

Anna Daniel & Frank Hillebrandt

Von „religiösen Vergemeinschaftungen“ zu „spirituellen Erfahrungen“ – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses*

Keywords: Sociology of Religion, definition of religion, religious experience, individual Religion, Spirituality.

Schlüsselwörter: Religionssoziologischer Diskurs, Religionsbegriff, religiöse Erfahrung, individuelle Religion, Spiritualität.

Dem Begriff der Religion ist wissenschaftlich nicht leicht beizukommen. Dies zeigt sich nicht nur an der Fülle der Versuche einer Definition aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch in dem nicht selten vorgetragenen Vorschlag, von einer Definition Abstand zu nehmen, um so allen Verfänglichkeiten zu entgehen, die offenbar im Begriff der Religion stecken (vgl. etwa Tenbruck 1993; Derrida 2001; Latour 2011). In den dennoch vorgenommenen Definitionsversuchen lässt sich eine Vielfalt an Sinngehalten identifizieren. Dabei werden nicht selten essentialistische, existenziale und anthropologische Grundkonstanten theoretisch konstruiert, um auf diese Weise dem Wesentlichen der Religion, ihrer speziellen Qualität Ausdruck zu verschaffen.¹ Andere wollen essentialistische Begriffsfassungen vermeiden und schlagen stattdessen einen formalen Begriff vor (vgl. etwa Luhmann 1982; 1989; 2002). Dieser Begriff muss sich dann aber an einer theoretischen Form orientieren, die wiederum nicht so leicht zu finden ist.

Möchte man sich mit der Begriffsgeschichte des religionssoziologischen Diskurses befassen, ist es zunächst von zentraler Bedeutung, festzuhalten, dass der vielschichtige Terminus Religion in seiner uns vertrauten Bedeutung zur Bezeichnung einer allgemeinen Sphäre der Lebenswirklichkeit von Menschen erstaunlicherweise ein sehr junger Begriff ist. Deshalb bezeichnet er, wie man angesichts seiner selbstverständlichen, oft unreflektierten Verwendung im alltäglichen sowie im wissenschaftlichen Diskurs vermuten

* Unser Dank gilt zwei anonymen Gutachten und der Redaktion für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags.

¹ vgl. etwa Luckmann 1991; 2002; Matter 2007; Knoblauch 1991; 1999; 2004; 2006; 2009.

könnte, nichts Zeitloses oder Substanzielles. Vielmehr gilt: „Ein abstrakter und universal gemeinter Begriff von ‘Religion’ ist ein Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter Intellektueller des 19ten Jahrhunderts.“ (Osterhammel 2009: 1241) Franka Schäfer und Hanns Wienold (2012) haben außerdem aufgezeigt, wie eng die Begriffsgeschichte mit der Kolonialgeschichte verknüpft ist. Der Begriff Religion wird erst jetzt zur Bezeichnung von Glaubensformen verwendet. Er ist also ein Produkt, eine Konstruktion des geisteswissenschaftlichen Diskurses, das zunächst einmal keine Entsprechung in der Praxis haben muss. Sicher ist nur, dass er eine immense Wirkung im sozial- und geisteswissenschaftlichen Diskurs entfaltet. Ganz in diesem Sinne spricht Christopher A. Bayly (vgl. 2008: 405) von einem Aufschwung der Religion neuen Stils im 19ten Jahrhundert. Es ereignet sich nach Friedrich Tenbruck „eine tiefe Veränderung des religiösen Bewusstseins, das mit diesem Begriff [der Religion] auf eine neue Ebene trat“ (Tenbruck 1993: 41). Der in dieser Zeit verwendete Religionsbegriff setzt, wie Osterhammel (vgl. 2009: 1241f) weiter ausführt, *erstens* die Existenz eines zentralen heiligen Textes oder eines Textkanons, *zweitens* das Moment der Exklusivität der religiösen Loyalität und der Selbstidentifizierung mit einer Religion, *drittens* die Trennung der Religion von anderen Sphären sowie *viertens* eine Objektivierung des „religiösen Charismas“ voraus.

Angesichts dieser Ausgangslage und nur deshalb stellen sich dem religionssoziologischen Diskurs, der am Ende des 19ten Jahrhunderts um die neue Kategorie entsteht und wesentlich dazu beiträgt, den wissenschaftlichen Religionsbegriff zu konturieren, die folgenden, grundlegenden Fragen, die in ihm tradiert werden: Wie kann das Religiöse als spezifische Form der Sozialität gefasst werden? Wie lassen sich religiöse Formen der Sozialität – also religiöse Praktiken, Kommunikationseinheiten oder Handlungen – von anderen Formen der Sozialität sachlich unterscheiden? Was zeichnet religiöse Formen der Sozialität gegenüber einer ökonomischen, wissenschaftlichen oder politischen Form der Sozialität aus? Was ist die besondere Qualität des Religiösen und wie lässt sich diese soziologisch fassen? Welche Funktion und Bedeutung hat die Religion (noch) für die Gesellschaft (Säkularisierungsdebatte)?

Für uns sind diese Fragen nur dann sinnvoll zu diskutieren, wenn man sich zunächst der diskursanalytischen Frage zuwendet, ob ein genuin soziologischer Religionsbegriff überhaupt gefunden werden kann oder ob alle, also auch soziologische Definitionsversuche, letztlich auf philosophische, anthropologische, theologische und vor allem religiöse (christliche) Begriffsfassungen zurückgreifen müssen, um das Religiöse verstehbar zu machen, um also dessen besondere Qualität bestimmen zu können. Notwendig ist dieser

diskursanalytische Zugang schon deshalb, weil der Begriff im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs mehr oder weniger vorausgesetzt wird – die Religion erscheint der Soziologie nach der oft leichtfertig postulierten „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2007) nicht selten als selbstverständlicher Bestandteil der „modernen“ Gesellschaft –, ohne dabei zu sehen, dass dies zu Engführungen und Verkürzungen der soziologischen Argumentation führen kann. Deshalb werden wir im Folgenden mit Hilfe einer Genealogie des religionssoziologischen Diskurses wichtige Thematisierungsformen der Religion durch die Soziologie identifizieren. In dieser diskursanalytischen Studie kommt es uns vor allem darauf an, den nachhaltigen diskursiven Bruch, der sich in der Fassung des Religionsbegriffs in den 1960er Jahren in der Soziologie ereignet hat, in seinen Konsequenzen für das gegenwärtige Religionsverständnis der Soziologie zu diskutieren.² Dazu gehen wir zunächst kurz auf die klassischen Thematisierungsformen von Religion in der Soziologie ein, indem wir das Religionsverständnis von Émile Durkheim und Max Weber, wichtige Ideengeber der ersten Religionssoziologie, nachzeichnen (1). Auf dieser Grundlage untersuchen wir den Wandel im soziologischen Religionsverständnis in den 1960er Jahren und diskutieren dessen Folgen für den gegenwärtigen Religionsbegriff der Soziologie (2). Daran anschließend sehen wir uns gut gerüstet, einige Konsequenzen unserer diskursanalytischen Studie für die Fassung eines soziologischen Religionsbegriffs kursorisch aufzuzeigen, wobei wir hier ein praxistheoretisches Religionsverständnis im Blick haben, das diskursanalytisch reflektiert ist (3).

1. Klassische Denkformen der Religionssoziologie

Die Klassiker der Religionssoziologie, vor allem Max Weber und Émile Durkheim³, hatten bereits die Notwendigkeit gesehen, Religion soziologisch gehaltvoll zu definieren, um daraus soziologische Forschungen zur

-
- 2 Wir konzentrieren uns hierbei auf die theoretische Diskussion, wie sie insbesondere im deutschsprachigen Raum über die Konzeption eines Religionsbegriffs geführt wurde. Eine Auseinandersetzung mit empirischen Arbeiten, die Religionen in globaler Hinsicht besonders in Bezug auf Migration und Bildung religiöser Gemeinschaften in der Diaspora in den Blick nehmen, wird von Hanns Wienold in diesem Heft vorgenommen (S. 148ff).
- 3 Wir werden uns bei der Untersuchung der Klassiker der Religionssoziologie auf Durkheim und Weber beschränken, da wir sie als exemplarische Theoretiker sehen. Jede andere Vorgehensweise würde den Anmerkungsapparat des Textes sprengen und weit über das hinausweisen, was wir in unserer Abhandlung verdeutlichen wollen. Die Sekundärliteratur zu den Anfängen der Religionssoziologie ist so vielfältig, dass wir uns auch hier eine Auflistung sparen. Wir weisen nur auf den sehr instruktiven Vergleich der Ursprünge des Durkheim'schen und Weber'schen Religionsverständnisses durch Hartmann Tyrell (2008) hin, der die Entstehung beider Religionssoziologien auf die in Frankreich und

