



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Peter L. Berger

› **Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie**

Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.),
Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne
Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems
sowie einer Replik von Peter L. Berger



Peter L. Berger

› **Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie**

Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.),
Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne
Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems
sowie einer Replik von Peter L. Berger

Titel des Originals: Peter L. Berger, Further Thoughts on Religion and Modernity, in: Society 49 (2012), S. 313-316.
Die Übersetzung erscheint mit freundlicher Genehmigung von Springer Science+Buisness Media.
© by Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Danvers, MA 01923 USA.

Das Werk ist einschließlich aller seiner Teile urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Herausgebers unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 Centrum für Religion und Moderne, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, URL: www.religion-und-moderne.de

Umschlag- und Layoutgestaltung: Daniel Gerster, Centrum für Religion und Moderne, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

Druck und Bindung: UniPrint, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

1. Auflage 2013.

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Nationalbibliothek erhältlich.

ISBN 978-3-00-041273-8

Inhalt

Zur Einführung	V	
 <i>Peter L. Berger</i>		
Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie	1	
 Kommentare		
<i>Thomas Großbölting</i>		
Befreiung aus der theoretischen Engführung: Anmerkungen eines Historikers	11	
 <i>Thomas Gutmann</i>		
Säkularisierung des Rechts.....	15	
 <i>Marianne Heimbach-Steins</i>		
Friedliche Koexistenz?.....	18	
 <i>Detlef Pollack</i>		
Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem.....	22	
 <i>Astrid Reuter</i>		
Umstrittene Variablen: Religion, Moderne, Säkularität	26	
 <i>Ulrich Willems</i>		
Moderne und Religion nach dem Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie: Does anything go?	29	
 <i>Peter L. Berger</i>		
Auf der Suche nach einer Friedensformel: Replik	35	
 Auswahlbibliografie Peter L. Berger		43
 Autorinnen und Autoren.....		47

Zur Einführung

Mit dieser Broschüre legt das Centrum für Religion und Moderne (CRM) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster seine erste eigenständige Veröffentlichung vor. Das Centrum für Religion und Moderne – das sind zunächst einmal etwa 30 Kolleginnen und Kollegen aus Politikwissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Jura, Theologie, Religions- und Islamwissenschaft, Kommunikations- und Literaturwissenschaft, die an der Universität Münster forschen und lehren. Die Mitglieder dieses Centrums haben sich vorgenommen, die sich verändernde Rolle von Religionen, Kirchen, Religionsgemeinschaften und religiösen Akteuren in modernen und sich modernisierenden Gesellschaften zu untersuchen. Hervorgegangen aus der Arbeit des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘, der seit 2007 an der Universität Münster existiert, wollen sie in interdisziplinärer Arbeit dazu beitragen, die Forschungen zum Verhältnis von Religion und Moderne an der Universität Münster zu intensivieren und zu verstetigen. Neben der eigenen Forschungs- und Publikationstätigkeit will sich das Centrum auch über öffentliche Veranstaltungen sowie Medien- und Internetbeiträge in laufende Debatten einbringen.

So oder so ähnlich war es in der ersten Pressemitteilung des Centrums anlässlich seiner Gründung im Januar 2012 zu lesen. Doch wie ernst sind solche Ankündigungen in einer Welt, in der tagtäglich unzählige neue Initiativen ins Leben gerufen werden, eigentlich zu nehmen? Als das Centrum für Religion und Moderne in Münster gegründet wurde, gaben seine Mitglieder nicht nur eine Pressemitteilung heraus, sie stellten auch ein Foto mit den Köpfen des neu gewählten Vorstandes ins Internet. Ein wenig angestrengt lächelnd blickten darauf dem Betrachter fünf Vorstandsmitglieder entgegen – darunter immerhin auch zwei Frauen – und gaben auf diese Weise unmissverständlich zu verstehen, dass mit dem Centrum hinfort zu rechnen sei. Vermögen Bilder unsere Skepsis eher zu zerstreuen als Worte?

Wie jeder weiß, der schon einmal die Gründung einer neuen Institution erlebt hat, kommt ein solcher Akt einer Schöpfung aus dem Nichts gleich. Es gibt noch keine Satzung. Niemand weiß, wer für die Bildung des Direktoriums das Vorschlagsrecht hat. Selbst die Frage, wer überhaupt dazuzählt, wahlberechtigt ist und autorisiert handeln darf, ist ungeklärt. Nach einem Akt der Selbsterfindung, der nicht frei von Willkür, Überredungskunst und Gewalt ist, gibt es dann allerdings auf einmal doch eine Satzung und einen Vorstand und sogar einen Sprecher, dem es

erlaubt ist, mit dem Gewicht des legitimierten Repräsentanten im Namen der gerade gegründeten Institution zu sprechen und eine Erklärung an die Presse zu geben. Das ist der Augenblick, in dem unweigerlich auch jenes Foto geschossen wird, das dann ins Internet kommt und jedermann glauben machen soll, dass es das Centrum für Religion und Moderne an der Universität Münster nun wirklich gibt.

Überzeugend wirkt diese Behauptung aber erst, wenn sich die neu gegründete Institution das erste Mal selbst feiert und ihre Schöpfung aus dem Nichts zereemoniell besiegelt. Dieser Moment war bei uns am 7. Mai 2012 erreicht, als in der Aula der Münsteraner Universität – in dem von Johann Conrad Schlaun errichteten hochbarocken Schlossbau – in einem feierlichen Akt die Gründung des Centrums begangen wurde. Wir hatten Peter L. Berger, den Bostoner Religionssoziologen, eingeladen, um die Eröffnungsrede zu halten. Die Kolleginnen und Kollegen begrüßten den weltberühmten Gast voller Ehrfurcht, und jeder, der mit ihm ein paar Worte gewechselt hatte, reichte ihn wie eine Trophäe an den nächsten weiter. Man zeigte sich hocheifrig, den Mann, dessen Werke man gelesen hatte, nun auch einmal persönlich kennenlernen zu dürfen. Eine auf den Ruhestand zugehende Kollegin erklärte, sie hätte seine Arbeiten bereits als Studentin durchgearbeitet. In der Aula herrschte eine erwartungsfrohe Stimmung. So war er also wirklich gekommen. Wer bislang noch an der Existenz des Centrums gezweifelt hatte, der wusste spätestens jetzt, beim Auftauchen des weitgereisten Stars, dass das Centrum in den Status einer nicht wegzudiskutierenden Wirklichkeit getreten war. Natürlich wurden auch von Peter L. Berger in den Räumen der Universität sofort Fotos gemacht: Peter L. Berger auf dem Podium, Peter L. Berger im angeregten Gespräch mit Kollegen, Peter L. Berger stehend im Treppenhaus des Schlosses.

Die Einladung Peter L. Bergers nach Münster war freilich alles andere als ein Zufall. Wie kaum ein zweiter hat der Bostoner Religionssoziologe österreichischer Abstammung die wissenschaftliche Diskussion über die sich wandelnde Stellung der Religion in der Moderne angeregt und mit seinen vielfach aufgelegten und in mehrere Sprachen übersetzten Werken beeinflusst. Entscheidende Impulse gingen dabei von seiner These aus, dass durch die mit den Prozessen der Modernisierung verbundene Pluralisierung des religiösen Feldes religiöse Überzeugungen und Vorstellungen ihren Status als unhinterfragbare Wahrheiten verlieren und in den typisch modernen Strudel der Relativierung aller Werte und Gültigkeitsbehauptungen hineingerissen werden. Besaßen in vormodernen Gesellschaften religiöse Inhalte und Praktiken noch den Charakter von ‚taken for granted certainties‘, so müssen sie sich in modernen Gesellschaften auf einem Markt konkurrierender Sinnstiftungen behaupten. Diese These, entfaltet in *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* von 1967 und wieder aufgenommen in *The Heretical*

