittlung nichtkirchlichen religiösen Wissens eine noch unbedeutende Rolle. Allein Ulmer (1988) hat am Beispiel von Erzählungen der Konversion in unterschiedliche Weltansichten gezeigt, wie sich für

diese wichtige religiöse Erfahrung typische kommunikative Muster einspielen, mit denen die Transzendenzerfahrungen gewissermaßen sprachlich erst konstruiert werden.⁶⁵

Wie an Begriffen wie »non-doctrinal«, »implicit« oder »hidden religion« gesehen werden kann, führten einzelne Arbeiten zu einer Erweiterung und Detaillierung des Konzepts der Unsichtbaren Religion. Besonders hervorzuheben ist hier ohne Zweifel Baileys Konzept der »impliziten Religion«, die – als bloß moralische Orientierung – auf der allgemeinen anthropologischen Funktion der Religion aufbaut (Bailey 1983). An diesem Konzept orientierten sich wiederum empirische Untersuchungen, wie etwa Nestis Untersuchung (1982) der magischen Bestände im traditionellen Glauben. Eine andere, speziell für die italienischen Verhältnisse zugeschnittene Weiterentwicklung stammt von Roberto Cipriani. »Die diffuse Religiosität findet ihren Ort im Zwischenbereich zwischen der von Krisen geschüttelten weltlichen Gesellschaft und der Wiederbemächtigung des Religiösen durch kirchliche Organisationen. Sie bleibt zu »laienhaft«, um die ausgefeilten Aspekte der kirchlichen Doktrin zu übernehmen, und dürstet doch noch zu sehr nach Sinn, als daß sie in einer Welt ohne Gott und Propheten überleben könnte.«⁶⁶ Gerade am Beispiel des katholischen Italien zeigt sich auch die synkretistische Flexibilität der »diffusen Religion«, in die regionale und historische Traditionen ebenso eingehen wie sie nach Klassenlage variiert.⁶⁷

Hinweise gibt es auch auf eine neue Sozialform der Religion. Um es auf die Formel von Stark und Bainbridge zu bringen: »When religion declines, cults appear.«⁶⁸ In ähnlicher Weise stellt Drehsen für den deutschsprachigen Raum fest: »Je schwerfälliger sich die Kirchen auf die Privatisierungstendenzen einstellen, desto rascher erscheinen Surrogat-Bewegungen auf dem Plan« (Drehsen 1975, 253). Solche Bewegungen sind die sekundären Institutionen, die sich – im Vergleich zu Kirchen und Denominationen – durch eine deutliche »Unterinstitutionalisierung« (Hummel 1988) auszeichnen.⁶⁹ Wie Berger zeigte, setzen sich selbst innerhalb der etablierten religiösen Institutionen (der »Main-Line-Mittelstandsdenominationen«⁷⁰) Marktmechanismen durch, die, besonders in Gestalt der ökumenischen Bewegung, zu marginalen Differenzierungen der Zusatzleistungen religiöser Einrichtungen führen. Eine solche Marktorientierung zeigt sich nicht nur in den Kirchen, sondern auch in

den religiösen Bewegungen, die ursprünglich mit Vorstellungen »alternativer Lebensformen« angetreten waren. Dies gilt für die neuen Religiösen Bewegungen, die, wie Wallis (1984) zeigt, sich mehr und mehr als »world-affirming«, marktmäßig organisierte Bewegungen formieren.⁷¹ Ähnliches ist auch etwa bei der weniger rigide organisierten »Human Potential Movement« bzw. der »New-Age-Bewegung« oder dem modernen Okkultismus zu beobachten.⁷² Doch damit betreten wir genau den Bereich, der von der Unsichtbaren Religion umschrieben wird.

iv. Neue Formen des Religiösen

Bis zu diesem Punkt könnte man den Eindruck gewinnen, als ginge es nur um eine graduelle Verschiebung des sozialen Orts der Religion, etwa als zunehmende Verlagerung der Religion aus den primären Institutionen oder als fortschreitende Befreiung des einzelnen von gesellschaftlichen Determinationen. Ein solcher Eindruck aber wäre trügerisch. Der besondere Reiz des Buches liegt darin, daß es Konturen religiöser Formen vorzeichnet, die erst später erkennbare Formen annahmen. Die Unsichtbare Religion ist der Titel für neue Sozialformen der Religion in einem ausgezeichneten Sinne. Religiöse Funktionen werden zunehmend von nicht-religiösen Strukturen getragen. Dies gilt nicht nur für solche Phänomene wie die »Medienreligiosität« der »elektronischen Kirche«, die dazu neigt, »die ständig zunehmende Privatisierung des christlichen Glaubens zu fördern«,⁷³ oder die von Mynarek (1983) in einer Umfrage erfaßte »neue Form der Religion«, die sich aus ökologischen und mystischen Elementen zusammensetzt und nur bei einem sehr geringen Prozentsatz (2% von 2000 Befragten) ein »vorbehaltloses Ja zu Kirche und Gott«⁷⁴ kennt. Hierzu zählen besonders jene Formen, die Colin Campbell (1971) in seiner »Soziologie des Irreligiösen« und Demerath (1974) als »cultic religion« behandeln.⁷⁵ Nicht nur politische Einstellungen und Protesthandlungen können religiöse Funktionen annehmen, wie schon Voegelin (1938)⁷⁶ und Bellah, bzw. die Diskussion um Zivilreligion⁷⁷ zeigten; auch neue Gemeinschaftsformen und Therapien stellen, wie Demerath betont, solche religiöse Möglichkeiten. Sprondel spricht von einem modernen Abdrängen der Religion in außerkirchliche Bereiche sekundärer Institu-