Entwicklung und Manifestation des Religiösen in der Gegenwartsgesellschaft abzuleiten. Wenn nun aber Weber religiöses Handeln als „wesentlich diesseitig ausgerichtet“ (Weber 1980: 245) definiert oder Durkheim feststellt, das Religiöse sei deshalb in jeder Gesellschaft vorhanden, da es keine Gesellschaft gebe, „die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen“ (Durkheim 1984: 571), kann angesichts der von uns in der Einleitung formulierten Probleme mit dem Religionsbegriff gefragt werden, welche außersozilogischen Bezüge etwa auf den religiösen Begriff der Transzendenz, der als Komplement des Begriffs der Diesseitigkeit (Immanenz) gesehen werden kann, oder auf moralphilosophische Ideen zur Zivilreligion bereits in den klassischen Definitionsversuchen durch die Soziologie enthalten sind. Sieht man davon jedoch zunächst ab, stellt man bei genauerer Lektüre fest, dass etwa bei Durkheim deutlich mehr Formen der Thematisierung des Religiösen versammelt sind, als die religionssoziologische Rezeption Durkheims nahe legt. In seinem Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* aus dem Jahr 1912 definiert Durkheim Religion nämlich zunächst ganz ohne moralische Konnotationen und Supplements wie folgt:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. Das zweite Element, das in unserer Definition auftaucht, ist nicht weniger wichtig als das erste; denn wenn man zeigt, dass die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist, dann kann man ahnen, dass die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist.“ (ebd.: 75; Hervorh. weggelassen)

Man ist geneigt, zu sagen, dass man dieser Definition kaum widersprechen kann. Sie leuchtet unmittelbar ein. Denn selbstredend enthält Religion Überzeugungen, die sich aber nur dann identifizieren lassen, wenn sie sich in Praktiken materialisieren. Und wer würde daran zweifeln, dass sich die Religion auf „heilige Dinge“ bezieht, die als „verbotene“ Dinge nicht allen offen liegen, sondern nur durch die genannten Praktiken erschlossen werden können. Darüber hinaus ist es uns mehr als selbstverständlich, dass sich das Religiöse nur dann identifizieren lässt, wenn es sich auf Dauer in „moralischen Gemeinschaften“ manifestiert, da es nicht nur als spontane, einzigartige Praxisform verstanden werden kann. Dass religiöse Formen der „Gemeinschaft“ nach Durkheim „Kirche“ genannt werden, ist uns

Deutschland unterschiedlichen Ausprägungen des Kulturkampfes am Ende des 19ten Jahrhunderts bezieht.

ebenfalls so geläufig, dass wir auch hier nicht widersprechen werden. Und selbstverständlich kann die Religion von der Kirche nicht getrennt werden, so dass sie der Soziologie als Angelegenheit der Sozialität, also als „kollektive Angelegenheit“ erscheinen muss. Wo liegt, so könnte man fragen, also das Problem? Ist die Definition Durkheims etwa nicht hinreichend, benötigen wir noch mehr Informationen, um das Besondere der Religion zu bestimmen? Reicht es etwa nicht aus, die Religion in Durkheims Weise soziologisch zu fassen?

Durkheim selbst ist mit seiner zunächst formalen Definition offenbar nicht zufrieden. Sie setzt dann doch zu wenig voraus, als dass er sie für ausreichend halten könnte, um eine genuin soziologische Bestimmung zu finden. Dies wird deutlich, wenn wir die zweite zentrale Definition aus dem oben bereits genannten Buch hinzuziehen:

„In der Religion ist also etwas Ewiges, das das Schicksal hat, alle Einzelsymbole zu überleben, mit denen sich das religiöse Denken nach und nach bekleidet hat. Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken. Daher die Zeremonien, die sich durch ihren Zweck, durch die Ergebnisse, die sie erzielen, durch die Verfahren, die dort angewendet werden, ihrer Natur nach nicht von den eigentlichen religiösen Zeremonien unterscheiden. Welchen wesentlichen Unterschied es gibt zwischen einer Versammlung von Christen, die die wesentlichen Stationen aus Christi Leben feiern, oder von Juden, die den Auszug aus Ägypten oder die Verkündigung der zehn Gebote zelebrieren, und einer Vereinigung von Bürgern, die sich der Erreichung einer neuen Moralcharta oder eines großen Ereignisses des nationalen Lebens erinnern?“ (ebd.: 571)

Durkheim selbst fügt seiner zunächst sehr formalen Definition substantielle Aspekte hinzu, die für die Religionssoziologie zu wichtigen Bezugspunkten avancieren. Religion hat etwas „Ewiges“, sie kann also in allen Gesellschaften beobachtet werden. Sie erfüllt eine substantielle Funktion für die Kohäsion der Sozialität und ist deshalb dafür prädestiniert, der Gesellschaft ein moralisches Gerüst zur Verfügung zu stellen, um Anomie von ihr abwenden zu können. Dass Durkheim diese Funktion auch von einer „Zivilreligion“ erfüllt sehen kann, ändert nichts daran, dass er mit seinem Verständnis den Weg dafür bereitet, Religion als wichtigen Bestandteil der modernen Gesellschaft zu fassen. Daran wird in vielfältiger Form angeschlossen, allerdings verschieben sich die Prämissen dieses Anschlusses immer wieder, worauf wir später zurückkommen.

Wichtig ist zunächst festzuhalten, dass Durkheim in der Religion „eine im Wesentlichen *soziale Sache*“ (ebd.: 567; Hervorheb. von uns) sieht. Damit steht er mehr oder weniger im Gegensatz zu William James, der als sein Zeitgenosse „das religiöse Leben ausschließlich nach seinen Früchten“ (James 1997: 54) beurteilen will und dabei davon ausgeht, dass die wirklichen religiösen Erfahrungen, die als gegeben vorausgesetzt werden, nur bei Individuen gefunden werden können, „für die Religion weniger eine dumpfe Gewohnheit ist, sondern vielmehr einem heftigen Fieber gleicht“ (ebd.: 42). Diese Menschen bezeichnet James, auf den die gegenwärtige Religionssoziologie immer wieder positiv Bezug nimmt (vgl. z.B. Taylor 2001; Joas 2004), als religiöse Genies (vgl. James 1997). Ganz in diesem Sinne definiert er Religion ganz unsoziologisch wie folgt:

„Daher soll Religion in dem willkürlichen Sinne, in dem ich sie jetzt aufzufassen bitte, für uns bedeuten: die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen. Weil diese Beziehung entweder geistig, körperlich oder institutionell sein kann, ist es evident, dass aus Religion in dem von uns verstandenen Sinne in einem zweiten Schritt Theologien, Philosophien und kirchliche Organisationen erwachsen können. In diesen Vorlesungen aber werden, wie ich schon sagte, die unmittelbaren persönlichen Erlebnisse einen breiten Raum einnehmen, und wir werden kaum dazu kommen, theologische oder kirchliche Aspekte zu betrachten.“ (James 1997: 63f; Hervorh. weggelassen)

Durkheim bezieht sich auf diese Definition und bezeichnet James, wohl aufgrund von Aussagen wie den von uns zitierten, als „Glaubensverteidiger“ (Durkheim 1984: 559), nimmt aber mit James an, „dass die religiösen Überzeugungen auf einer spezifischen Erfahrung beruhen, deren Demonstrationswert in gewisser Hinsicht nicht geringer ist als jener wissenschaftlicher Erfahrung, obwohl sie verschieden sind“ (ebd.). Er sieht den Ursprung der religiösen Erfahrung allerdings nicht wie James im Individuum, sondern in der Gesellschaft:

„Denn was den Menschen ausmacht, ist jene Summe von intellektuellen Gütern, die die Zivilisation bilden und die Zivilisation ist das Werk der Gesellschaft. So kann man die überragende Rolle des Kults in allen Religionen erklären, welche es auch seien. Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nicht geltend machen, außer sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln.“ (ebd.: 560)

Religiöse Erfahrungen sind folglich, ganz im Gegensatz zu den Vorstellungen von James, der Gesellschaft nicht vorausgehend, sie sind vielmehr ein Produkt der Gesellschaft in Aktion. Dies ist der erste Stein eines soziologischen

Religionsbegriffs, der uns von Durkheim allerdings in gesellschaftstheoretischer Weise angeboten wird. Religiöse Erfahrungen und Gefühle sind danach immer durch die Gesellschaft „objektivierte Gefühle“ (ebd.: 561). Diesen Gedanken bringt Durkheim unter anderem wie folgt auf den Punkt: „Statt dass die Religion also die wirkliche Gesellschaft ignoriert und von ihr abstrahiert, ist sie ihr Ebenbild. Sie spiegelt alle Ansichten, selbst die gemeinsten und abstoßendsten wider.“ (Durkheim 1984: 563)

In gewisser Weise ist, so zeigen derartige Aussagen, Durkheims Religionsverständnis soziologistisch. Alles, was geschieht, und somit auch die Religion einschließlich der religiösen Erfahrung, ist ein Produkt der Gesellschaft, in der es geschieht. Angesichts der wichtigen Aufgabe, die Soziologie als eigenständige Wissenschaft zu etablieren, der sich Durkheim bekanntlich verschrieben hat, wundert es nicht, dass er den gesellschaftlichen und sozialen Charakter der Religion betont, viele würden heute sagen: überbetont. Er sieht Religion als Kollektivveranstaltung, welche zudem eine wichtige Funktion zum Zusammenhalt der Gesamtgesellschaft erfüllen soll.