Imperative von 1979, hat nicht nur die säkularisierungstheoretische Debatte der 1960er und 1970er Jahre geprägt; sie hat auch heftigen Widerspruch provoziert. Es ist kaum übertrieben zu behaupten, dass die ökonomische Markttheorie, die seit den 1980er und 1990er Jahren in der Religionssoziologie eine beachtliche Prominenz erlangt und inzwischen eine Veröffentlichungsindustrie hervorgebracht hat, sich im Wesentlichen an Bergers Ansatz entzündet hat und vor allem gegen dessen Annahmen gebaut ist. Die Vertreter dieser in den USA entstandenen Schule bezweifeln, dass religiöser Pluralismus die soziale Bedeutung der Religion unterminiert, und behaupten geradezu das Gegenteil: dass durch den mit dem religiösen Pluralismus verbundenen Wettbewerb zwischen den Religionsgemeinschaften sich die Vitalität des Religiösen erhöht und die Attraktivität der religiösen Angebote steigt. Mit seinen religionssoziologischen und allgemein soziologischen Arbeiten hat Peter L. Berger in der sozialwissenschaftlichen Disziplin Geschichte geschrieben und Befürworter wie Gegner seiner Annahmen gleichermaßen angeregt, sich mit seinen Thesen zu beschäftigen. In einer Liste der International Sociological Association wird sein 1966 mit Thomas Luckmann veröffentlichtes Buch *The Social Construction of Reality* zu den fünf einflussreichsten sozialwissenschaftlichen Werken des 20. Jahrhunderts gezählt, nach Max Weber und Robert K. Merton, aber noch vor Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas und Michel Foucault.

Nicht nur mit seinen wissenssoziologischen und säkularisierungstheoretischen Arbeiten aus den 1960er und 1970er Jahren war Berger einflussreich. Er wird auch immer wieder zitiert mit seiner spektakulären Abkehr von den Grundannahmen der Säkularisierungstheorie, die er in den späten 1980er und den 1990er Jahren vollzogen und in Werken wie etwa *The Desecularization of the World* (1999) dokumentiert hat. Damit gehört Peter L. Berger zu den wenigen Soziologen, die im Laufe ihrer akademischen Karriere ihre Position grundlegend geändert und sich von alten Überzeugungen verabschiedet haben. Auch was die intellektuelle Redlichkeit des wissenschaftlichen Denkens angeht, die Offenheit für neue Einsichten und die Bereitschaft umzudenken, kann das Werk Bergers als maßstabsetzend und vorbildlich angesehen werden.

Peter L. Berger hat aber nicht nur mit seinem wissenschaftlichen Œuvre die religionssoziologische und soziologische Arbeit beeinflusst. In seiner Eigenschaft als langjähriger Direktor des Institute for the Study of Economic Culture in Boston hat er viele Projekte angeregt und unterstützt, die unser Wissen über religiöse Entwicklungen in der Welt verändert haben, so etwa die Studien von David Martin über die charismatischen Bewegungen in Lateinamerika, die Forschungen von Robert Hefner über die liberalen Formen des Islams in Indonesien oder die Analysen von Nancy Ammerman über Gemeinschaften und Kongregationen in den USA. Peter L.

Berger ist zweifellos einer der einflussreichsten Soziologen der Gegenwart. Diese Wirkung aber hätte er nicht erzielen können, wenn sich seine Werke nicht durch eine besondere Präzision in der soziologischen Argumentation auszeichnen würden, durch Klarheit im Denken, durch Lockerheit im Schreibstil, nicht zuletzt aber auch durch die Fähigkeit, in die Analyse Witz und Ironie einzuflechten und sie gelegentlich auch mit einer Prise Selbstironie zu würzen. Es ist immer ein Vergnügen, Berger zu lesen, und fast ein noch größeres, ihm zuzuhören. Das können die, die am 7. Mai 2012 in der Aula des Münsteraner Schlosses dabei waren, bezeugen.

Unsere Broschüre bringt den Vortrag Bergers *After the Demise of Secularization Theory* in deutscher Übersetzung zum Abdruck. Nach dessen Verschriftlichung haben wir Kolleginnen und Kollegen des neu gegründeten Centrums für Religion und Moderne eingeladen, den Text von Peter L. Berger zu kommentieren, und den Autor darum gebeten, auf die Kommentare seinerseits zu replizieren.

Seit dem viel beachteten Roman *Blumenberg* von Sybille Lewitscharoff wissen wir, dass größere denkerische Leistungen in Münster mit dem Erscheinen eines Löwen belohnt werden. Nach Jahren der angestregten Arbeit am Begriff tauchte der Löwe – vielleicht war es der fromme Löwe des Heiligen Hieronymus, vielleicht der Löwe des Psalmisten, ganz sicher aber ein Zeichen des Himmels – im Arbeitszimmer des Münsteraner Philosophen auf und begleitete ihn seitdem bei vielen seiner Unternehmungen, manchmal auch in seinen Vorlesungen. Als Berger am 7. Mai 2012 in Münster seinen Vortrag hielt, war er auch wieder da. Wie zu Blumenbergs Zeiten lag er, so wird berichtet, mitten in der Aula und hörte ein wenig nachlässig, aber nicht uninteressiert zu. Berger muss ihn gesehen haben. Leider ist kein Foto von ihm überliefert. Das kann die Mitglieder des Centrums für Religion und Moderne aber nicht davon abhalten, weiter hart am Begriff zu arbeiten und alles zu tun, um sein erneutes Erscheinen zu provozieren. Eines Tages werden wir ein Foto von ihm ins Internet stellen.

Detlef Pollack
(für den Vorstand des Centrums für Religion und Moderne)

Münster, im Juli 2013

Vorstand des Centrums für Religion und Moderne: Heike Bungert, Matthias Casper,
Judith Könemann, Detlef Pollack, Ulrich Willems (Sprecher)

Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie

Peter L. Berger

In den letzten Jahrzehnten wurde die Säkularisierungstheorie vielfach kommentiert, kritisiert und neu formuliert. Ich werde mich hier nicht eingehend mit den Details dessen beschäftigen, was als ein Sturm im Wasserglas der Religionssoziologie bezeichnet werden kann. Lassen Sie mich nur wiederholen, was letzten Endes die grundlegende Annahme dieser Theorie ist: dass nämlich die Moderne notwendigerweise einen Rückgang von Religion bewirke. Ich denke, dass diese Annahme empirisch falsifiziert worden ist. Es könnte sich als nützlich erweisen, die Schritte zusammenzufassen, die mich zu dieser Schlussfolgerung gebracht haben. Nicht weil mein Weg dorthin ungewöhnlich wäre, sondern genau deshalb, weil er keineswegs ungewöhnlich ist. Die meisten Beobachter sind zu der gleichen Schlussfolgerung gelangt.

In den Anfangsjahren meiner akademischen Laufbahn habe ich die Säkularisierungstheorie als offensichtlich zutreffend angesehen, einfach weil so gut wie jeder in dem Forschungsfeld das getan hat und sie eine kohärente Erklärung der religiösen Landschaft zu bieten schien. Ich habe mich dieser Perspektive in meinen frühen Publikationen bedient, auch in derjenigen, die mich als Religionssoziologen bekannt gemacht hat: *The Sacred Canopy* (1967). Mein späterer Sinneswandel diesbezüglich hat sich graduell vollzogen und hatte nichts mit irgendwelchen persönlichen theologischen Neubewertungen zu tun. An meiner eigenen religiösen Position, der eines theologisch liberalen Luthertums, hat sich seit meiner Jugend nichts geändert. Der Wandel wurde vielmehr durch eine Reihe von Erfahrungen und Reflexionen über diese Erfahrungen hervorgerufen, die sich irgendwann im Laufe der 1970er Jahre ereignet haben: intensivere Beziehungen mit der damals sogenannten ‚Dritten Welt‘, zunächst in Lateinamerika, dann in Afrika und Asien – alleamt Regionen, die von einer tiefgreifenden Religiosität durchdrungen sind; erste Begegnungen mit dem evangelikaln Protestantismus in den Vereinigten Staaten und seiner Rolle in den sich entfaltenden Kulturkämpfen, die in aller Schärfe den

Peter L. Berger hat die vorliegenden Überlegungen in seinem Vortrag *After the Demise of Secularization Theory* bei der Eröffnung des Centrums für Religion und Moderne im Mai 2012 vorgetragen. Sie wurden bereits auf Englisch veröffentlicht, vgl. Peter L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, in: *Society* 49 (2012), S. 313-316. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten.