tionen. Das Beispiel lebensreformerischer Bewegungen zeigt, wie die Privatsphäre eine »Weltfrömmigkeit« bzw. »Heils- und Identitätsrelevanz« gewinnt, indem wesentlich zu dieser Sphäre gehörende Handlungen sakralisiert werden.⁷⁸ Berger hatte – unter Berufung auf Luckmann – die religiösen Funktionen der Psychoanalyse zur Stützung des modernen Individualismus herausgestellt;⁷⁹ in ähnlicher Weise entwickelte Demerath die Parallelen der Therapie-Bewegung zur Unsichtbaren Religion, insbesondere durch ihre Suche nach privatisiertem und persönlichem Sinn;⁸⁰ anhand der Spende haben Lau und Voß auf die »Vergöttlichung des innerweltlichen Subjekts« im Zusammenhang mit dem Verlassen kirchlich gebundener religiöser Vorstellungen hingewiesen.⁸¹ Selbst Hexerei und Astrologie werden, wie Truzzi hervorhebt, mehr als »non-serious, leisure-time element of popular culture, not as spiritual search for cosmic meaning« betrieben.⁸² Ein weiteres Indiz für die diesseitige Unsichtbare Religion ist die Sakralisierung des Körpers. Ganz abgesehen von medizinischen Ideologien spielt hier der Sport und seine identitätsstiftende Funktion eine Rolle. So hat etwa Honer das Bodybuilding als ein ausgegrenztes Sinnsystem rekonstruiert,⁸³ und sogar Aerobic kann religiöse Funktionen übernehmen.⁸⁴

Diese neuen Sozialformen der Religion zeichnen sich vor allen Dingen durch einen *Verlust der Sichtbarkeit* auf verschiedenen Ebenen aus. Unsichtbare Religion ist weder eine »latente Kirche« (P. Tillich) noch eine »ecclesia vera atque invisibilis«. Unsichtbar ist die Religion nicht allein dadurch, daß sie im »Subjektiven« – als etwa im bloß privaten Ritual oder individuellen Gewissen – aufgeht, wie Robertson (1975) vermutet. Die Unsichtbarkeit liegt zum einen im Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion begründet (Prandi 1986). Das äußert sich im Rückzug religiöser Repräsentationen aus dem öffentlichen Leben. (Es ist noch die Frage, ob die im Westen marginalen fundamentalistischen Bewegungen oder die massenmediale Inszenierung der großen Kirchen dem entgegnetreten.)⁸⁵ Luckmann »wollte damit ganz offensichtlich die vergleichsweise geringere Sichtbarkeit sozialer *Objektivierungen* einer neuen Sozialform der Religion andeuten« (Mason 1975, 165). Unsichtbar ist die neue Sozialform der Religion auch, wie Demerath (1969, 203) bemerkt, aus der Sicht der Kirchen und Denomination: »Eine solche neue Religion mag zwar vom Herrgottswinkel aus gesehen unsichtbar sein, aber auf den Straßen, in

Studentenwohnheimen und in den Zentren der Macht ist sie doch sehr sichtbar.« Weder öffentliche Repräsentationen noch für die Allgemeinheit zugängliche Zeremonien; weder allgemein vermittelte religiöse Dogmen noch kollektiv zelebrierte Rituale.

Der Verlust der Sichtbarkeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf den kulturellen Ausdruck der Religion. »Weit davon entfernt, zur bloß individuellen Angelegenheit zu werden, tritt Religion nun in einem ganzen Rattenschwanz sekundärer Institutionen auf; diese spielen im Leben des einzelnen jedoch eine Rolle, die etwa der Mitgliedschaft im Tennisklub entspricht« (Mason 1975). Die neue Sozialform der Religion ist strukturell dadurch gekennzeichnet, daß sie sich von den primären auf sekundäre Institutionen verlagert. Diese strukturelle Verlagerung kommt erst in jüngerer Zeit wieder in den Blick.