Interessant ist nun, dass Max Weber, ein weiterer wichtiger Protagonist der frühen Religionssoziologie, ähnlich wie Durkheim und unabhängig von ihm einen *strikt soziologischen* Religionsbegriff anstrebt. In seiner um 1910 verfassten Religionssoziologie, die in *Wirtschaft und Gesellschaft* (vgl. Weber 1980: 245ff) abgedruckt ist, geht es ihm um die Typen religiöser *Vergemeinschaftung*.⁴ Hier schreibt Weber nicht nur den bereits zitierten, berühmten Satz: „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet.“ (ebd.) Darüber hinaus macht er darauf aufmerksam, dass wir es bei Religion „überhaupt nicht mit dem ‘Wesen’ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun [haben], dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‘Sinn’ – aus gewonnen werden kann“ (ebd.). Zwar geht es ihm ganz im Sinne seiner verstehenden Soziologie um die subjektiven Erlebnisse und Vorstellungen der Einzelnen. Er sieht diesen „subjektiv gemeinten Sinn“ des Religiösen aber durch die religiöse Gemeinschaft geprägt. „Das religiöse oder ‘magische’ Handeln oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal

4 In seiner berühmten Kapitalismusstudie in den *gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* geht es Weber (1988) vor allem um die Weltbilder, mit denen Religion verbunden ist, um diese in ihren Wirkungen auf den Kapitalismus zu untersuchen. Dies ist eine etwas andere Ausrichtung, und für die Religionssoziologie macht es einen großen Unterschied, ob sie sich eher auf *Wirtschaft und Gesellschaft* oder auf die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* bezieht. Bezugnahmen auf letztere Studie geschehen bekanntlich vor allem zur Untermauerung von Säkularisierungsthesen.

auch seine Zwecke selbst überwiegend ökonomische sind.“ (ebd.) Das religiöse Handeln steht also immer im Kontext der Gemeinschaft und Organisation des Religiösen und wird hier zum Zweck der Gemeinschafts- und Kirchenbildung eingesetzt. Dies ist auch der tiefere Sinn des Eingangssatzes der Religionssoziologie Webers: „Eine Definition dessen, was Religion ‘ist’, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schluss einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen.“ (ebd.: 245). Denn was Religion ist, kann sich nur durch die Beobachtung der Religion in Gemeinschaften und Kirchen erschließen. „Wir registrieren hier *lediglich* als Resultat des Prozesses die Entstehung einerseits der ‘Seele’, andererseits der ‘Götter’ und ‘Dämonen’, ‘übernatürlicher’ Mächte also, deren Beziehungen zu den Menschen zu ordnen nun das Reich des ‘*religiösen*’ *Handelns* ausmacht.“ (ebd.: 247; erste Hervorh. von uns) Weber geht es demnach nicht um die Wesensfrage der Religion. Sie ist für ihn nur dann interessant, wenn sie sich zu einem *sozialen* Gebilde entwickelt. Denn das „Übernatürliche“ und „Außeralltägliche“, auf das sich die Religion bezieht und das Weber mit dem Begriff des „Charisma“ zu fassen versucht (vgl. ebd.: 245), ist für ihn „lediglich“ ein Produkt ihrer Entwicklung. Und um Religion soziologisch verstehen zu können, muss nach Weber ihre Genese untersucht werden. Dabei stellt man dann fest:

„Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit oder Überpersönlichkeit ‘übersinnlicher’ Mächte ist das zunächst spezifische dieser ganzen Entwicklung [der Religion], sondern: dass jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas ‘bedeuten’. Der Zauberer wird dadurch aus einer direkten Kraftwirkung zu einer *Symbolik*.“ (ebd.: 248)

Die Symbole erzeugen folglich das Heilige, die „übernatürlichen Mächte“.⁵ Weber interessiert sich deshalb vorrangig dafür, wie die Formen der religiösen Vergemeinschaftung Symbole als Handlungszusammenhänge hervorbringen, um so die Frage nach dem „Wesen“ der Religion vermeiden zu können, die er offensichtlich für unsoziologisch hält. In der Folge thematisiert Weber – für seinen Theorieansatz konsequent – die Bürokratisierung der Religion, durch die das Charisma in seiner Gegenwartsgesellschaft rationalisiert wird. Die Kirche als bürokratisierte Religion erscheint Weber dann als spezifischer Herrschaftszusammenhang, der sich zur staatlichen Bürokratie, als anderer spezifischer Herrschaftszusammenhang, in Relation setzt.

Wie hier an Durkheim und Weber exemplarisch gezeigt werden sollte, bemüht sich die frühe Religionssoziologie um einen strikt soziologischen,

5 Hier verwendet Weber eine Differenz zwischen dem Symbolischen und dem Tatsächlichen, die in der gegenwärtigen Kulturosoziologie kaum noch so vertreten wird.

religiöse Konnotationen möglichst vermeidenden Religionsbegriff, der sich analytisch einsetzen lässt, um etwa die Funktion der Religion für die Gesellschaft bestimmen (Durkheim) bzw. ihre Rationalisierung und Bürokratisierung in der Neuzeit (Weber) untersuchen zu können. Zusätzlich finden sich jedoch diverse Thematisierungsformen des Religiösen, die als Mittel zur Untersuchung der Religion eingesetzt und heute häufig übersehen werden, weil sich der religionssoziologische Diskurs nicht mehr an alle Aspekte der frühen Religionssoziologie erinnert. Neben dem religiösen Erleben und Erfahren, auf das sich der gegenwärtige Diskurs, wie wir gleich sehen werden, konzentriert, finden sich bei Durkheim und Weber noch mindestens sechs weitere Thematisierungsformen der Religion: Religiöse Überzeugungen, die sich in Wissenssystemen und -formen materialisieren, sind für diese Klassiker der Religionssoziologie ebenso wichtig wie religiöse Praktiken und Handlungen, die sich in Ritualen, Zeremonien und Kulte materialisieren. In diesem Zusammenhang weisen Durkheim und Weber auf die religiösen Symbole hin, ohne die Religion sich kaum vollzöge. Darüber hinaus macht vor allem Weber darauf aufmerksam, dass die Religion ein Produkt der Geschichte ist, dass sie sich also nur in ihrer Genese verstehen lässt. Zudem machen Weber und Durkheim auch darauf aufmerksam, dass sich die Religion nur schwer vorstellen lässt, ohne auf religiöse Gemeinschaften und Kirchenorganisationen zu blicken. Dieser Aspekt wird neben der vor allem von Durkheim aufgeworfenen Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion häufig als einziger Aspekt der frühen Religionssoziologie gesehen, an den angeschlossen worden ist.⁶

Denn auffällig ist, dass sich im Anschluss an die Klassiker der Religionssoziologie zunächst die Thematisierungsformen durchsetzen, die Religion bezüglich ihrer kirchlichen Organisation oder bezüglich ihrer gesellschaftlichen Funktion untersuchen, die sich also als genuin soziologische Thematisierungsformen verstehen, weil sie sich mit der sozialen Organisation und der gesellschaftlichen Funktion von Religion befassen. Dies hat gravierende Auswirkungen auf den religionssoziologischen Diskurs.

6 Wir wollen nicht verschweigen, dass es hier wichtige Ausnahmen von dieser vor allem für den deutschen Diskurs geltenden Regel gibt. So nimmt Clifford Geertz in einem viel zitierten Aufsatz zur Religion als kulturellem System die in ihr praktizierten Symbole in den Blick. Demnach ist eine Religion „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellung mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1987: 48) An diese bemerkenswert mutige Definition, die sich entgegen dem herrschenden Trend auf die Symbole der Religion bezieht, wird jedoch vor allem in der Anthropologie und Ethnologie angeschlossen und weniger in der Religionssoziologie.

Denn noch in den 1950er und 1960er Jahren ist die Religionssoziologie vor allem Kirchen- und Konfessionssoziologie.⁷ Und sie beruft sich dabei auf die hier genannten Klassiker, obwohl diese, wie hier gezeigt, deutlich mehr Thematisierungsformen nahelegen. Das Augenmerk der Religionssoziologie liegt in der Nachkriegszeit dennoch vor allem auf der Untersuchung der großen konfessionellen Kirchenorganisation. Dies ändert sich in den 1960er Jahren grundlegend. Interessanterweise wird diese Veränderung, wie wir noch sehen werden, eher an William James als an die Klassiker der Religionssoziologie zurückgebunden, obwohl auch diese, wie wir hier zeigen wollten, weiterreichende Anregungen zum Verständnis von Religion gegeben haben.