Unterschied zu der Rolle von Religion in Europa deutlich machten; die Gegenkultur auf beiden Seiten des Atlantiks mit ihrer unverkennbar spirituellen Ausrichtung.

In den späten 1980er Jahren war ich mir einigermaßen sicher, dass die empirischen Belege für die Bedeutung von Religion in der gegenwärtigen Welt die Säkularisierungstheorie nicht stützten. Lautstark habe ich diese Position in der Einleitung zu einem von mir herausgegebenen Buch vertreten: *The Desecularization of the World* (1999). Damit war ich keineswegs allein. Zu dem Zeitpunkt waren die meisten Wissenschaftler in dem Feld zu derselben Schlussfolgerung gelangt. Es war klar geworden, dass der größte Teil der Welt tief religiös war. Zwei Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel gab es: eine geografische, nämlich West- und Zentraleuropa; und eine soziologische, in Form einer internationalen säkularen Intelligenz. Diese Ausnahmen bedurften einer Erklärung, aber das ist hier nicht mein Thema.

Inwiefern hatte sich die Säkularisierungstheorie geirrt? Im Wesentlichen stellte sie ein sehr eurozentrisches Unterfangen dar, in das die Besonderheiten der europäischen Situation eingegangen waren. Theorien sind die Produkte von Intellektuellen, einer aus historischen Gründen stark säkularisierten Schicht. Mitglieder dieser Gruppe sprechen üblicherweise nur untereinander und verstärken somit wechselseitig ihre Überzeugungen. Intellektuelle sehen sich selbst als Kinder der Aufklärung. Für viele von ihnen, so vermute ich, war die Säkularisierungstheorie eine Wunschvorstellung. Für andere aber, zu denen ich selbst und ironischerweise auch eine ganze Reihe von Theologen gehören, ging es darum, dem ins Auge zu sehen, was schlicht die Faktenlage zu sein schien. Im Nachhinein denke ich, dass wir einen Kategorienfehler gemacht haben. Wir haben Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt, Säkularismus mit Pluralismus. Es zeigt sich, dass die Moderne nicht notwendigerweise einen Rückgang der Religion bewirkt. Sie bewirkt notwendigerweise einen vertiefenden Pluralisierungsprozess; eine historisch neuartige Situation, in der mehr und mehr Menschen inmitten konkurrierender Überzeugungen, Werte und Lebensstile leben. Für die Religion hat diese Situation tiefgreifende Auswirkungen, auf die ich unten zurückkommen werde, aber diese sind *andere* als die Auswirkungen der Säkularisierung.

Thomas Kuhn hat uns in *The Structure of Scientific Revolutions* (1978) detailliert dargestellt, was mit wissenschaftlichen Paradigmen passiert, wenn sie von empirischen Tatsachen in Frage gestellt werden. Sie werden von jenen, die jahrelang mit ihnen gearbeitet haben und ihnen natürlich verbunden sind, nicht sofort aufgegeben. Stattdessen werden verschiedene Versuche unternommen, sie hier und da zu modifizieren. Wenn es allen diesen Versuchen nicht gelingt, den Tatsa-

chen Rechnung zu tragen, brechen die Paradigmen letztlich zusammen. Erst dann kommt ein neues Paradigma auf, müssen neue Fragen gestellt werden und eröffnen sich neue Forschungszweige. Die Säkularisierungstheorie ist ein solches Paradigma. Ich denke, dass David Martin mit den Revisionen seines *A General Theory of Secularization* (1978) einer derjenigen war, die das Feuer auf das Paradigma eröffnet haben. Er hat gezeigt, dass aufgrund unterschiedlicher historischer Entwicklungen sogar zwischen europäischen Ländern signifikante Unterschiede existierten.

Es hat dann eine Reihe von Modifikationen gegeben, die ausgearbeitet wurden, um das Paradigma zu retten. Eine davon gründete auf der ‚common-sense‘-Vorstellung, dass die Ausnahme die Regel bestätigt: Bei Amerika könne es sich um eine Ausnahme von der Säkularisierung handeln, aber die allgemeine Regel, dass die Moderne mit Säkularismus einhergehe, sei immer noch gültig. Dieses defensive Manöver wurde in entscheidender Weise von Grace Davie entlarvt, die gezeigt hat, dass Europa, und nicht Amerika, die bedeutende Ausnahme darstellt (*Europe: The Exceptional Case*, 2002). Eine weitere Modifikation bestand in dem, was ich die ‚Letzter-Atemzug‘-Religionstheorie nennen würde: Die Säkularisierung sei das unaufhaltsame Zukunftsmodell. Zwar gebe es noch einige restliche Widerstände, doch diese würden letztlich zerfallen. Mit Blick auf diese Modifikation schlage ich vor, dass man sich nur die zwei explosionsartigsten religiösen Bewegungen in der gegenwärtigen Welt anschau: das leidenschaftliche Wiederaufleben des Islams, das die gesamte muslimische Welt von Nordafrika bis Indonesien sowie die muslimische Diaspora im Westen umfasst, und die gewaltige Ausbreitung des pfingstlerischen oder charismatischen Christentums, das Umfragedaten zufolge mittlerweile um die 600 Millionen Anhänger zählt. Einige letzte Atemzüge!

Aber jetzt ist es an der Zeit, meine eigenen, noch sehr frischen Überlegungen zu Religion in der modernen Welt darzulegen. Diese Überlegungen bedeuten keine Zurücknahme meiner Position, dass die Säkularisierungstheorie empirisch unhaltbar ist, wie es auf freundliche Weise von Steve Bruce nahegelegt wurde, einem klugen Verteidiger der Theorie. Aber sie ergeben eine neue Perspektive auf etwas, mit dem die Theorie letztlich Recht hatte. So wie es häufig vorkommt, wenn man eine neue Idee hat, erscheint sie einem offensichtlich und man ist verwundert, dass man sie nicht bereits vorher hatte. Ich denke, dass ich von der irreführenden Vorstellung irgendeiner Form einheitlichen Bewusstseins ausgegangen bin: entweder religiös *oder* säkular. Dabei hatte ich die – im Nachhinein offensichtliche – Möglichkeit übersehen, dass ein Individuum *sowohl* religiös *als auch* säkular sein kann, in getrennten Bereichen des Geistes. Alfred Schütz hat das „Relevanzstrukturen“ genannt. Ich möchte das anhand zweier Stereotype verdeutlichen. Da ist zum einen ein schwedischer Soziologieprofessor, der die stille Überzeugung hat, dass

jede Religion eine Illusion ist, solange er es sich leisten kann, den wenigen religiösen Menschen, die seinen Weg kreuzen, auf gönnerhafte Weise tolerant gegenüber zu treten. Einige Straßen von dem Büro des Professors entfernt befindet sich eine pfingstlerische Gemeinde afrikanischer Asylsuchender, deren Prediger jeden Tag Wunderheilungen vollbringt. Bei genauerer Betrachtung können wir feststellen, dass der Professor regelmäßig tantrische Meditationen praktiziert, während sich der Prediger in seinem Umgang mit dem skandinavischen Wohlfahrtsstaat einer sehr säkularen Rationalität bedient.

Lassen Sie mich eine einfache These formulieren: *Es existiert in der Tat ein säkularer Diskurs, der Ergebnis der Moderne ist, aber er kann mit religiösen Diskursen, die überhaupt nicht säkular sind, koexistieren.* Dieser säkulare Diskurs hat seine Wurzeln in Wissenschaft und Technik, die den treibenden Motor der Moderne darstellen. Die meisten Menschen sind weder Wissenschaftler noch Techniker; aber der gewaltige Erfolg des Diskurses von Wissenschaft und Technik und seine Verbreitung durch Bildung, die Medien und das Recht haben dem säkularen Diskurs einen Status der Selbstverständlichkeit verliehen. Aber diese Tatsache hat die Religion keineswegs verdrängt oder ihre Glaubwürdigkeit für eine sehr große Anzahl von Menschen in den meisten Teilen der Welt auch nur vermindert.