Als Rigby und Turner Anfang der 70er Jahre die Findhorn-Kommune, ein Hort der noch jungen »New Age-Bewegung«, untersuchten, erkannten sie darin ein Musterbeispiel der Unsichtbaren Religion. Sie meinten damit nicht nur die eigenartige Mischung unterschiedlicher Weltanschauungen; sie betonten vor allen Dingen den geringen Grad der Institutionalisierung dieses »Cults«. Wenn sie zur Bezeichnung dieser Sozialform den Begriff »Cult« verwenden, so reihen sie sich in eine hierzulande wenige bekannte Forschungstradition ein, die mit Troeltschs »mystischen Gemeinschaften« einsetzt.⁸⁶ Troeltsch, der die individualistischen »mystischen Gemeinschaften« schon für das Mittelalter nachgewiesen und ihr Aufblühen für das 20. Jahrhundert vorausgesagt hatte, kann als einer der sträflich übersehenen Vorläufer einer Theorie der Unsichtbaren Religion gelten.

Der Mystizismus nämlich wurde, unter dem Titel »Cult«, von Howard Becker in die angelsächsische Religionssoziologie zur Charakterisierung neuer religiöser Bewegungen eingeführt. Sowohl der moderne Spiritismus, die Theosophie, der moderne Okkultismus (z. B. die »Ufologie«) und die sogenannten »Jugendsekten« oder »Neuen Religiösen Bewegungen« nahmen die Form kleiner, gemeinschaftlich organisierter »Kulte« an. Im Mittelpunkt steht die persönliche Erfahrbarkeit der Transzendenz zu persönlichen Zwecken, »the invocation, or manipulation, of occult forces or powers for personal ends« (Wallis 1984, 102).

Waren es in den 60er und 70er Jahren insbesondere die »Jugendsekten« und »Neuen Religiösen Bewegungen«, die einen markt-

gängigen Synkretismus mit neuen Gemeinschaftsformen verbanden, so erweisen sich schließlich insbesondere »spirituelle«, »neognostische« und »esoterische« Bewegungen als durchsetzungsfähig. Diese Bewegungen nun verlängern die Tendenzen zur Unsichtbaren Religion, die oben aufgeführt wurden.⁸⁷ Sie finden ihren geradezu mustergültigen Ausdruck in den neueren religiösen und quasi-religiösen, »esoterischen«, »okkultistischen« oder mystischen Bewegungen. Es ist der vom Konsumenten »zusammengestückelte« Heilige Kosmos, zu dem der einzelne unmittelbar – und so »unsichtbar« – Zugriff hat.

Die »Neognosis« ist in gewisser Weise der deutlichste Ausdruck einer Sakralisierung des Ich, das nun – kraft verborgener Energien – die Einheit mit Natur und Kosmos erlangen kann. Die verschiedenen Elemente der Neognosis: das Bewußtsein kosmischer Einheit, die Vorstellung eines »höheren Ich«, die Ganzheitlichkeit, die Unbegrenztheit menschlicher Fähigkeiten, die Reinkarnation und Evolution und die Transformation durch Gnosis, stehen allesamt für eine neue, »postmoderne« Form der Religion.⁸⁸ Diese ist keineswegs geschlossen, sie ist auch nach außen gegen weltliche Ideologien, gegen eine »Neue Wissenschaft«, eine »ganzheitlich-ökologische Weltanschauung« usw. offen.⁸⁹ Neue Religionen und New Age erscheinen nur dann als Beispiele eines Gegentrends der Wiederverzauberung, wenn die Verlagerung des Religiösen als Säkularisierung verstanden wird. Setzt man dagegen diese Verlagerung als durchgängige Tendenz an, so setzen sie den Weg zu einer Unsichtbaren Religion recht geradlinig fort.⁹⁰ Sie verstärken die Subjektivierung der Religion, d. h. eine Verinnerlichung; die Individualisierung, d. h. die Entfernung vom öffentlichen Ritual, und die Vermarktung, die Religion an ihrem privaten Nutzen bemißt.⁹¹ New Age und der Okkultismus bieten die passende Vorlage für eine privatistische Bewältigung der Transzendenzen im Alltag, der, wie Stenger (1989) zu zeigen versucht, durch Sakralisierung und »Verzauberung« selbst zum »okkulten Alltag« wird.⁹²

Auch strukturell erweisen sich die »Kulte« als Musterbeispiel einer Unsichtbaren Religion:

»Seit einigen Jahren gibt es im außerkirchlichen religiösen Leben in der Bundesrepublik eine Veränderung. Während in den sechziger und vor allem in den siebziger Jahren »neue Religionen« – in der Öffentlichkeit Jugendreligionen, Jugendsekten, bisweilen

auch Psycho-Kulte oder destruktive Kulte genannt – mit ihren kleinen, aber relativ konstanten und meist auch wohlorganisierten Mitgliedschaften manche Kirchenvertreter und Politiker in Furcht und Schrecken zu versetzen schienen, ist seit Beginn der achtziger Jahre ein verstärktes Auftreten einzelner kultischer Veranstaltungen mit wechselnden Teilnehmern ohne organisatorischen oder mit allenfalls losem Zusammenhang zu verzeichnen. Die Gurus und Schamanen, Heiler, religiösen und spirituellen Therapeuten, Magier, oder wie sich die Organisationen und Kultführer auch nennen mögen (...) finden eine zahlreiche und zum großen Teil auch zahlungskräftige Kundschaft« (Zinser 1988, 274).