2. Wandel des religionssoziologischen Diskurses in den 1960er Jahren

Während in der Nachkriegszeit in der Religionssoziologie an Weber anschließend von einem Bedeutungsverlust der Religion ausgegangen wurde und die Säkularisierungsthese die Diskussion beherrschte, kommt es in den 1960er Jahren zu einem diskursiven Wandel in der Bestimmung von Religion. Dieser Wandel kann u.a. mit den veränderten ökonomischen und sozialstrukturellen Verhältnissen während des Wirtschaftaufschwungs, aber auch mit den weitgreifenden kulturellen Transformationen, die in dieser Zeit ihren Anfang nahmen, in Zusammenhang gebracht werden. Eric Hobsbawm bezeichnet die „soziale Revolution 1945-1990“ sogar als die „größte und höchst dramatische, schnellste und universellste soziale Transformation in der Menschheitsgeschichte“ (Hobsbawm 1998: 364). Durch steigenden Wohlstand, das Aufweichen traditioneller Bindungen und hierarchischer Strukturen, einen zunehmenden Liberalismus und das Aufkommen neuer Weltanschauungen und Lebensformen, welche einen allgemeinen Trend zum Individualismus fördern, kommt es zu einem Bedeutungsverlust der Kirchen (vgl. McLeod 2007: 123).⁸ Es wird zudem – nicht selten aus der Religion

7 Für eine Besprechung der religionssoziologischen Literatur dieser Jahre siehe: Savramis 1968: 858. Demosthenes Savramis bescheinigt u.a. Joachim Matthes, der heute als einer der wenigen Religionssoziologen gilt, die sich in den letzten Jahrzehnten für ein poststrukturalistisches Religions- und Forschungsverständnis eingesetzt haben, ein Fürsprecher einer solchen Kirchensoziologie zu sein (vgl. ebd.: 859).

8 Durch die Verbreitung von Informationstechnologien und Mobilitätsgewinne werden in weiten Teilen der Bevölkerung westlicher Länder neue Formen der Freizeitgestaltung ermöglicht, die attraktiver sind als der sonntägliche Kirchgang (vgl. McLeod 2007: 102ff). Zu nennen ist insbesondere auch das Aufkeimen der Jugendkultur: Erstmals wird Jugend als unabhängige soziale Kraft wahrgenommen. Die so bezeichnete Lebensphase gilt nicht mehr lediglich als Übergangsphase zum Erwachsensein. Sie erscheint als Lebensgefühl,

heraus – offen Kritik an den autoritären Strukturen der Kirche geübt, so dass es auch hier zu Reformbestrebungen kommt.⁹

Auch der soziologische Diskurs bleibt von dieser Entwicklung nicht unberührt. Zwar stehen die 1960er Jahre ganz im Zeichen des Strukturfunktionalismus von Talcott Parsons, so dass sich die Kirchensoziologie der 1950er Jahre zunächst als dominante Richtung der Religionssoziologie behaupten kann. Zugleich wird jedoch Kritik an der Dominanz des Strukturfunktionalismus geübt, wovon auch die Religions- bzw. Kirchensoziologie nicht unbeeinflusst bleibt. Thomas Luckmann etwa – von der Phänomenologie Alfred Schütz' geprägt – bezweifelt, dass sich die Veränderungen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in der modernen Gesellschaft mit einer „strukturfunktionalen Theorie der Sozialisation und des sozialen Wandels“ mit universellem Geltungsanspruch angemessen beschreiben lassen (Luckmann 1991: 47). Gemeinsam mit Peter L. Berger gilt nun gerade er, der sich in seinem Werk immer wieder kritisch zu Parsons äußert, als einer der Wegbereiter der Neukonzipierung von Religion im religionssoziologischen Diskurs der 1960er Jahre. In seinem Werk *Die unsichtbare Religion* (Luckmann 1991), das erstmals 1967 erscheint, bemängelt er, dass die Religionssoziologie der Nachkriegsjahre in erster Linie Kirchensoziologie betrieben und es dabei versäumt hat, die sich wandelnde soziale Basis der Religion auch über ihre institutionelle Organisation hinaus zu untersuchen. Entsprechend attestiert er der Religionssoziologie seiner Zeit „im Vergleich mit der Problemstellung der klassischen religionssoziologischen Periode Emile Durkheims und Max Webers eine geradezu radikale Verengung des Ansatzes“ (Luckmann 1960: 315). Um Religion in ihrer modernen Ausformung fassen zu können, müsse man beim Individuum ansetzen. Dies gelingt Luckmann durch die anthropologische Grundlegung seines Zugangs:

welches wiederum durch einen neuen Markt an Musik, Mode usw. bedient wird. Zudem ist die Jugendkultur durch einen „erstaunlichen Internationalismus“ geprägt (Hobsbawm 1998: 406). Aber auch durch die zunehmende Migration kommt ein globalerer Geist auf.

9 Zu denken ist etwa an das Zweite Vatikanische Konzil, welches vom 11. 10. 1962 bis zum 8. 12. 1965 stattfand und zu einer Anerkennung und Öffnung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und zu einer Internationalisierung der katholischen Kirche führte. Auch in der protestantischen Kirche finden zeitgleich ähnliche Erneuerungsbestrebungen statt. Neue Gemeinden, die insbesondere die individuelle Freiheit und Verantwortung fördern, gewinnen an Zulauf und läuten das Ende des konfessionellen Zeitalters ein (vgl. McLeod 2007: 101). Während sich weite Teile der 68er-Bewegung als atheistisch verstehen, finden einige aber auch Gefallen an anderen, nichtchristlichen Glaubensformen. Insbesondere hinduistische und buddhistische Strömungen, aber auch *New Age* und Esoterik stehen hier hoch im Kurs. Dabei kann eine zunehmende Vermischung von Glaubensformen und Praktiken unterschiedlicher Religionen und spiritueller Bewegungen beobachtet werden (vgl. ebd.: 140ff; Taylor 2012: 843-895).

„Religion wurzelt in einer grundlegenden anthropologischen Tatsache: das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus. [...] Die gesellschaftlichen Formen der Religion beruhen somit in gewissem Sinne auf einem individuellen religiösen Phänomen: die Individuation des Bewusstseins und des Gewissens auf dem Boden und nach dem Muster der menschlichen Intersubjektivität.“ (Luckmann 1991: 108)

Mit einer solch allgemeinen Definition kann Luckmann zwischen unterschiedlichen Sozialformen der Religion unterscheiden: Seinen sozialkonstruktivistischen Annahmen folgend geht er davon aus, dass das Ablösen von der unmittelbaren Lebensumwelt zentrales Charakteristikum der Menschwerdung ist. Nur so gelingt es dem Menschen, Sinnzusammenhänge herzustellen, nur so kann er sich in Raum und Zeit verorten und seinen Platz im Verhältnis zu den Mitmenschen und zur gesellschaftlichen Ordnung finden.¹⁰ Luckmann spricht nun von diesen Sinnzusammenhängen als der Weltansicht und fasst sie als grundlegende Sozialform der Religion. Diese sei, wenn auch nur in unspezifischer Form, in allen Gesellschaften zu finden und erfüllt mit der Transzendierung des menschlichen Bewusstseins eine zentrale Funktion für den Einzelnen.¹¹ In unterschiedlichen Gesellschaften und verschiedenen historischen Zusammenhängen kann diese Weltansicht unterschiedliche Formen annehmen. Der Heilige Kosmos der christlichen Kirche etwa ist eine spezialisierte, institutionalisierte Form von Religion. In der 'vormodernen' Zeit konnte dieser spezifisch christliche Kosmos, aufgrund seines primären Status als System letzter Bedeutungen, als übergeordneter Deutungsrahmen für den Einzelnen dienen. Mit dem Aufkommen der Moderne und einer zunehmenden institutionellen Ausdifferenzierung auch der Kirchen treten die Wirklichkeitskonstruktionen der religiösen Laien und der religiösen Experten jedoch immer weiter auseinander. Durch die Spezialisierung des religiösen Expertenwissens kann die Funktion der Religion seitens der Kirche für die religiösen Laien nicht mehr in dem Maße

10 Luckmann unterscheidet hier mit Schütz zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Überschreitet etwas die unmittelbare Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht, spricht er von kleinen Transzendenzen. Mittlere Transzendenzen hingegen beziehen sich auf die Herstellung von Sinnzusammenhängen im zwischenmenschlichen Austausch, die großen schließlich auf Bereiche, die der Alltagswelt nicht mehr zugänglich sind, z.B. Träume, Ekstase, aber auch Erfahrungen, die die Routinen des Alltags bedrohen (Luckmann 1991: 96).

11 Hier wird die Nähe zu Durkheim deutlich: Dieser hatte die Funktion der Religion bekanntlich als die Transzendierung des Gesellschaftlichen gefasst. Luckmann siedelt nun aber diese Funktion nicht auf der Ebene der Gesellschaft an, sondern konzipiert diese auf der Sozialebene: Religion bildet mit den sich in der Weltansicht manifestierenden Sinnzusammenhängen den Kern des Sozialen und findet somit bereits Niederschlag auf der Ebene der individuellen Erfahrungen (vgl. Knoblauch 1991: 13).

erfüllt werden. D.h. jedoch nach Luckmann nun nicht, dass Religion völlig verschwindet, lediglich die spezifische institutionalisierte Form verliere in der modernen Gesellschaft an Bedeutung.