Ich bin zu der obigen These durch Reflexionen über einige jüngere Erfahrungen gelangt, von denen ich einige den Projekten am Institute on Culture, Religion and World Affairs (CURA) an der Boston University verdanke, einem Forschungszentrum, das ich gegründet habe und dem ich noch immer verbunden bin. Seit vielen Jahren betreibt CURA Forschung zur globalen Pfingstbewegung, einen großen Teil davon in Zusammenarbeit mit David Martin. Diese hat mich zu der Überzeugung gelangen lassen, dass die Pfingstbewegung (samt der größeren evangelikalen Gemeinde, deren dynamischster Teil sie ist) eine *modernisierende Kraft* ist – im Gegensatz zu der weit verbreiteten Meinung, dass sie eine reaktionäre, gegen die Moderne gerichtete Bewegung sei. CURA bereitet gerade zwei zusätzliche Projekte zu der evangelikalen Gemeinde des theologisch konservativen Protestantismus vor. Eines zu einer faszinierenden amerikanischen Entwicklung: der Herausbildung einer wachsenden Gruppe von gebildeten, selbstbewussten evangelikalen Intellektuellen, die sich jetzt auf eine Weise in die akademische Elite hineinbewegt, die interessanterweise dem ähnelt, was vor einigen Jahrzehnten auf jüdischer Seite zu beobachten war. Es gibt sogar eine Gruppe *pfingstlerischer* Intellektueller, die sich mit einem eigenen Verband und einer eigenen Zeitschrift zunehmend Gehör verschafft. Lassen Sie mich nur auf ein faszinierendes jüngeres Werk von James Smith verweisen: *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (2010).

Das andere Projekt soll sich mit dem widerstandsfähigen Supranaturalismus des Christentums im globalen Süden beschäftigen, der in fortlaufenden Publikationen von Philip Jenkins kartografiert wird (etwa: *The New Faces of Christianity, 2000*). Aber hierbei handelt es sich keineswegs um ein exotisches Phänomen abgelegener Regionen. Das demografische Zentrum des Christentums hat sich von Europa und Nordamerika in den globalen Süden verlagert, und dieses neue Christentum zeichnet sich durch einen starken Glauben an das Übernatürliche aus (und zwar nicht nur unter Pfingstkirchlern). Es weitet sich nun auf die etablierten Kirchen des globalen Nordens aus, zum Teil durch Immigranten, aber auch durch Missionare, die versuchen, den Norden zu evangelisieren. So wohnen nicht nur in Nigeria jede Woche mehr Menschen anglikanischen Messen bei als in England, vielmehr haben auch einige der dynamischsten anglikanischen Kirchen in England einen nigerianischen Pfarrer; von der Tatsache, dass der Erzbischof von York, der zweithöchste Amtsträger in der Hierarchie der anglikanischen Kirche, ein afrikanischer Bischof ist, ganz zu schweigen.

Was meine eigenen Erfahrungen betrifft, so unterrichte ich seit drei Jahren regelmäßig an der Baylor University in Texas, einer Art baptistischem Harvard inmitten des ‚bible belt‘. Ich bin von den dortigen intellektuellen Qualitäten beeindruckt, habe aber auch ein Ohr für den evangelikalen Diskurs entwickelt. Er enthält einige aufschlussreiche Redewendungen. So gibt es hier etwa die Bereitschaft, in Ereignissen, die Nicht-Evangelikale als Zufälle bewerten würden, nach Zeichen von Gott zu suchen. Die entsprechende Redewendung lautet: „Ich denke, dass uns hier etwas gesagt wird“. Sie kann zum Beispiel Verwendung finden, wenn in einer Diskussion zwei scheinbar zusammenhanglose Bemerkungen von Teilnehmern als Hinweis auf eine bestimmte Vorgehensweise aufgefasst werden. Eine weitere Redewendung ist „über etwas beten“. Sie wird benutzt, wenn Menschen unsicher sind, welchen Weg sie einschlagen sollen. Vor Kurzem habe ich mich mit einem Akademiker unterhalten, der von einer angesehenen säkularen Universität zu einer weniger angesehenen christlichen Institution gewechselt ist. Als ich ihn gefragt habe, warum er das getan habe, sagte er, dass er zwar zunächst gezögert, dann aber „darüber gebetet“ habe und zu der Überzeugung gelangt sei, dass Gott wolle, dass er diesen Wechsel vollziehe. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass viele Menschen, die sich dieses Diskurses bedienen, zu den ökonomisch erfolgreichsten in Amerika gehören. Sie sind in technischer Hinsicht sowohl persönlich als auch in ihren Kirchen auf dem neuesten Stand und handeln in mancher Hinsicht (zum Beispiel hinsichtlich der Verfolgung ihrer politischen Interessen) rationaler als viele säkulare Akademiker. Mit anderen Worten: *Sie wechseln erfolgreich zwischen säkularen und religiösen Realitätsbeschreibungen.*

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang auf ein erst kürzlich erschienenes Buch von Tanya Luhrmann verweisen: *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience with God* (2012). Luhrmann ist Anthropologin an der Stanford University. Sie liefert eine exzellente „dichte Beschreibung“ der Welt von Mitgliedern der Vineyard Christian Fellowship, einer charismatischen Bewegung, die ihre Wurzeln in der kalifornischen Gegenkultur der 1960er Jahre hat. Auf dieser Seite des Unitarismus, die einst als eine Sammlung von Atheisten beschrieben wurde, die nicht Golf spielen und daher nicht wissen, wie sie ihre Sonntagvormittage verbringen sollen, beten alle Christen in dem Glauben, dass Gott sie hört. Viele Evangelikale glauben, dass Gott – über innere Stimmen und manchmal äußere Zeichen – *antwortet*. Luhrmann beschreibt sorgfältig, wie sie es schaffen, dies plausibel zu finden, trotz Zweifeln, die durch den säkularen Diskurs hervorgehoben werden, in welchem sie *auch* agieren. In einem Kapitel stellt sie die Frage: „Sind sie verrückt?“. Nach einem ausführlichen Vergleich der Erfahrungen von Evangelikalen mit jenen von Schizophrenen versichert sie, dass sie es definitiv nicht sind. In bester anthropologischer Tradition hält Luhrmann eine Balance zwischen Empathie und Distanz aufrecht und betont, dass sie in ihrer Rolle als Anthropologin keine Aussagen darüber treffen kann, ob die Erfahrungen der von ihr untersuchten Personen am Ende wahr oder eine Illusion sind. Sie selbst hat offensichtlich einen nicht-evangelikalen, an der Hauptlinie des Protestantismus orientierten Hintergrund. Sie erzählt uns nicht, inwiefern sie, wie so viele Anthropologen, dem Berufsrisiko eines ‚going native‘ erlegen sein könnte. Falls dies so sein sollte, hält sie die beiden Diskurse jedoch erfolgreich voneinander getrennt.

José Casanova, einer der derzeit besten Religionssoziologen, hat auf sehr nützliche Weise die drei verschiedenen Bedeutungen des Säkularisierungskonzepts aufgezeigt. Er unterscheidet zwischen religiösen und anderen Institutionen, dem Rückgang religiösen Glaubens sowie religiöser Praktiken und schließlich der Privatisierung von Religion. Erst vor Kurzem ist mir etwas aufgefallen, worauf ich – als Vertreter der Wissenssoziologie – im Zusammenhang mit Casanovas Differenzierungskonzept viel früher hätte kommen sollen: *Alle Institutionen haben Korrelate im Bewusstsein*. So wie religiöse Institutionen von säkularen unterschieden werden (zum Beispiel die Kirche vom Staat, die Theologie von der Philosophie und so weiter), muss es die gleichen Differenzierungen notwendigerweise auch im Bewusstsein geben. Dementsprechend eröffnet sich sowohl innerhalb des Geistes als auch in der Gesellschaft ein Raum für den säkularen Diskurs. Dieser Prozess hat, insbesondere in der jüdisch-christlichen Zivilisation, viele Jahrhunderte gedauert, bevor er in Form des modernen Säkularismus in Erscheinung getreten ist. Eric Voegelin hat diesen Prozess in seiner meisterhaften Werkreihe mit dem Titel *Order*

and History als eine Bewegung von der „Kompaktheit“ des archaischen Kosmos zu jener hochdifferenzierten Welt der Moderne beschrieben. In diesem Prozess wird die ‚übernatürliche‘ Realität von der ‚natürlichen‘ getrennt, bis eine eigenständige säkulare Ordnung sowohl in der Gesellschaft als auch im Bewusstsein möglich wird. In jüngerer Zeit hat Charles Taylor dieselbe Entwicklung in seinem umfangreichen Werk *A Secular Age* (2007) nachgezeichnet. Er nennt den säkularen Diskurs hier einen „immanenten Rahmen“.