Nach dem Muster dezentraler Netzwerke bildete sich ein »kultisches Milieu« aus, das aus einer Großzahl privatwirtschaftlich organisierter magischer, religiöser und weltanschaulicher Gruppierungen besteht, die nur sehr lose verbunden sind.⁹³ Dies geht sogar soweit, daß Teile der Klientele in die Nähe des Idealtyps des privatisch-religiösen »Suchenden« geraten: »Der typisch okkult Suchende wird vielleicht ein Rosenkreuzer gewesen sein, der dann Mitglied von Mankind United und darauf Theosoph wurde, bis er schließlich zu vier, fünf kleineren Kulturen wechselte.«⁹⁴

Die Religion verliert jedoch noch aus einem weiteren Grund ihre Sichtbarkeit: In dem Maße, wie sie sich »privater« Themen annimmt und wie sie zugleich die herkömmliche Form religiöser Organisation aufgibt, ist sie weder inhaltlich noch strukturell als Religion überhaupt mehr erkennbar. Dies gilt nicht nur für den neuen Okkultismus, der Organisationsformen annimmt, die einmal Sekten, ein anderes Mal wissenschaftlichen Instituten oder privatwirtschaftlichen Betrieben ähneln können. Die Ganzheitlichkeit erstreckt sich in die verschiedensten kulturellen Bereiche (Medizin, Wissenschaft, Technik usw.) hinein und durchsetzt sie mit den Sinnfragen von »letzter Bedeutung«. Diese Durchmischung geht, wie Demerath (1969) zeigt, sogar soweit, daß ausdrücklich atheistische Vereinigungen ihrerseits Ähnlichkeiten zu religiösen Organisationen aufweisen.

In der »Unsichtbaren Religion« wurde mit der Ankunft neuer »Topoi« – als Kristallisationspunkte der Probleme letzter Bedeutungen – vor allem auf die Sakralisierung des Individuums bzw. der individuellen Autonomie hingewiesen. So kann der Verlust der Sichtbarkeit der Religion – als gesellschaftliche Struktur, wie

als kultureller Inhalt – dazu führen, daß die persönliche Identität zur letzten Instanz der Organisation des Religiösen wird. Die individuelle Religiosität wird immer unabhängiger von den angebotenen »offiziellen« Modellen der Sinndeutung. Das Individuum bildet eigene »Sinnwelten« aus, quasi private Deutungen des eigenen Lebens, Handelns und der eigenen Wirklichkeit.⁹⁵ In der Biographieforschung wird diese Entwicklung unter dem Begriff der Individualisierung zusammengefaßt. Die fortschreitende strukturelle Differenzierung und sinnhafte Entleerung der institutionellen Kontexte des Handelns macht das Individuum selbst zur Institution, das sich in Form der Biographisierung dauerhaften Sinn verleiht.⁹⁶ Den Stoff für diese Konstruktionen bezieht es natürlich aus den existierenden Angeboten, die ihm auf dem Markt zugänglich sind und die er zu einem regelrechten »Fleckerlteppich« zusammenfügt.⁹⁷ Das muß jedoch nicht bedeuten, daß hier »Privatreligionen« entstehen. Zum einen können die verschiedensten diesseitigen Inhalte und Tätigkeiten eine religiöse Funktion übernehmen. Und zum anderen kann dies zu eigenen Formen der Vergesellschaftung führen. Am Horizont erscheint hier zweifellos eine anomische Gesellschaft der Gehlenschen Posthistorie, deren wesentlichste Integrationsform die gesellschaftliche Konstruktion persönlicher Identitäten in sich wandelnden Gemeinschaften ist.⁹⁸

Die Tatsache, daß die neuen Formen der Religion sich scheinbar als durchsetzungsfähig erweisen und daß das Problem »proteischer Identitäten« – heute im Zeichen der »Postmoderne« – an Aktualität nichts verloren hat, begründet die Annahme, daß wir es heute nicht mit einer Epochenwende zu tun haben, sondern den Ausbau dessen beobachten können, was sich bereits in den 60er Jahren abzeichnete: die Unsichtbare Religion.

Anmerkungen

- 1 Bislang ist das Buch in deutscher, englischer, italienischer, spanischer und japanischer Sprache erschienen. Einzelne Kapitel und daraus entwickelte Aufsätze sind ins Niederländische, Slowenische und Norwegische übersetzt worden.
- 2 Vgl. Th. Luckmann, Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: D. Goldschmidt, F. Greiner,