Indem er nun Religion mit der Funktion der Sinngebung im Allgemeinen in Zusammenhang stellt, gelingt es Luckmann, ein individualisiertes Religionsverständnis zu etablieren und somit eine Entwicklung hin zur unsichtbaren Religion zu konstatieren: Die spezifische Funktion der Religion, die Herstellung von Sinnzusammenhängen, bleibt nach wie vor bestehen, wird jedoch im Rahmen dieser Entwicklung zur *Privatsache*. Da die primären, öffentlichen Institutionen nicht mehr zur Prägung des individuellen Bewusstseins und der Persönlichkeit beitragen, ist es nun dem Individuum überlassen, sich eine eigene Identität zu konstruieren und sich ein individuelles System letzter Bedeutungen zusammenzusuchen (vgl. Luckmann 1991: 141). Bezugspunkt hierbei ist die persönliche Identität, die die „universale Form der individuellen Religiosität“ bildet (ebd.: 109).¹² Dem Individuum wird somit quasi ein „sakraler Status“ zugesprochen (ebd.: 153). Für die Konstruktion des Selbst steht ihm hierbei ein reichhaltiges Angebot an Sinnsystemen zu Verfügung. Diese Angebote haben jedoch nicht mehr einen so offiziellen Status, wie die Kirche ihn einst innehatte. Sie nehmen „im Vergleich zu den au sérieux internalisierten ‘offiziellen’ Modellen letzte Bedeutungen eher synkretistische und verschwommene Züge an“ (ebd.: 141). Zwar spielt die soziale Biographie beim Treffen dieser Wahlentscheidungen nach wie vor eine Rolle.¹³ Allerdings führt Luckmann nicht in systematischer Weise aus, wie man sich diese Vermittlungsleistungen vorzustellen habe.

Es ist zweifellos ein Verdienst Luckmanns, dass er durch seinen breit angelegten Begriff verschiedene Sozialformen der Religion und insbesondere zwischen institutioneller und individueller Religion unterscheiden kann. Allerdings ist dieser Begriff gerade wegen seiner Breite in Kritik geraten: So bemängelte bereits Luckmanns Weggefährte Peter L. Berger, dass es bei

12 Insofern ist auch von einem Schrumpfen der Transendenzen die Rede: Nicht mehr der Bezug auf Außeralltägliches, sondern vielmehr die Beziehung innerhalb der Familie, die körperlichen Erfahrungen, die Sexualität und die Suche nach dem Glück, die eigentlich zu den Themen der kleinen und mittleren Transendenzen gehören, rücken in den Vordergrund (vgl. Knoblauch 1999: 127)

13 So äußert sich Luckmann kritisch gegenüber einem „Homo psychologicus“, wie er James' Überlegungen zugrunde liege: „Es wäre wenig gewonnen, entdeckte man, dass die Religion einige innerpsychische Funktionen erfüllt, wenn man nicht zuerst die Konstitution der sozialen Tatsachen erklärt, die in der Lage ist, solche Funktionen für das Individuum zu erfüllen. Religion aus einigen angeblich innerpsychischen Mechanismen eines hypothetischen Homo psychologicus abzuleiten, wäre ein offenkundiger Widersinn.“ (Luckmann 1991: 79) Der Sinn gründet also nicht in der subjektiven Erfahrung, sondern stellt sich erst über die soziale Deutung der Erfahrung her (vgl. ebd.: 81).

einer funktionalen Definition nicht gelingen könne, den Sinnkosmos der Religion von anderen Sinnsystemen, etwa der Wissenschaft, Politik usw., zu unterscheiden. Nur über die inhaltliche Bestimmung von Religion, also eine substantielle Definition, lasse sich das Spezifische an dieser Sozialform ausmachen: Religion, verstanden als Kosmos, der auch in Krisensituationen sinnstiftend wirken kann, zeichnet sich durch die Bezugnahme auf das Heilige aus.

Hier knüpft Berger an Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto an: Er sieht das spezifisch Religiöse durch die substantiale Erfahrung des Heiligen bestimmt, also jener „numinosen, furchterregenden Mächtigkeit, die der Mensch anders als sich selbst und doch mit ihm verbunden erlebt und von der er glaubt, sie haue in bestimmten Objekten der Erfahrung“ (Berger 1973: 26). Diesen Erfahrungen wohne also eine spezifische heilige Qualität inne, die jedoch nur individuell erfahren werden könne. Allerdings ist die Religion nicht der einzige Deutungskosmos, der einem in Krisensituationen in der modernen Welt zu Verfügung steht. Auch andere Weltanschauungen helfen, mit außeralltäglichen Erfahrungen umzugehen. Trotz der unterschiedlichen theoretischen Fassung diagnostizieren Berger wie Luckmann einen Einflussverlust der Kirchen in der modernen Gesellschaft und ein Auseinanderdriften von Kirchlichkeit und Religiosität, die beide mit einer Pluralisierung und einer Privatisierung von Religion einhergingen (Knoblauch 1999: 120). Laut Berger untergräbt aber nun gerade der Pluralismus in der Moderne die Plausibilitätsstrukturen der einzelnen Kosmen: Aufgrund gestiegener Wahlmöglichkeiten hinsichtlich des Deutungsangebots in Krisensituationen hegt das Individuum Zweifel an althergebrachten Deutungssystemen. Berger beschreibt diesen Prozess als *Zwang zur Häresie* (1980).

Mit Begriffen wie Privatisierung und Pluralisierung, aber auch dem der Säkularisierung sind bereits die wichtigsten Termini genannt, die aus dem Bemühen hervorgehen, Religion auch über ihre institutionelle Ausformung hinaus in den Blick zu nehmen. Und sie prägen den religionssoziologischen Diskurs bis heute.

Bevor jedoch die diskursiven Verschiebungen, die in Bezug auf diese Themen zu verzeichnen sind, näher besprochen werden, wollen wir uns zunächst mit der in den 1970er Jahren einsetzenden sogenannten „kommunikationstheoretischen Wende“ innerhalb der Soziologie auseinandersetzen, die auch die Konzeptions- und Definitionsversuche von Religion in erheblichem Maße beeinflusst hat (vgl. Tyrell u.a. 1998). Für die Religionssoziologie sind hier insbesondere die Arbeiten Niklas Luhmanns, der sich in sehr umfassender Weise mit Religion befasst hat, von Bedeutung. Seinem theoretischen Ansatz entsprechend fasst er Religion zunächst als Funktionssystem, welches sich

durch die um einen spezifischen Code gelagerte Kommunikation, die auf ein bestimmtes Bezugsproblem gerichtet ist, von anderen Subsystemen unterscheiden lasse. Für die Kommunikation des Religionssystems identifiziert er den Code Immanenz/Transzendenz. Das spezifische Bezugsproblem bildet für ihn der kommunikative Umgang mit Kontingenz. „Religion hat demnach [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren“ (Luhmann 1982: 26). Durch seine Bestimmung, dass alle religiöse Kommunikation am spezifischen Code Immanenz/Transzendenz ausgerichtet ist, fasst er Religion nicht nur funktional, sondern auch substantiell (vgl. Knoblauch 1999: 128). Allerdings stehe Religion vor einem paradoxen Problem, denn obwohl sie beim Prozess der Ausdifferenzierung eine Vorreiterrolle einnehmen konnte und durch die Säkularisierung quasi erst zu sich selbst fand, verliere ihre Funktion in der funktional differenzierten Gesellschaft ihre Relevanz (vgl. Luhmann 1982: 225ff).¹⁴ Auf diese Weise komme es im Zuge der gesellschaftlichen Evolution zu einem Bedeutungsverlust des religiösen Subsystems, der sich etwa am Mitgliederschwund der Kirchen zeigen lasse. Wie Luckmann spricht auch Luhmann von einer Privatisierung der Religion und diagnostiziert einen entsprechenden Wandel der religiösen Semantik: „In der neueren Literatur wird oft gesagt, dass es auf (religiöse) Erfahrung ankomme. Die Erfahrung gilt als inkommunikabel, man kann sich nur auf sie berufen, ohne damit anderen den Zugang zu solcher Erfahrung zu erschließen.“ (ebd.: 293)

Im religionssoziologischen Diskurs wird nun verschiedentlich an Luhmanns Überlegungen angeknüpft: Detlef Pollack etwa konstatiert, dass Kontingenz nicht als solche existiert, sondern immer nur individuell erfahren werden kann, und macht Luhmanns Überlegungen somit auch hinsichtlich der individuellen Ebene von Religion fruchtbar (Pollack 2003: 48ff). Armin Nassehi und insbesondere Volkhard Krech knüpfen an Luhmanns spätere Arbeiten zu Gesellschaftsstruktur und Semantik an und diagnostizieren, dass sich die zunehmende Individualisierung auch in der religiösen Semantik niederschlage (Krech 2011: 18). In der modernen Gesellschaft werde somit das Individuum bzw. die individuelle Biographie (Nassehi 1995) und die individuelle Erfahrung (Krech 2011) zum Bezugspunkt religiöser Kommunikation. Aber auch Religionssoziolog(inn)en, die eher in der Tradition Luckmanns stehen, machen nun auf die Bedeutung der Kommunikation – wenn auch nicht im direkten Zugriff auf Luhmann – aufmerksam und deuten etwa den

14 Allerdings meint er, dass die Kirchen ihren gesellschaftlichen Bedeutungsverlust z.B. als Dienstleister für andere Subsysteme (Seelsorge, Diakonie usw.) kompensieren können.