Wie auch immer man die Geschichte beschreibt, die hierzu geführt hat, es existiert jetzt ein mächtiger Diskurs, der ohne Bezüge zu religiösen Realitätsbeschreibungen operiert. Er steht zu letzteren in verschiedenen Teilen der Welt in unterschiedlichen Beziehungen, wird aber überall von der Modernisierung vorangetrieben. Ich bin nicht sicher, ob dies die beste Formulierung ist, aber ich würde ihn den *Standarddiskurs* nennen. Er ist sozusagen die erste Sprache, derer sich auf gleichsam ‚natürliche‘ Weise sogar religiöse Individuen bedienen, bevor sie ganz bewusst zu ihrem partikularen ‚übernatürlichen‘ Diskurs wechseln. Wenn zum Beispiel einer von Luhmanns charismatischen Christen krank wird, ruft er unwillkürlich einen Arzt. Später, oder sogar zur gleichen Zeit, bittet er vielleicht *auch* eine Gebetsgruppe aus seiner Kirche, einen spirituellen Heilungsgottesdienst für ihn durchzuführen. Diese Pluralität von dem, was Alfred Schütz „Relevanzstrukturen“ genannt hat, sollte uns nicht überraschen. Sie begegnet uns regelmäßig in unserem Alltagsleben. Ein Beispiel: Mich berührt die Schönheit eines Gemäldes, das in einer Kunstgalerie ausgestellt wird. Dann sehe ich seinen Preis im Katalog und mir scheint, dass es eine gute Investition sein könnte, es zu kaufen. In diesem Moment wechsele ich von einer ästhetischen zu einer ökonomischen Relevanz. Ein modernes Individuum erlernt die Fähigkeit, mit einer Pluralität von Relevanzen zu jonglieren. In dem Buch, das ich vor langer Zeit mit Brigitte Berger und Hansfried Kellner geschrieben habe, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (1973), haben wir diese Eigenschaft „Multirelationalität“ genannt. Wir haben an dieser Stelle nicht an Religion gedacht.

Wenn die Säkularisierungstheorie, zumindest in ihrer ursprünglichen Form, nicht länger haltbar ist, was sollte sie dann in der Religionssoziologie ersetzen? Seit einiger Zeit argumentiere ich, dass der Ersatz in einer Pluralisierungstheorie bestehen sollte. Dies ist nicht der Ort dafür, die zentralen Charakteristika einer solchen Theorie erneut darzulegen. Sie muss sowohl den gesellschaftlichen als auch den mentalen Dimensionen der gewaltigen Tatsache Rechnung tragen, dass es – außer in einer radikal totalitären Ordnung – unter modernen Bedingungen sehr schwierig ist, eine monopolistische Weltanschauung zu bewahren oder wiederherzustellen. Für die Gesellschaft bedeutet das, dass die normale institutionelle Form

von Religion die einer freiwilligen Vereinigung ist, unabhängig davon, ob den Kirchen das gefällt oder sie es nur widerwillig akzeptieren. Der amerikanische Begriff ‚denomination‘ verweist auf diesen Institutionentyp. Für das Bewusstsein bedeutet dies, dass Religion, die nicht mehr als selbstverständlich angenommen wird, zu einer Frage der individuellen Entscheidung wird. Wieder hat die amerikanische Sprache hierfür einen geeigneten Begriff: ‚religious preference‘. Aber religiöse Pluralität ist nicht nur ein amerikanisches Phänomen; auch wenn sie sich hier, aus allgemein bekannten historischen Gründen, auf besondere Weise entwickelt hat. Das Phänomen wurde auch in Europa und anderswo umfangreich belegt. Um es einfach zu formulieren: Die Moderne verändert nicht so sehr das *Was* religiösen Glaubens als vielmehr das *Wie*. Zu all dem gibt es viel zu sagen, wie ich das an anderer Stelle getan habe. Hier möchte ich nur eine wichtige Ergänzung zu einer Pluralisierungstheorie vorschlagen: *Ein säkularer Standarddiskurs koexistiert mit einer Pluralität von religiösen Diskursen, und zwar sowohl in der Gesellschaft als auch im Bewusstsein.*

Dieser Vorschlag mag für Religionssoziologen interessant sein. Sollte er irgendwen sonst interessieren? Ich denke, das sollte er. Er hat weitreichende praktische und in der Tat politische Implikationen. Vor einigen Jahren hat Shmuel Eisenstadt von der Existenz *multipler Modernen* gesprochen (*Multiple Modernities, 2000*). Der Begriff ist polemisch. Er richtet sich gegen die Vorstellung, dass es nur eine Form der Moderne gebe, nämlich jene Europas und seiner Fortsätze in Übersee. Diese Vorstellung wurde zuerst nach der Meiji-Restauration in Japan erfolgreich in Frage gestellt, als das Land einen radikalen Modernisierungsprozess durchlaufen und dabei bewusst eine Verwestlichung vermieden hat. Heute ist die Vorstellung, dass es alternative Versionen der Moderne gibt, in vielen Teilen der Welt von hoher Dringlichkeit: Wie könnte eine islamische Moderne aussehen? Diese Frage ist mit dem Arabischen Frühling in den Vordergrund gerückt, wurde aber bereits einige Zeit vor diesem Ereignis in der Türkei, in Iran und Pakistan sowie mit Blick auf die Integration von muslimischen Immigranten in Europa diskutiert. Kaum weniger dringlich sind ähnliche Fragen an anderen Orten: Wie sieht die Beziehung zwischen säkularer Demokratie und ‚hindutva‘ in Indien aus? Zwischen Demokratie und ‚halacha‘ in Israel? Kann die russisch-orthodoxe Kirche einen Ausgleich mit dem säkularen Staat finden, der jenem ähnelt, zu dem die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelangt ist? Wie kann Religionsfreiheit einen Platz in der vom chinesischen Regime proklamierten ‚harmonischen Gesellschaft‘ finden? Und zu guter Letzt zeigt die gegenwärtige politische Lage in den Vereinigten Staaten klar, dass Religion weiterhin ein zentrales Thema in den Kulturkämpfen um den Charakter der amerikanischen Moderne bleibt.

Der Westfälische Frieden von 1648 hat einen Kompromiss hervorgebracht, der, zumindest für eine gewisse Zeit, die schrecklichen Religionskriege beendet hat, denen Millionen von Menschen in ganz Europa zum Opfer gefallen waren. Der Kompromiss fand seinen Ausdruck in der Formel *cuius regio eius religio*: Der Herrscher entscheidet über die Religion des Staates und diejenigen, denen die Entscheidung nicht gefällt, dürfen den Staat verlassen. Dies war also eine *territoriale* Friedensformel, und sicherlich eine Verbesserung gegenüber den Massakern an religiösen Minderheiten oder erzwungenen Konvertierungen. Ähnliche Lösungen sind unter modernen Bedingungen jedoch schwieriger zu erreichen und werden üblicherweise, wo sie überhaupt versucht werden, von abscheulichen Gräueltaten begleitet. Davon zeugen zum Beispiel die Geschehnisse während der Flucht von Muslimen aus Indien und von Hindus aus Pakistan im Zuge der Teilung. Mir scheint, dass die gegenwärtige Pluralität eine nicht-territoriale Friedensformel erforderlich macht. Die friedliche Koexistenz eines öffentlichen säkularen Diskurses mit einer Pluralität an frei gewählten religiösen Diskursen legt nahe, wie eine solche Friedensformel aussehen könnte. Sie muss nicht etwa wie eine Übersetzung des ersten Zusatzartikels der US-Verfassung ins Arabische oder Chinesische aussehen. Wie sie aussehen könnte, werden vielmehr die Ideen und Ereignisse in einem Land nach dem anderen bestimmen.