- H. Schelsky (Hrsg.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart 1960.
- 3 Th. Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie* (Sammelbesprechung), in: *KZfSS* 12 (1960), 315 ff. Vgl. dazu K.-F. Daiber, Einleitung, in: ders. und Th. Luckmann (Hrsg.), 1983, 14.
 - 4 Rezensionen dazu in den *Frankfurter Heften* XIX/7 (1964), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 2 (1964), *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 49 (1965) usw. Vgl. E. Rossanna und C. Sartori (1973).
 - 5 Vgl. M. Marty, *Review of The Invisible Religion* by Th. Luckmann, *Christian Security* 84 (März 1967), 346; Th. F. Hoult, *Review of The Invisible Religion* by Th. Luckmann, *Social Forces* 46 (1967), 302 f.
 - 6 P. L. Berger und Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, in: *IJRS* 2 (1966).
 - 7 New York/Garden City 1967; engl.: *The Social Reality of Religion*, London 1969; dtsh.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973.
 - 8 K. Dobbelaere, *CISR, An Alternative Approach to Sociology of Religion in Europe: ACSS and CISR Compared*, in: *Sociological Analysis* 1989, 50:4, 377-387.
 - 9 Man möge dem Übersetzer zugute halten, daß er die Arbeit nebenher und ohne jede finanzielle Unterstützung erledigte. Dankenswerterweise wurde er von Heidi Hoyer mann, Susann Wach und – völlig selbstlos – Beatrice Rehmann unterstützt.
 - 10 Die englische Fassung widmete der anthropologischen Funktion der Religion ein eigenes Kapitel; neu hinzugefügt wurde das Kapitel über moderne religiöse Themen.
 - 11 Vgl. V. Drexsen, *Ausgewählte Ergänzungsbibliographie zur gegenwärtigen Theoriebildung in der deutschsprachigen Religionssoziologie*, in: K.-F. Daiber und Th. Luckmann (Hrsg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschsprachigen Soziologie*, München 1983, 225 ff., bes. S. 235 ff.
 - 12 Die Mißachtung dieser Form führte zu einigen Mißverständnissen in der Rezeption. Zum Essay vgl. H. Bude, *Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse*, in: *KZfSS* 3 (1989).
 - 13 O. Marquard nennt sie »eine Art von religionsphänomenologischem Minimalfunktionalismus«. Vgl. ders. (1985), 42.
 - 14 Dies führt sogar dazu, eine Definition der Religion überhaupt zu vermeiden. Vgl. K. Gabriel, *Religionssoziologie als Soziologie des Christentums*, in: K.-F. Daiber und Th. Luckmann (Hrsg.), op. cit. 1983, 185.
 - 15 Vgl. M. C. Mason (1975), 106, und G. Dux, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* VIII, 7-67. Liest man allerdings die *Unsichtbare Religion* genauer (bes. Ende Kap. III), so zeigt sich, daß diese anthropologische Defini-

- tion der Religion lediglich eine Seite der Luckmannschen Konzeption der Religion ist, an deren Seite die Theorie der Sozialformen der Religion sowie des »Heiligen Kosmos« gestellt werden muß.
- 16 P. L. Berger (1974).
 - 17 Vgl. dazu Th. Luckmann, *Theories of Religion and Social Change*, in: *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977), 1-28.
 - 18 Vgl. dazu z. B. Kanon und Konversion, in: A. und J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 38-46.
 - 19 Eine erste Fassung findet sich in A. Schütz und Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* Bd. 2, Frankfurt 1984, Kap. vii. (Dazu auch das »Dritte Notizbuch aus Seelisberg« von A. Schütz, 303 ff.)
 - 20 Zur kognitiven Verkürzung vgl. M. N. Ebertz und F. Schultheis, Einleitung: *Populare Religiosität*, in: dies. (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität in 14 Ländern*, München 1986.
 - 21 Vgl. dazu A. Schütz und Th. Luckmann. *Strukturen der Lebenswelt* Bd. 1, Frankfurt 1979, Kap. IIIA.
 - 22 Ich möchte hier nur auf die Arbeit von Ulmer verweisen, der »Konversionserzählungen« zum Gegenstand macht; B. Ulmer, *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17/1 (1988), 19-33. Formen der magischen Erfahrung wurden von Knoblauch untersucht: H. Knoblauch, *Unsichtbare Strahlenwelt. Pendel, Wünschelrute, Radiästhesie – Magie in der modernen Gesellschaft*, Dissertation Konstanz 1988.
 - 23 Vgl. Alfred Schütz und Thomas Luckmann, op. cit. (1979), 48 ff. Vgl. dazu vor allem Schützens »Viertes Notizbuch aus Minnewaska-New York«, in: A. Schütz und Th. Luckmann (1984), 343 ff.
 - 24 Anstöße dazu gibt die Forschung zu »altered states of consciousness«. Vgl. dazu z. B. E. E. Bourguignon (Hrsg.), *Religion. Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbia 1973; H. Cancik (Hrsg.), *Rausch-Ekstase-Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1978; A. Dietrich, *Ätiologie veränderter Bewußtseinszustände*, Stuttgart 1985; R. Fischer, *A Cartography of the Ecstatic and Meditative States*, in: *Science* 174 (1971), 897-904; M. Greeley, *The Sociology of the Paranormal*, Beverly Hills 1975; D. Hay und A. Morrish, *Report of Ecstatic, Paranormal and Religious Experience in Great Britain and the U.S.A.: A Comparison of Trends*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1978), Nr. 3.
 - 25 Vgl. dazu schon A. Schütz, *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft*, in: *Gesammelte Aufsätze* Bd. 1, Den Haag 1971, 237 ff.
 - 26 R. S. Stark und W. S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985. Sie unterscheiden kleine, alltägliche Probleme lösende magische Praktiken von Ritualen,

die umfassende Lebensprobleme behandeln, und schließlich von den großen »jenseitigen« und die Biographie des einzelnen übersteigenden Entwürfen, wobei diese Transzendenzstufen mit einer Tauschtheorie verbunden werden.