Begriff des Transzendierens nun auch kommunikationstheoretisch aus. So schreibt beispielsweise Hubert Knoblauch:

„In der Interaktion beziehen sich Alter und Ego kraft des Transzendierens aufeinander. Diese Kraft ist allerdings keine metaphysische Größe: Es ist nicht das Göttliche, das hier als ein verbindendes Drittes ins Spiel gebracht wird, sondern es ist etwas notwendig Wahrnehmbares: Das Dritte zwischen Alter und Ego sind die Zeichen und Symbole. Zeichen und Symbole sind nicht nur Ausdrucksformen, in denen die Transzendenz sich gleichsam materialisiert; sie erlauben es erst, eine gemeinsame Wirklichkeit zu gestalten.“ (Knoblauch 2009: 68)

Es mag mit der verstärkten Sichtbarkeit und Thematisierung von Religion in der Öffentlichkeit zusammenhängen, dass es zu Beginn des neuen Jahrtausends zu einem regelrechten Hype um den Gegenstand in der Soziologie gekommen ist, wie sich anhand von Publikationen mit Titeln wie *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (Pollack 2003), *Populäre Religion – auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Knoblauch 2009), *Ein säkulares Zeitalter* (Taylor 2012), *Fluide Religion – neue religiöse Bewegungen im Wandel* (Lüddeckens & Walthert 2010), *Wo bleibt die Religion?* (Krech 2011) zeigen lässt.¹⁵

Wie bereits angedeutet, kreist die Auseinandersetzung jedoch nach wie vor um Themen wie Privatisierung, Pluralisierung und Säkularisierung, die bereits bei Luckmann, Berger und Luhmann angesprochen wurden. Nach wie vor bildet das Individuum in der Bestimmung von Religion den Hauptanknüpfungspunkt. Allerdings finden einige diskursive Verschiebungen statt: So plädiert etwa Knoblauch dafür, hinsichtlich der gegenwärtigen Religionsformen nicht mehr von unsichtbarer Religion zu sprechen, sondern von „populärer Religion“ oder „Spiritualität“ (s. auch Knoblauch 2006), um den öffentlichen, fluiden Charakter dieser neuen Religiosität zu verdeutlichen. Im Gegensatz zu Luckmann, der von einer Privatisierung und somit einem Unsichtbar-Werden der Religion ausging, diagnostiziert Knoblauch eine mit der Popularisierung religiöser und spiritueller Erfahrungen einhergehende, stetig zunehmende Entgrenzung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Beispielsweise könne man heute seine Nahtoderfahrung in ein entsprechendes Internetforum stellen, womit das, was noch vor wenigen Jahren höchst privat war, öffentlich zugänglich gemacht werde (vgl. Knoblauch 2009: 209). In diesem Sinne spricht Knoblauch von der „Sichtbarkeit des Unsichtbaren“, die sich insbesondere aus der Entgrenzung der Kommunikation ergebe

¹⁵ Auch Soziolog(inn)en, die sich in ihrem vorherigen Wirken nie mit Religion befasst hatten, fühlten sich nun plötzlich bemüht, sich mit Religion auseinanderzusetzen; vgl. etwa Beck 2008.

(vgl. Knoblauch 2009: 270). Auch José Casanova (2004) weist auf die seit den 1980er Jahren weltweit ansteigende Präsenz der Religionen in der Öffentlichkeit hin. So mache sich als Gegenreaktion zur Privatisierung ein zunehmendes Bestreben der institutionalisierten Religionen bemerkbar, an den politischen Prozessen öffentlich und aktiv mitzuwirken, um u.a. die Willensbildungsprozesse der Zivilgesellschaft zu beeinflussen. Von einem solchen Verständnis von „öffentlicher Religion“ grenzt sich Knoblauch jedoch entschieden ab: Ihm geht es

„nicht um die öffentliche Verlautbarungen von Institutionen und auch nicht um die Gemeinschaft rasonierender Bürger im öffentlichen Raum [...]; es geht um die individualisierte Nutzung eines technischen Mediums, die mit dem Personal Computer jede Kommunikation zunächst zu einer einseitigen Sache der Einzelnen macht.“ (Knoblauch 2009: 210)

Gleichwohl werden die ehemals als religiös bezeichneten Erfahrungen heute mehr und mehr als spirituelle Erfahrungen gedeutet (vgl. Heelas 2004). So verwenden die erfahrungsorientierten neuen religiösen Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten überall auf der Welt einen enormen Zulauf erfahren – etwa pfingstlerische oder charismatische Gruppierungen, aber auch alternativ-religiöse Bewegungen wie Ayurveda, Homöopathie, Yoga und Esoterik, den Begriff der Spiritualität zunehmend als Selbstbeschreibung. Die große Transzendenzerfahrung wird nicht mehr nur symbolisch gedeutet, sondern ihr wird ein ganz eigener Wert beigemessen: „Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigenen Transzendenzerfahrungen als Quelle, Evidenz- und ‘Güte‘-kriterium der *eigenen* Religion zu sehen. Spiritualität ist deswegen zutiefst subjektivistisch, denn sie verlegt den Grund für den Glauben ins eigene ‘Ich’“ (Knoblauch 2004: 106).¹⁶ Diese neuen Bewegungen stehen in enger Verbindung mit „einer Ethik der Authentizität“, wie Charles Taylor es nennt. Gekennzeichnet sei die mit dieser Ethik in Verbindung stehende Spiritualität durch eine Art Suche, auf die sich die Einzelnen begeben (vgl. auch Roof 1999: 92, 106): „Ich selbst muß meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden“ (Taylor 2012: 847). All das, was von Luckmann bereits als Sakralisierung des Ich thematisiert wurde, wird im aktuellen religionssoziologischen Diskurs noch weiter zugespitzt. Kennzeichnend hierfür ist, dass der Umgang mit Transzendenzerfahrung nicht mehr gesellschaftlich ausgehandelt, sondern als letzter Referenzpunkt in der inneren Erfahrungswelt des Individuums gesichtet wird. Entsprechend hält etwa Christine Matter fest:

16 Franka Schäfer und Hanns Wienold sehen in diesen semantischen Verschiebungen auch eine Verlagerung des Modernitätsdiskurses hin zu einem Globalisierungsdiskurs (vgl. Schäfer & Wienold 2012: 199).

„Das Individuum wird zum Ort der ‘großen’ Transzendenz und in diesem Prozess mit einer entsprechenden Symbolik und Semantik aufgeladen. [...] Das moderne Individuum ist einerseits das auf das ganz andere verweisende Symbol, andererseits ist es selbst von genuin transzendenter Qualität – es wird zu seines eigenen ‘anderen Wirklichkeit’. Innerweltlichkeit und deren Überwindung fallen nun im Subjekt, das selbst in der Welt leben muss, zusammen.“ (Matter 2007: 48)¹⁷

Auch Säkularisierung wird in diesem Zusammenhang eine veränderte Bedeutung zugesprochen: So hebt etwa Ulrich Beck sie nun als besondere Chance der Religion hervor: Durch sie werde Religion gezwungen, „nichts anderes als Religion zu werden; also die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewußtsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen“ (Beck 2008: 41f). Auch Charles Taylor möchte Säkularität in erster Linie als Bedingung des Glaubens verstanden wissen:

„So aufgefasst, besteht der Wandel hin zu Säkularität unter anderem darin, dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option“ (Taylor 2012: 14).