Ins Deutsche übersetzt von Manon Westphal.

Kommentare

Befreiung aus der theoretischen Engführung: Anmerkungen eines Historikers

Thomas Großbölting

Die Deutung von Religion ist im Umbruch. Um die Schärfe dieses Wandels zu illustrieren, beginnt Grace Davie ihre Einführung *The Sociology of Religion* mit einer Anekdote: Zwei ihrer Kollegen aus einer Arbeitsgruppe des World Council of Churches – der eine von den Philippinen, der andere aus dem Westen Afrikas – berichteten, dass die Säkularisierungstheorie zum selbstverständlichen Kanon ihrer Ausbildung gehört hatte. Um einen entsprechenden Abschluss zu machen, hatte man diese zu lernen und ihre Einsichten in den entsprechenden Prüfungen zu repetieren. Nur: Aus der eigenen Anschauung war den beiden völlig klar, dass die These vom Rückgang der Religion allenfalls inadäquat, eigentlich sogar völlig falsch war. Das eigene Erleben hatte die These vom automatischen und mit der zunehmenden Modernisierung einhergehenden Bedeutungsverlust der Religion permanent widerlegt. „Theory took precedence over data“, so die entlarvende Deutung.¹ Die Wissenschaft war da langsamer als die persönlichen Beobachtungen. Noch 2004 beklagte sich der Historiker David Nash beredt über den Zustand der Forschungen zur Religion, die nach wie vor im Prokrustesbett der Säkularisierungstheorie gefangen seien.²

Dieser Lebensklugheit Eingang in die wissenschaftliche Welt verschafft zu haben, dazu hat Peter L. Berger entscheidend beigetragen. Als vormals strenger Verfechter der Säkularisierungstheorie hat er bereits seit den 1980er Jahren auf die Widerlegung des Säkularisierungsparadigmas hingearbeitet. Auch seine hier abgedruckten Überlegungen verfolgen das Ziel, nicht nur die Mängel und Fehlinterpretationen der vormaligen Meistererzählung aufzuzeigen, sondern auch Alternativen anzubieten. Sich und vielen anderen attestiert er, einen „Kategorienfehler“ gemacht zu haben: „Wir haben Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt, Säkularismus mit Pluralismus“. Die Moderne, so Berger, verursache nicht notwendigerweise einen Rückgang von Religion, sondern einen „vertiefenden Pluralisierungs-

¹ Vgl. Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Los Angeles: Sage 2010, S. 2-3.

² Vgl. David Nash, *Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization's Failure as a Master Narrative*, in: *Cultural and Social History* 1 (2004), S. 302-325, hier S. 303.

prozess“. Damit sei eine historisch neuartige Situation geschaffen, „in der mehr und mehr Menschen inmitten konkurrierender Überzeugungen, Werte und Lebensstile leben“ (2).

Historiker wie ich sind skeptische Leute. Ein Fach, dessen Vertreter selbst zur Groß Erzählung neigen, hat das Misstrauen dagegen tief internalisiert. Dass diese Haltung Skepsis gegen die Rede vom „Paradigmenwechsel“ zwangsläufig mit einschließt, liegt auf der Hand. In zwei Richtungen ergeben sich aus meiner Sicht Fragen:

Gegen welche Säkularisierungstheorie richtet sich die Argumentation Bergers? Wo selbst die Rede von der Modernisierung generell stark hinterfragt wird (und das schließt die Konzeption der ‚multiple modernities‘ mit ein), da ist die Behauptung eines Automatismus von Moderne und Religionsverlust tatsächlich nur noch Relikt einer längst vergangenen Anschauung. Wer vertritt diese aber (noch)? Viele Theoretiker (und allen voran Steve Bruce³) fassen durchaus differenzierter, was sie unter Säkularisierung verstehen, und beschreiben unter diesem Rubrum eine Reihe von Phänomenen, die sich vor allem im religiösen Feld Westeuropas beobachten lassen: den Verlust an Relevanz von übernatürlichen Phänomenen und Zuschreibungen insgesamt; die Ersetzung der Kernfunktion von Religion – die Rede über Gott – durch therapeutische Sekundärfunktionen und die Individualisierung von Religion in dem Sinne, dass die Persönlichkeit zum Kultobjekt erhoben wurde; dann daraus folgend das wichtigste Argument: die Freisetzung gesellschaftlicher Felder von religiösen Inhalten und Determinationen. Unter dem Schlagwort der Säkularisierung sind somit eine Reihe von Beobachtungen gemacht worden, die zumindest auf spezifische religiöse Felder ohne Zweifel zutreffen.

Ich will diese Überlegungen nicht wie so oft an statistischen Befunden diskutieren, sondern an einer Randbemerkung Bergers selbst: An seiner eigenen religiösen Position als theologisch liberaler Lutheraner habe sich seit seiner Jugend nichts geändert, so der Religionssoziologe. Ob tatsächlich das, was beispielsweise 1950 unter zentralen Begriffen der christlichen Lehre wie ‚Sünde‘, ‚Erlösung‘ oder ‚Auferstehung‘ verstanden wurde, mit dem identisch ist, was heute darunter gefasst wird? Nicht nur im Leben Bergers selbst, der noch mit dem Berufswunsch Pfarrer in die USA einreiste, wird sich die Bedeutung von Religion verändert haben. Auch im gesamten Feld haben sich die Formen und Inhalte der Verkündigung radikal gewandelt und sind spätestens seit den 1960er Jahren stark von einer anthropologischen Wende in Theologie und religiöser Praxis geprägt. Die exkludierende Praxis einer hierarchisch dogmatischen Kirchenautorität ist einem auf Inklusion

³ Vgl. Steve Bruce, *In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press 2011.

zielenden Sprechen von der freien Wahl des Individuums in der Glaubensgemeinschaft gewichen, in der der Transzendenzbezug eine vor allem über das Individuum vermittelte Bedeutung erfährt. Fasst man Religion nicht primär als Erfüllung gesellschaftlicher Funktionen wie Kontingenzbewältigung oder als Generator von Sozialkapital, sondern als Instanz der Kommunikation über Transzendenz auf, dann tritt die Veränderung in aller Schärfe hervor. Die Gesellschaften Westeuropas, die Berger als Ausnahme von der Regel definiert und aus seinen Betrachtungen ausschließt, bieten hervorragende Anschauung dafür, dass die soziale Relevanz von Religion ebenso schwindet wie ihre Prägekraft für die individuelle Lebensgestaltung. Nichts deutet darauf hin, dass die Sinndeutungskonzepte, die einst vor allem die christlichen Konfessionen geprägt haben, ersetzt werden durch neue Transzendenzbezüge oder mindestens religionsaffine Welterklärungsmodelle. Die charismatische Pfingstbewegung, um nur das prominenteste Beispiel herauszugreifen, hat im religiösen Feld Westeuropas bislang kaum Fuß fassen können. Auch die Formen politischer Religion, wie sie insbesondere im Stalinismus und im Nationalsozialismus formuliert wurden, finden weder eine nennenswerte Zahl von Anhängern noch Nachfolgeweltanschauungen, die an ihre Stelle träten. Lediglich wenn man den Religionsbegriff ganz weit fasst und auch in den Konsum- und Wirtschaftsformen des Kapitalismus transzendente Bezüge erkennen will, ließe sich eine Kompensation erkennen. Bewahrt man sich aber einen nominellen Begriff von Religion, dann nimmt die Bedeutung von Religion in diesem Teil der Welt ab. Entkleidet man den Begriff der Säkularisierung seiner kruden Fassung von einem Automatismus von Modernisierung und Rückgang der Religion, dann kann er für die verschiedenen Gesellschaften Westeuropas durchaus dazu dienen, die Entwicklung zu charakterisieren. Natürlich darf die Reichweite dieser Interpretation nicht überzogen werden, denn Säkularisierung bleibt auch in dieser Form strikt eurozentrisch.