- 27 Vgl. dazu besonders E. E. Lau, *Interaktion und Institution. Zur Theorie der Institution und der Institutionalisierung aus der Perspektive einer verstehend-interaktionistischen Soziologie*, Berlin 1978.
- 28 Das hat Luckmann selbst zu zeigen versucht. Vgl. Th. Luckmann, *Über die Grenzen der Sozialwelt*, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980, 56-92.
- 29 C. Y. Glock und T. Piazza (1983) unternahmen eine explorative Untersuchung zu Bergers und Luckmanns Konzept der reality structure, die der Weltansicht sehr nahekommt. Sie unterschieden dabei Typen von Weltauffassungen, nämlich individualistische, übernatürliche, kulturelle, umweltorientierte und verschwörungstheoretische.
- 30 Dies wurde ausgeführt in: Th. Luckmann, *Gelebte Zeiten – und deren Überschneidungen im Tages- und Lebenslauf*, in: R. Herzog und R. Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Poetik und Hermeneutik XII*, München 1987.
- 31 *Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem*, in: Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 133.
- 32 J. Hach, *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*. Heidelberg 1980.
- 33 Th. Luckmann (1986) op. cit., 31-39.
- 34 J. Hach (1980) op. cit., 38. Luckmann hatte den Begriff der »church-centered religiosity« schon in seiner Dissertation geprägt: Wenn Religiosität das Insgesamt religiösen Sinns umfaßt, dann ist Kirchlichkeit die spezifisch institutionelle Kristallisation der Religion in der westlichen Gesellschaft ein institutionalisiertes System religiösen Handelns, religiöser Sprache und religiöser Symbole. »Church-centered religiosity« ist das sozialpsychologische Korrelat dieses Komplexes im Individuum.
- 35 Vgl. F. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin 1986. Das Modell weist im großen und ganzen Ähnlichkeiten zu Bellahs Entwurf auf, obwohl Luckmann alle evolutionistischen Anklänge zu vermeiden sucht. Vgl. R. N. Bellah, *Religious Evolution*, in: *American Sociological Review* 29 (1964).
- 36 K. Koracevic (1988) bemerkt, daß einmal drei, ein anderes Mal vier Typen unterschieden werden.
- 37 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1977.
- 38 Th. Luckmann, *Säkularisierung – ein moderner Mythos*, in: Luckmann (1980) op. cit., 102.
- 39 P. Berger, *Noise of Solemn Assemblies*, *Kirche ohne Auftrag*.
- 40 P. L. Berger und Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, (1966), 81.

- 41 J. Matthes (1969, 143) sieht dagegen in der Pluralisierung a) die Subjektivierung der Bedeutungsgehalte und b) eine Sekundär-Institutionalisierung ihrer gesellschaftlichen Formen. Matthes folgt darin der Auffassung, die Berger und Luckmann 1966 formulierten. *Secularization and Pluralism*, in: *International Yearbook for Sociology of Religion* 11 (1967). »The definition of personal identity becomes irrelevant to the primary social institutions.« M. C. Mason (1975a), 11.
- 42 Th. Luckmann, op. cit. (1986), 37 f.
- 43 Vgl. I. Mörth (1978, bes. 89-92). H. Meyer, *Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation*. Frankfurt/Main 1988.
- 44 Vgl. A. Kreier, *Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion*, Frankfurt/Main 1986.
- 45 Dies gilt z. B. für M. Schibilsky, der in einer empirischen Untersuchung privatisierte Religion ein »subjektives Sinnsystem ohne interkommunikative Übertragbarkeit« nennt. *Religiöse Erfahrung und Interaktion*, Stuttgart 1976, 113.
- 46 Vgl. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1982. Eine entsprechende Interpretation der Luckmannschen Privatisierungsthese nahm B. Wallisch-Prinz vor: *Religionssoziologie. Eine Einführung*, Stuttgart 1977.
- 47 G. Lenski, nach V. Drehsen (1975).
- 48 Die Bedeutung des Konkreten im Gebiet des Geistigen, in: K. Mannheim. *Wissenssoziologie*, Neuwied 1970.
- 49 Ein gutes Beispiel dafür bieten die Sammelbände von W. Fischer und W. Marhold (1978) und von K.-F. Daiber und Th. Luckmann (1983).
- 50 P. Bourdieu, *Sociologie de la croyance et croyances de sociologie*, in: *Archives des Sciences Sociales de la Religion* 63 (1987).
- 51 F.-X. Kaufmann, *Nutzen und Vergeblichkeit empirischer Forschung in der Religionssoziologie*, in: *Loccumer Protokolle* 8/84, 175-195.
- 52 Vgl. z. B. G. Kehrer, *Das religiöse Bewußtsein der Industriearbeiter. Eine empirische Untersuchung*, München 1967. P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien, Freiburg, Basel 1969. K.-F. Daiber, *Religiöse Orientierungen und Kirchenmitgliedschaft in der BRD*, in: F.-X. Kaufmann und B. Schäfers (Hrsg.), *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde SH 5* (1988), Opladen 1988, 61-74. Das Fehlen dieser langfristigen Perspektive zeigt sich noch bei G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, der die »private Organisation der Religion« als bloße Zukunftsszenario« auszeichnet und zugleich »zahlreiche Dimensionen nichtinstitutionalisierter Orientierungen und Erlebnisweisen«, »vom Ergriffensein bis zur Suche nach neuen religiösen Erfahrungen, von der Kosmologie bis