Der Begriff der religiösen Erfahrung ist im aktuellen religionssoziologischen Diskurs in aller Munde. Die Bezugnahmen auf James, aber auch auf Otto oder Schleiermacher sind hierbei mal mehr, mal weniger explizit.¹⁸ Zwar

17 In ganz ähnlicher Weise formuliert auch Knoblauch sein Konzept der doppelten Subjektivierung: „Zum einen wird das Subjekt zum aktiven Ansprechpartner, zum Ausgangspunkt der Religiosität, die nicht nur das Gemeinsame im Innern entdeckt, sondern das Innere als öffentliches Thema entfaltet und damit die Grenzen von ‘öffentlich’ und ‘privat’ sprengt. Das Subjekt ist aber nicht nur eine Konstruktion der populären Kommunikation, die es schafft, indem sie es anspricht, und die ihm vorgibt, welche Erfahrung es zu machen hat. Denn zum anderen wird das Subjekt selbst für die Religion wie auch für das gesamte soziale System sozusagen von ‘innen heraus’ fruchtbar gemacht. Das Subjekt muss etwas Subjektives vorweisen, das dann zum Thema der religiösen Kommunikation gemacht werden kann. In diesem Fall handelt es sich um die Erfahrungen, die das zentrale Thema der Spiritualität sind.“ (Knoblauch 2009: 272)

18 Hans Joas nimmt explizit auf William James Bezug, um Religion zu bestimmen. Er stellt die Erfahrung der Selbsttranszendenz in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: „Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst, sondern im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von Fixierung auf mich selbst.“ (Joas 2004: 17) Er begreift James, der nun alles andere als einen soziologischen Zugang zur Religion verfolgt und, wie oben gezeigt, von Durkheim als ernstzunehmender

fallen die theoretischen Bestimmungen unterschiedlich aus, im Zentrum dieser Definitionen steht jedoch stets die individuelle Religiosität. Während Durkheim und Weber, wie wir gesehen haben, Religion auf sehr facettenreiche Weise thematisieren und neben der Funktion der Religion für die Gesellschaft (Durkheim) auch rituelle Praktiken und Glaubenssysteme zum Thema machen, einen historisch-genealogischen Zugang wählen, sich mit dem Wandel der spezifischen religiösen Symbolik auseinandersetzen oder sich mit den religiösen Vergesellschaftungsformen befassen, ist der Zugang in den neueren Debatten vergleichsweise einseitig: Er konzentriert sich auf individuelle Erfahrung oder die Ebene der Kommunikation. Auch wenn in diesen Konzeptionen eine veränderte religiöse Semantik Niederschlag findet, ist es doch fraglich, ob sich Ereignisse wie Gottesdienste, Pilgerreisen oder Kirchentage in ihrer Vielschichtigkeit mittels solcher Zugänge angemessen erfassen lassen. Gerade in der Neubewertung der Säkularisierung, wie sie von Beck vorgenommen wird, aber auch in der Debatte um die Sakralisierung des Ichs zeigt sich, wie sehr der religionssoziologische Diskurs zur „Denksportpraxis“ geworden ist, die bereits Pierre Bourdieu als „scholastische Vernunft“ kritisiert hatte (vgl. Bourdieu 2001; vgl. auch Hillebrandt i.E.: 19f).

Hinzu kommt, dass der Erfahrungsbegriff als soziologisch problematisch gesehen werden muss: Gerade wenn religiöse Erfahrungen als inkommunikabel oder „vorreflektierte Erfahrung“ (Berger 1980: 50) gekennzeichnet werden, ist einem solchen Begriff schwer beizukommen, da die inneren Vorgänge des Einzelnen dem Blick der Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler verschlossen bleiben. Aber auch in ihrer anthropologischen und funktionalen Ausprägung, wie wir sie bei Luckmann oder bei Luhmann gefunden haben, sind Versuche einer Definition der Religion schwierig, implizieren sie doch, dass es eine Welt ohne Religion eigentlich nicht geben kann. Ferner muss die eurozentrische bzw. christozentrische Prägung des Religionsbegriffs problematisiert werden. So erweisen sich Unterscheidungen wie profan und heilig (Durkheim) oder Transzendenz und Immanenz (Luhmann, Beck) als höchst begründungsbedürftig, da sie aus Substanzbegriffen abgeleitet sind und zudem offensichtlich einem christlichen Verständnis entspringen, das eine Trennung der weltlichen und der außerweltlichen Sphäre vorsieht und nur deshalb Religion von der

Referenzpunkt der Religionssoziologie abgelehnt wird, als wichtigsten Ausgangspunkt der Religionssoziologie, während er Max Weber, der die frühe Religionssoziologie wie kein anderer prägt, nur einen marginalen Platz in der Geschichte der Disziplin zuspricht (vgl. ebd.: 67). Auch heute noch wird hier auf vielfältige Weise an Weber angeknüpft (vgl. etwa Bienfait 2011). Joas dagegen verdreht Soziologiegeschichte völlig, um eigene religiöse Überzeugungen als Religionssoziologie verkaufen zu können, was nach unserer Auffassung der größte Fehler ist, den ein Religionssoziologe begehen kann.

alltäglichen ordinären Welt unterscheidet. Joachim Matthes ist zuzustimmen, wenn er zu diesem Problem bereits 1993 feststellt: „Dass ‘Religion’ immer und überall mit einer Scheidung der Welten und der Dinge in ‘heilige’ und ‘profane’ zu tun habe, wie es uns in der Religionssoziologie seit Durkheim geläufig ist, ist eine christozentrische Projektion par excellence.“ (Matthes 1993: 22; vgl. Matter 2007: 21) Gerade Definitionen mit universellem Geltungsanspruch erweisen sich vor diesem Hintergrund als äußerst problematisch. Zwar wird in neueren Arbeiten meist auf die christliche Prägung des Religionsbegriffs verwiesen, jedoch wird den spezifischen, in den Begriff eingelassenen Konnotationen im Weiteren nur wenig Beachtung geschenkt. So gründe etwa auch die Unterscheidung zwischen expliziter (institutionalisierter) und impliziter (persönlicher) Religion, für die Luckmann sich in seinem Bemühen, Religion allgemeiner fassen zu wollen, stark gemacht hat, ebenfalls in der spezifisch europäischen Geschichte. Daher stellt Matthes fest:

„Wenn Sozialwissenschaftler von ‘Religion’ sprechen, verstehen sie diese, theoretisch wie begrifflich, als zweigeteilt in Institution und Individuum (Kirche – Gläubiger), wie das für die kulturelle Entwicklung des europäischen Christentums charakteristisch ist. In ihrer empirischen Forschung neigen sie, gemäß reformatorischem Religionsverständnis, dazu, die ‘Religion’ des Glaubenden ins Zentrum zu rücken.“ (Matthes 2005: 251)

Der Begriff der religiösen Erfahrung, der sich in der aktuellen religionssoziologischen Diskussion einer so großen Popularität erfreut, ist nun gerade eng mit dem spezifisch christlichen Verständnis von Religion verknüpft (Schäfer & Wienold 2012; vgl auch Haussig 1999: 39ff). Auf postkoloniale Ansätze, die solche „christozentrische Engführungen“ bewusst vermeiden, wird hingegen kaum Bezug genommen. Mit der Ausnahme von Joachim Matthes finden poststrukturalistische Ansätze wenig Berücksichtigung, obwohl es diesen gelingt, ohne eine anthropologische, substantielle oder funktionale Unterfütterung auszukommen. Auch eine praxissoziologische Zugangsweise, wie sie momentan den allgemeinen soziologischen Diskurs bestimmt, ist bisher erst vereinzelt auf die Religion angewendet worden (vgl. jedoch Hillebrandt 2012). Zum Abschluss möchten wir deshalb einen kleinen Ausblick geben, wie ein solcher Zugang aussehen könnte, ermöglicht er doch eine genuin soziologische Betrachtungsweise, die den essentialistischen, für die Soziologie nur schwer fruchtbar zu machenden Begriff der religiösen Erfahrung für den soziologischen Diskurs entschärft.

3. Eine Praxissoziologie der Religion¹⁹

Die diskursanalytische Forschung in den wichtigsten soziologischen Theorien verweist nicht nur auf einen Wandel der religiösen Praxis seit den 1960er Jahren, sondern zeigt auch die Notwendigkeit einer Neufassung des soziologischen Religionsbegriffs auf. Benötigt wird eine Fassung der Definition, die so allgemein ist, dass sie der Vielfalt der religiösen Praxis gerecht werden kann, ohne dabei auf anthropologische oder gar religiöse Grundkonstanten aufgebaut zu sein. Denn diese Grundkonstanten führen, wie unsere Dekonstruktion gezeigt hat, letztlich dazu, dass sich die Soziologie die Sozialität ohne Religion nicht mehr vorstellen kann.

Betrachtet man unter diesen Vorzeichen noch einmal die klassischen religionssoziologischen Diskurse etwa bei Durkheim, wird schnell deutlich, dass die Allgemeinheit des Begriffs, die zur Erfassung der Religion unbedingt anzustreben ist, nicht nur über einen Rekurs auf die individuelle religiöse Erfahrung zu haben ist, sondern auch den Bezug auf religiöse Praktiken erfordert. Dazu kann auf die theoretischen Grundlagen der soziologischen Praxistheorie zurückgegriffen werden, die zur Lösung der von uns aufgeworfenen Grundproblematik vielversprechende Mittel bereithält.²⁰ Denn werden mit Bezug auf Pierre Bourdieu, Bruno Latour, Theodore Schatzki, Judith Butler und andere religiöse Praktiken als eine Kombination von Sprechakten (*sayings*), materialen Bewegungen (*doings*) und einer durch Assoziation von materialen Artefakten und „sozialisierten Körpern“ (Bourdieu 2005: 18) ermöglichten Handhabe der materialen Dinge aufgefasst, stellt sich Religion als Vollzugswirklichkeit dar, die sich erst im Vollzug der Praktiken formt, die also nicht spekulativ an „unsichtbaren“ religiösen Erfahrungen festgemacht werden muss. Jede religiöse Praxisform besteht dann aus mehreren Einzelpraktiken, die mit kulturell erzeugten symbolischen Formen versehen sind, weil sie sich nur so zu religiösen Praxisformen verketteten können. Die Entstehung von Praktiken sowie ihre Verkettung zu Praxisformen sind dabei konstitutiv mit praktischem Sinn verbunden, der nur durch die Aktivitäten (*Poesis*) sozialer Akteure entstehen kann und sich in kulturellen Symbolen ausdrückt. Ein soziologischer Begriff der Religionspraxis muss deshalb kultursoziologisch ansetzen, um die Vielfalt der religiösen Praxisformen angemessen in den Blick nehmen zu können. Die zur Identifikation religiöser Praktiken kultursoziologisch zu untersuchenden Symbole der Religion

19 Da wir in unserem Text zunächst eine Genealogie des Diskurses avisiert hatten, bleiben wir an dieser Stelle zunächst kursorisch. Mehr zu einer praxissoziologischen Fassung der Religion findet sich hingegen in Hillebrandt 2012.