Die zweite Anmerkung kann an diesen Gedanken unmittelbar anschließen: Mit der Entfaltung der Pluralisierungstheorie in ihre strukturelle wie auch ihre individuell-mentale Komponente entwickelt Berger einen wahrhaft faszinierenden Gedanken, der in seinen beiden Facetten ein ganzes Forschungsprogramm einschließt: Was wir über Religion wissen, erfahren wir primär über die Massenmedien. Im sozialen Sinne hat sich mit der digitalen Massenmedialisierung auch in den Gesellschaften, die noch relativ geschlossene religiöse Felder aufweisen, das Wissen um religiöse Alternativen und auch um die Option des Nichtglaubens vervielfacht. Sein Leben aus der Perspektive eines bestimmten Glaubens zu deuten und zu führen, ist weder intellektuell alternativlos noch sozial zwingend, sondern eine Option unter mehreren. Damit verändert sich auch notwendigerweise die religiöse Überzeugung desjenigen, der vermeintlich nur an seinem traditionellen Glau-

ben festhält. Auch für ihn (oder sie) bedarf es einer bewussten Entscheidung für diese Überzeugung, und schon damit unterscheidet er sich von einer fraglos übernommenen Herkunftsreligiosität. Wie aber Formen traditionellen Glaubens sich in einer religionspluralen Umgebung verändern, wie darüber hinaus Bastelreligiositäten und Bricolageidentitäten zustande kommen und in welchem Ausmaß sie sinnstiftend wirken, darüber wissen wir noch wenig.

„Pluralisierung“ als soziologische Großdeutung und Prozessbegriff kann allerdings ebenso wie „Säkularisierung“ gleichermaßen von Schaden wie von Nutzen sein für die wissenschaftliche Deutung von Religion. Es wird darauf ankommen, diese und andere Deutungen zum Ausgangspunkt von Fragen zu machen, und sie nicht mit Antworten und erst recht nicht mit empirischen Belegen zu verwechseln. Was religiöse Pluralisierung bedeutet, welche sozialen wie auch individuellen Folgen sie zeitigt, welche intellektuell-theologischen Herausforderungen sie bietet und welche Perspektiven sie für das Zusammenleben verschiedener Religionen eröffnet – all das harret noch der Erforschung. Wie viel Sensibilität für die Kultur- und Kontextabhängigkeit der beobachteten Phänomene vonnöten ist, soll an einem Beispiel aufgegriffen werden: Das Konzept der Pluralisierung denkt immer einen Zustand der mindestens größeren Uniformität mit. Aber wie geschlossen waren frühere religiöse Lebenswelten eigentlich? Von welchem Niveau der Vereinheitlichung können wir ausgehen, ohne der Reifikation eines Idealzustands auf den Leim zu gehen? Die Geschlossenheit konfessioneller Milieus, in der individuelle Überzeugungen und religiöse Verhaltenserwartungen sich relativ stark deckten, war beispielsweise in Deutschland eine Sonderform des Christentums im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Selbst in dieser Zeit aber, und noch mehr davor und danach, war die Kombination von säkularen und religiösen Überzeugungen, aus kirchlicher Sicht der Synkretismus also, die Normalform gelebten Glaubens. Inwieweit hier die 1960er Jahre mit ihrem Trend zur Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft, zur Informalisierung von Umgangsformen und zur Betonung des Individuums einen einschneidenden Umbruch markieren, muss für die einzelnen Segmente des Lebens wie auch für die verschiedenen Religionsgemeinschaften untersucht werden.

Die hier abgedruckten Überlegungen von Peter L. Berger sind somit vor allem hilfreich dabei, die historische wie auch gegenwartsbezogene Analyse von Religion aus der theoretischen Engführung durch eine allzu mechanistisch verstandene Säkularisierungstheorie zu befreien. Nachdrücklich warnen sie davor, Wissenschaft zu einer Übung zu degenerieren, die sich von ihren empirisch zu beobachtenden Gegenständen abkoppelt. Letztlich wird es darum gehen, auch religiöse Phänomene wie andere Gegenstände der historischen oder sozialwissenschaftlichen Be-

trachtung zu ihrem Recht kommen zu lassen und kontext- und kultursensibel zu analysieren, ohne den Blick darauf von vorneherein mit einem theoretischen Entwurf allzu sehr einzuengen.

Säkularisierung des Rechts

Thomas Gutmann

„The report of my death was an exaggeration“, schrieb Mark Twain am 2. Juni 1897 im *New York Journal* als Kommentar zu einer Nachricht, die sein Ableben gemeldet hatte. Es mag gut sein, dass sich auch die Falsifikation der Säkularisierungstheorie als vorschnell erweisen wird und dass darüber, ob die Dynamik der Moderne, die gerade erst begonnen hat,⁴ einen Rückgang der Religion bewirken wird, noch nicht entschieden ist. Doch nicht hierum soll es in diesem Kommentar gehen, sondern um eine zentrale Dimension dieses Prozesses, die von den Befürwortern und Kritikern der Säkularisierungstheorie in aller Regel ausgeblendet wird: die Säkularisierung des Rechts.

Nicht nur die Entstehung des Staates,⁵ sondern auch jene des modernen Rechts war und ist wesentlich ein Vorgang der Säkularisierung. Zentrale Bausteine des modernen Konzepts von Normativität wurden in christlich-theologischem Rahmen (wenngleich zu einem nicht geringen Teil vermittelt einer ‚Theologisierung‘, also Ent-Säkularisierung von Konzepten antiker Philosophie und römischen Rechtsdenkens) herausgebildet oder doch transformiert – darunter die Vorstellungen universal geltender Normen, einer fundamentalen Gleichheit aller Menschen, der Person und ihrer Würde, der Zurechnung individueller Verantwortung, des freiwilligen Handelns oder der Gerechtigkeit. In dem um 1650 systematisch einsetzenden Prozess der Umstellung von religiösen auf säkulare Begründungen staatlicher Normen⁶ zeigt sich exemplarisch ein universaler (wenngleich zunächst okzidentaler) Vorgang: Die philosophische Selbstreflexion des Rechts hat ihre zentralen Kon-

⁴ Volker H. Schmidt, Globale Moderne. Skizze eines Konzeptualisierungsversuchs, in: Ulrich Willems/Detlef Pollack/Thomas Gutmann/Helene Basu/Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: Transcript 2013, S. 27-73.

⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 42-64.

⁶ Ludwig Siep/Thomas Gutmann/Bernhard Jakl/Michael Städtler (Hg.), *Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

zepte in einem komplexen Prozess auf das neue Fundament eines Denkens gestellt, das Transzendenz nicht länger als Begründungsressource benötigt. In einer Revolte gegen die politische Theologie des Christentums⁷ wurden die zentralen Sinnbezüge des Rechts auf den neuen Funktions- und Begründungszusammenhang der Handlungskoordination autonom, sich als Rechtspersonen wechselseitig anerkennender Individuen umgestellt und hierdurch in ihren Fundamenten säkularisiert.⁸ Aus diesem Diskurs des normativen Individualismus entstand die Idee der Menschenrechte, die sich bis heute zu einem globalen Rechtsregime weiterentwickelt hat.

Dabei lag ein Moment der politischen Durchsetzung dieser Idee auch in den aus religiösen Gründen geführten Kämpfen um die Religions- und Gewissensfreiheit.⁹ Ungeachtet der Motive der geschichtlichen Protagonisten ist der ‚begründungsaktive‘ Kern der Menschenrechte, das heißt ihre freiheits- und gleichheitsrechtliche Struktur, jedoch strikt säkularer Natur. Historisch war es der Verlust der allgemeinen Verbindlichkeit (also die Pluralisierung) religiöser Prämissen der Moral und des Rechts, der jenen Begründungsbedarf erzeugt hat, der in der „Normativen Moderne“¹⁰ „nur noch durch ‚Vernunft‘, d.h. durch allgemein und öffentlich einsehbare Gründe“ einer universalistischen und egalitären Rechtsmoral gedeckt werden konnte.¹¹ Die entscheidende Krisenerfahrung und Beschleunigungsphase waren die (auch) religiösen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen mit der Religion gerade jener Fluchtpunkt, an dem normative Integration sicher verankert sein sollte, selbst zum Grund für den Zerfall normativer Ordnung wurde. Dieser ‚clash of universalisms‘, das Urtrauma des normativen Diskurses der Moderne, gebiert zunächst den modernen Staat, dann den Rechtsstaat als Dompoteur gerade auch religiös motivierter Gewaltbereitschaft¹² und verpflichtet ihn zugleich darauf, seine normativen Ressourcen selbst zu generieren. Anders als die religiös-territoriale Politik des Westfälischen Friedens hat das Vernunftrecht von Anfang an auf eine – wie Peter L. Berger es im vorliegenden Text nennt – „nicht-

⁷ Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, New York: Knopf 2008, S. 17.