hin zum Ordnungsgefüge der Gesellschaft und der Theorien über die Kommensurabilität von Moral und persönlichem Schicksal« (S. 191) konstatiert.

- 53 Daiber, *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Acts of the CISR, Genf 1988. Der christliche Glaube, so erläutert K.-F. Daiber darin (*Religious Orientation and Church membership*, 191-200), werde nur noch von einer Minderheit, etwa 30% vertreten.
- 54 G. Kehrer, *Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung*, in: G. Baadte und A. A. Rauscher (Hrsg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz 1988, 9-24.
- 55 Vgl. R. Köcher, *Wandel des religiösen Bewußtseins in der BRD*, in: *Gegenwartskunde SH 5* (1988), 145-158. Sie stellt fest, daß religiöse Überzeugungen mehr und mehr zum Bestandteil der Intimsphäre und zur Privatsache werden, obwohl sie sich zuvor stark gegen »Individualisierungsthesen« gewendet hatte.
- 56 F. Fürstenberg, *Der Trend zur Sozialreligion*, in: B. G. Gemper (Hrsg.), *Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung*, Siegen 1982, 271-284.
- 57 D. Hervieu-Lèger, *Faut-il définir la religion? Questions préalable à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, in: *Archives de Sciences des Religions* 63/1 (1987), 11-30.
- 58 R. Meyer, *Konformität und Autonomie. Werte und Wertordnungen in der Schweizer Bevölkerung*, Bern 1984, 154.
- 59 M. A. Thung, *Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der Niederlande*, in: *Loccumer Protokolle* 8/84, 57-95.
- 60 H. Meulemann, *Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der B.R.D.*, in: *Loccumer Protokolle* 8/84, 97-113, 102.
- 61 W. C. Roof, *Concepts and Indicators of Religious Commitment. A Critical Review*, in: R. Wuthnow (Hrsg.), *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, New York 1979.
- 62 S. Burgalassi, *Le christianità nascoste*. Bologna 1970; G. Scarvaglieri, *La religione in una società di trasformazione*, Lucca 1978.
- 63 A. Nesti, *La fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*, Rom 1982, 207.
- 64 H. Meulemann op. cit. (1984) sieht zwar eine »neue immanente Weltauffassung« im Entstehen, bemerkt aber, daß sie allerdings keine innere Geschlossenheit aufweise.
- 65 B. Ulmer op. cit. (1988). Vgl. auch M. Schibilsky, *Konstitutionsbedingungen religiöser Kompetenz*, in: W. Fischer und W. Marhold (1978), 73-100.
- 66 Vgl. C. Calvaruso und S. Abbruzese, *Indagine sui valori in Italia. Dai postmaterilismi alla ricerca di senso*, Turin 1985.
- 67 R. Cipriani, »Diffused Religion« and New Values in Italy, in: J. A. Beckford und Th. Luckmann (Hrsg.), (1989), 24-48. Zuvor schon in