20 vgl. zur Praxistheorie Hillebrandt (2010; 2012: 26-45).

erscheinen dabei nicht als außeralltägliche Sinnwelten, sondern als Bestandteile der Lebenswirklichkeit sozialer Akteure. Sie sind Ausdrucksformen der Realität, mit denen soziale Akteure praktisch umgehen. Das impliziert, dass sich durch die Aktivitäten der sozialen Akteure kulturelle Erscheinungsformen der Praxis bilden und per definitionem wandeln, weil jede, also auch eine routinisierte, Bezugnahme auf bereits geformte Symbole mit ihrer Variation verbunden ist.

Eine am Praxisbegriff orientierte Kultursoziologie verbindet somit die Ebene der Kulturproduktion mit der Ebene der Kulturrezeption, indem beide Ebenen als konstitutive Voraussetzungen der praktischen Erzeugung und Reproduktion von kulturellen Formen und Symbolen verstanden werden. Kultur wird in dieser Theoriekonstruktion als Repertoire der Praxis verstanden, durch das Symbole geformt werden und Praktiken sowie Praxisformen entstehen. Im Vollzug der Praxis nimmt Kultur somit materiale Formen an; es ergibt deshalb keinen Sinn, Kultur und Materialität zu trennen. Praktiken sind immer zugleich dinglich und körperlich.

Zur Identifikation von sich selbst als religiös ausweisenden Praktiken sehen wir auf der Basis dieser Theorievorgaben folgende Ansatzpunkte, die aus den vielfältigen Thematisierungsformen des Religiösen durch den religionssoziologischen Diskurs abgeleitet sind:

- Religiöse Überzeugungen manifestieren sich in Wissenssystemen und -ordnungen, die der Praxisforschung als Formen der Artikulation (Laclau & Mouffe 2000) sichtbar werden und die sich durch ihre Artikulation zu Rechtfertigungsordnungen (Boltanski & Thévenot 2007) der religiösen Praxis verdichten können.
- Religiöses Erfahren und Erleben werden der Praxisforschung als Habitualisierungen und Verkörperungen religiöser Praxis sichtbar.
- Symbolische Formen der Religion werden der Praxisforschung als Verdinglichungen des Religiösen in Artefakten, Texten usw. sichtbar.

Die kultursoziologische Identifikation der Artikulation, Rechtfertigung, Habitualisierung, Verkörperung und Verdinglichung des Religiösen ist der Ansatzpunkt zur Operationalisierung des soziologischen Begriffs religiöser Praktiken als Vollzugswirklichkeit. Wenn diese Begriffsfassung gelingt, ermöglicht sie es unter anderem, soziokulturelle Wandlungsprozesse religiöser Praxis seit den 1960er Jahren zu erforschen, ohne dabei auf eine wie immer geartete, der Soziologie stets unsichtbar bleibende religiöse Erfahrung rekurren zu müssen.

Literatur

- Bayly, Christopher A. (2008): *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*. Frankfurt a.M. & New York, NY.
- Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a.M.
- Berger, Peter, L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a.M.
- Berger, Peter, L. (1980): *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Bergmann, Jörg; Alois Hahn & Thomas Luckmann (1993) (Hg.): *Religion und Kultur*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderband 33, Wiesbaden.
- Bienfait, Agathe (2011) (Hg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden.
- Boltanski, Luc, & Laurent Thévenot (2007): *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt a.M.
- Casanova, José (2004): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL
- Daniel, Anna, & Frank Hillebrandt (2012): „Von der ‘kollektiven Religion’ zur ‘Vielfalt religiöser Erfahrungen’“. Zur Genealogie des religionssoziologischen Diskurses“. In: Owjetschkin, Dimitrij (Hg.): *Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Familie*. Essen, S. 31-52.
- Daniel, Anna; Franka Schäfer; Frank Hillebrandt & Hanns Wienold (2012) (Hg.): *Doing Modernity – Doing Religion*. Wiesbaden.
- Derrida, Jacques (2001): „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der ‘Religion’ an den Grenzen der bloßen Vernunft“. In: Derrida, Jacques, & Gianni Vattimo: *Die Religion*. Frankfurt a.M., S. 9-106.
- Durkheim, Émile ([franz. Original 1912] 1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.
- Geertz, Clifford (1987): „Religion als kulturelles System“. In: Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M., S.44-95.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München.
- Hausig, Hans-Michael (1999): *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin.
- Heelas, Paul (2004): *The Spiritual Revolution – Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA.
- Hillebrandt, Frank (2010): „Sozialität als Praxis. Konturen eines Theorieprogramms“. In: Albert, Gert; Rainer Greshoff & Rainer Schützeichel (Hg.): *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*. Wiesbaden, S. 293-307.
- Hillebrandt, Frank (2012): „Die Soziologie der Praxis und die Religion – Ein Theorievorschlag“. In: Daniel u.a. 2012, S. 25-57.
- Hillebrandt, Frank (i.E.): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden.
- Hobsbawm, Eric (1998): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte der 20. Jahrhundert*. München.
- James, William ([englisches Original 1902] 1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a.M. & Leipzig.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i.Br., Basel & Wien.

- Knoblauch, Hubert (1991): „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion“. In: Luckmann 1991, S. 7-41.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin.
- Knoblauch, Hubert (2004): „Die Soziologie der religiösen Erfahrung“. In: Ricken, Friedo, & Gerd Haeffner (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart, S. 69-80.
- Knoblauch, Hubert (2006): „Soziologie der Spiritualität“. In: Baier, Karl (Hg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt, S. 91-111.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M. & New York, NY.
- Krech, Volkhard (2011): *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der Moderne*. Bielefeld.
- Laclau, Ernesto, & Chantal Mouffe (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien.
- Latour, Bruno (2011): *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Frankfurt a.M.
- Luckmann, Thomas (1960): „Neuere Schriften zur Religionssoziologie“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 12, S. 315-326.
- Luckmann, Thomas ([englisches Original 1967] 1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.
- Luckmann, Thomas (2002): „Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religionen“. In: Luckmann, Thomas: *Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, Konstanz, S. 139-154.
- Lüdeckens, Dorothea, & Rafael Walthert (2010) (Hg.): *Fluide Religion – neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*. Bielefeld.
- Luhmann, Niklas (1982): *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1989): „Die Ausdifferenzierung der Religion“. In: Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3., Frankfurt a.M., S. 259-357.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Matter, Christine (2007): „New World Horizon“. *Religion, Moderne und amerikanische Individualität*. Bielefeld.
- Matthes, Joachim (1993): „Was ist anders an anderen Religionen. Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens“. In: Bergmann u.a. 1993, S. 17-30.
- Matthes, Joachim (2005): „Religion in den Sozialwissenschaften. Eine wissenschaftstheoretische Kritik“. In: Matthes, Joachim: *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg, S. 241-263
- McLeod, Hugh (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford.
- Nassehi, Armin (1995): „Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne“. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M. & New York, NY, S. 103-126.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen.
- Roof, Wade Clark (1999): *Spiritual Marketplace*, Princeton, NJ.
- Schäfer, Franka, & Hanns Wienold (2012): „Auf der Suche nach den Weltreligionen: Vom christlichen Glauben zur universellen religiösen Erfahrung“. In: Daniel u.a. 2012, S. 169-204.
- Savramis, Demosthenes (1968): „Literaturbesprechung Religionssoziologie“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 20, S. 858-862.
- Taylor, Charles (2001): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles (2012): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a.M.

- Tenbruck, Friedrich H. (1993): „Die Religion im Maelstrom der Reflexion“. In: Bergmann u.a. 1993, S. 31-67.
- Tyrell, Hartmann; Volkard Krech & Hubert Knoblauch (1998) (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg.
- Tyrell, Hartmann (2008): „Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie“. In: Koenig, Matthias, & Jean-Paul Williame (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg, S. 97-181.
- Weber, Max ([1921] 1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Tübingen.
- Weber, Max ([1904] 1988): „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. In: Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, S. 17-205.

Anschrift der Autorin:

Anna Daniel

anna.daniel@fernuni-hagen.de

Anschrift des Autors:

Frank Hillebrandt

frank.hillebrandt@fernuni-hagen.de