- Roberto Cipriani, *Religione e politica. Il caso italiano: La religione diffusa*, in: *Studi di Sociologia* 21,3 (1983).
- 68 Vgl. auch D. Bell, *Religion in the Sixties*, *Social Research* 38 (1971), 447-497.
- 69 R. Hummel, *Kult statt Kirche*, in G. Baadte und A. Rauscher (Hrsg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz 1988, 43-61.
- 70 P. L. Berger, *Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1.
- 71 R. Wallis, *The Elementary Forms of New Religious Life*, London 1984.
- 72 Vgl. R. Wallis, *Betwixt Therapy an Salvation. The Changing Form of the Human Potential Movement*, in: R. K. Jores (Hrsg.), *Sickness and Sectarianism*, Aldershot 1985, 23-51.
- 73 Vgl. H. Schwarz, *Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität*, in: K. M. Kodalle, *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluß der Religion*, Frankfurt/Main 1988, 87-99. Daß diese Fernsehreligion mit einer Senkung der Transzendenz zur »Secular salvation« zusammenhängt, versucht S. M. Hoover zu zeigen, in: *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church*, Newbury Park 1988.
- 74 H. Mynarek, *Religiös ohne Gott? Neue Religiosität in Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation*, Düsseldorf 1983, 19.
- 75 N. J. Demerath III, *A Tottering Transcendence: Civil vs. Cultic Aspects of the Sacred*, Indianapolis u. New York 1974; C. Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London 1971.
- 76 E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938.
- 77 Vgl. W. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987.
- 78 W. M. Sprondel, *Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest. Der lebensreformerische Vegetarismus*, in: F. Neidhart, R. Lepsius u. J. Weiß (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft* (SB 27 d. KZfSS), Opladen 1986.
- 79 P. L. Berger, *Sociology and Psychoanalysis*, in: *Social Research* 32,1 (1965), 26-41.
- 80 N. J. Demerath III, *op. cit.* 1974, 35 f.
- 81 T. Lau und A. Voß, *Die Spende – Eine Odyssee im religiösen Kosmos*, in: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Kultur und Alltag*, SB 6, *Soziale Welt*, Göttingen 1988. K.-W. Bühler, *Der Warenhimmel auf Erden. Trivialreligion im Konsum-Zeitalter*, Wuppertal 1973.
- 82 M. Truzzi, *The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch*, in: *Sociological Quarterly* 13 (1972), 16-36.
- 83 A. Honer, *Beschreibung einer Lebens-Welt. Zur Empirie des Bodybuilding*. *ZfS* 14. Jg. 2/1985, 155-169; *Bodybuilding als Sinnsystem*.

- Elemente, Aspekte und Strukturen, in: Sportwissenschaft 15. Jg., 2/ 1985, 155-169.
- 84 C. und B. Edgely, R. Turner, The Rhetorics of Aerobics: Physical Fitness as Religion, in: Free Inquiry in Creative Sociology Vol 10, 2/ 1982.
- 85 Deren Einordnung bedürfte noch eingehender Untersuchungen insbesondere der vernachlässigten Vorstellungen Voegelins (auf den sich Luckmann mehrfach bezieht) über »gnostische« Bewegungen und »politische Religionen«.
- 86 Auf diese Parallele weist vor allem Demerath III (1974) op. cit. hin.
- 87 Vgl. D. Hervieu-Leger (1987); H. Knoblauch (1989), beide op. cit. Luckmann selbst formuliert dies in »The New and the Old in Religion«, (Contribution to the Symposium on Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society, University of Chicago, April 5-8, 1989).
- 88 Vgl. T. Peters, Post-Modern Religion, in: Up-date 8,1 (1984), 16-30.
- 89 C. Campbell, Some Comments on the New Religious Movements: The New Spirituality and Post-Industrial Society, in: E. Barker (Hrsg.), New Religious Movements, New York 1982, 232-242.
- 90 Vgl. H. Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter, in: KZfSS 3 (1989), 504-525.
- 91 Vgl. R. Wallis, New Religions and the Potential for World-Re-Enchantment: Religion as a Way of Life, Preference and Commodity, in: CISR, 87-98.
- 92 H. Stenger, Der »okkulte Alltag«. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des »New Age«, in: ZfS 2 (1989), 119-135.
- 93 D. Jorgensen, The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu, in: Urban Life, 4, 1982, 383-407.
- 94 T. Buckner, The Flying Saucerians: An Open Door Cult, in: M. Truzzi (Hrsg.), Sociology of everyday Life, Englewood Cliffs 1968.
- 95 C. Hennig identifiziert sehr anschaulich den »romantischen Individualismus« als ein tragendes Motiv dieser Privatisierungstendenz, in: Die Entfremdung der Seele. Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen, Frankfurt/Main 1989.
- 96 M. Kohli, Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente, in: KZfSS 37 (1985), 1-29.
- 97 Vgl. R. Hitzler, Der »begeisterte« Körper. Zur persönlichen Identität von Schamanen, in: Unter dem Pflaster liegt der Strand 11 (1982), 53-73; ders. Proteische Praxis: Eine Alternative zur Suche nach dem »Selbst?«, in: K. Adam (Hrsg.), Kreativität und Leistung – Wege und Irrwege der Selbstverwirklichung, Köln 1986, 213-215.; ders. und A. Honer, Reparatur und Repräsentation. Zur Inszenierung des Alltags durch Do-It-Yourself, in: H.-G. Soeffner (Hrsg.), Kultur und Alltag (SB 6 Soziale Welt). Göttingen 1988, 267-283.

98 W. Pannenberg übersieht genau diesen Aspekt in seiner Kritik an Luckmann. Vgl. *Eschatologie und Sinnerfahrung*, in: *Kerygma und Dogma*, 1 (1973), 39-52. Für einen theoretischen Entwurf solcher Identitäten vgl. M. Maffesoli, *Le temps des tributs*, Paris 1988.