⁸ Jürgen Habermas, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* In: ders., *Philosophische Texte*, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 387-407, hier S. 404.

⁹ Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig: Duncker & Humblot 1895 und jüngst Hans Joas, *Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp, 2011.

¹⁰ Zum Ganzen: Thomas Gutmann, *Religion und Normative Moderne*, in: Ulrich Willems u.a. (Hg.), *Moderne und Religion*, S. 447-488.

¹¹ Jürgen Habermas, *Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 271-318, hier S. 272.

¹² Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 33 und 207.

territoriale Friedensformel“ (9) gesetzt, die es in der Neutralität seiner normativen Begründungsstrukturen gegenüber der Religion gesucht hat.

Die „säkular ‚freistehenden‘ Legitimationsgrundlagen von Politik und Recht“¹³ mussten den auf ihnen errichteten Bau nun selbstständig tragen. Sie entwickelten sich als ein institutionell verfestigter Teil jenes von Berger beschriebenen „mächtige[n] Diskurs[es], der ohne Bezüge zu religiösen Realitätsbeschreibungen operiert [und] überall von der Modernisierung vorangetrieben“ (7) wird. Der systematische Abbau theologisch motivierter Restbestände in den Rechtsmaterien zunächst der westlichen Staaten¹⁴ ratifiziert diese Entwicklung, die sich aus der Position des soziologischen Beobachters heraus als Aspekt der Systemdifferenzierung und der Autonomisierung des Rechts beschreiben lässt. Soweit ‚Säkularisierung‘ den Prozess einer funktionalen Ausdifferenzierung und Trennung sozialer Sphären oder Systeme – der Politik, des Rechts, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Erziehung, der Kunst etc. – und ihre Emanzipation von religiösen Institutionen und Normen meint, erhält sie von der Analyse der Säkularisierung des Rechts in der Moderne also Zuspruch. So verstanden bezeichnet ‚Säkularisierung‘ die Folgen funktionaler Ausdifferenzierung mit Abgabe der religiösen Kontrolle anderer Systeme an diese selbst: Religion kann die eigensinnige Entwicklung des Rechts (und der Moral) nicht länger steuern.¹⁵

Diese Anmerkungen stellen Peter L. Bergers Analyse nicht in Frage, wenngleich seine These, „dass sich die Säkularisierungstheorie geirrt“ (2) habe, geeignet ist, diese Dimension ein wenig zu sehr in den Hintergrund zu schieben. Zudem geht es hierbei auch nicht nur um die „friedliche Koexistenz eines öffentlichen säkularen Diskurses mit einer Pluralität an frei gewählten religiösen Diskursen“ (9), sondern darum, wie der öffentliche säkulare Diskurs des Rechts die friedliche Pluralität religiöser (und nichtreligiöser) Diskurse allererst ermöglicht: Es ist allein die säkulare Natur des Rechts, die dem sich vertiefenden Pluralisierungsprozess, den die Moderne nach Berger notwendigerweise bewirkt, einen friedlichen Rahmen bieten kann. Dass heute „die normale institutionelle Form von Religion die einer freiwilligen Vereinigung ist, unabhängig davon, ob den Kirchen das gefällt oder sie es nur widerwillig akzeptieren“ und „Religion (...) zu einer Frage der individuellen Entscheidung“ (8) wurde, setzt die religiöse Neutralität des Rechts und die Garantie

¹³ Habermas, *Revitalisierung*, S. 399.

¹⁴ Am Beispiel des Strafrechts: Thomas Gutmann, *Christliche Imprägnierung des StGB? Zum Stand der Säkularisierung der Normenbegründung im liberalen Rechtsstaat*, in: Horst Dreier/Eric Hilgendorf (Hg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, Stuttgart: Steiner 2008, S. 295-314.

¹⁵ Niklas Luhmann, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 259-357, hier S. 259.

der Religions- und Weltanschauungsfreiheit als egalitäres subjektives Recht voraus, das den Einzelnen neben der Freiheit des Glaubens auch die äußere Freiheit garantiert, ihre religiösen Überzeugungen und Entscheidungen öffentlich zu bekennen, zu verbreiten – und zu ändern. Diese Garantie ist ihrerseits nicht religiös motiviert, schon weil die egalitären normativen Grundlagen des spezifisch modernen Menschenrechtsdiskurses, zu dem auch der Schutz der Religionsfreiheit gehört, nicht mit religiösen Formen rechtlicher oder moralischer Begründung kompatibel sind.

Dass schließlich „alle Institutionen (...) Korrelate im Bewusstsein“ (6) haben und auch die meisten religiösen Individuen erfolgreich zwischen säkularen und religiösen Realitätsbeschreibungen und Relevanzstrukturen wechseln, belegt nicht zuletzt der Umstand, dass die gegenwärtig diagnostizierte Entsäkularisierung der Welt¹⁶ mit einer sich globalisierenden Kultur der Menschenrechte¹⁷ einhergeht, in der sich weltweit und in zunehmendem Maß Individuen der säkularen Sprache individueller Rechte bedienen.

Friedliche Koexistenz?

Marianne Heimbach-Steins

„Ein säkularer Standarddiskurs koexistiert mit einer Pluralität an religiösen Diskursen, und zwar sowohl in der Gesellschaft als auch im Bewusstsein“ (8). In dieser Kernthese fasst Peter L. Berger das Resultat seiner (in die allgemeine religionssoziologische Debatte eingebetteten) kritischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie zusammen. Dem Vorschlag liegen folgende Hauptargumente zugrunde: (1) Die herkömmliche Säkularisierungstheorie ist längst als eurozentrisch und aufgrund dieser Engführung als falsch entlarvt. (2) Die Säkularisierungstheorie in ihrer herkömmlichen Form beruht auf einem Kategorienfehler, insofern Säkularisierung häufig mit Pluralisierung verwechselt wurde. (3) Nicht wirklichkeitsgemäß ist die antagonistische Entgegensetzung von ‚Säkularität‘ und ‚Religiosität‘; es gibt gute empirische Belege dafür, dass beides sowohl in der Gesellschaft

¹⁶ Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans 1999.

¹⁷ Lawrence M. Friedman, *The Human Rights Culture: A Study in History and Context*, New Orleans: Quid Pro 2011.

als auch im (individuellen) Bewusstsein koexistieren kann. (4) Wissenssoziologisch ist davon auszugehen, dass (gesellschaftliche) Institutionen jeweils eine Entsprechung im Bewusstsein haben; diese Annahme ist auf das Nebeneinander säkularer und religiöser Diskurse zu beziehen.

Basierend auf diesen vier Überlegungen kommt Berger zu der zitierten These, die er – wie in seinem Beitrag allerdings nur angedeutet – als Weg zu einer „Friedensformel“ (9) für weltanschaulich-religiös plurale Gesellschaften empfiehlt. Dazu ruft er die historische Reminiszenz der territorial bezogenen Formel des Westfälischen Friedens *cuius regio eius religio* auf. Vorausgesetzt ist offensichtlich, dass die gegenwärtige (globale?) Situation analog zu den frühneuzeitlichen europäischen Religionskriegen zu beschreiben ist: Sie sei charakterisiert durch „culture wars“ (dt. Übersetzung: „Kulturkämpfe“; 1/9); diese Vokabel kommt in dem kurzen Text zweimal vor, jeweils bezogen auf die US-amerikanische Situation. Sie wird weder empirisch noch theoretisch erläutert. Die offene Schlusspassage des Beitrags lese ich so, dass Berger die in den USA beobachtete religiöse Lage auf die globale Situation extrapolieren möchte und dafür plädiert, die aktuellen „culture wars“ durch neue, in unterschiedlichen Konstellationen erst zu entwickelnde pluralitätsfreundliche Regime säkularer Gesellschaften zu befrieden.

Die Annahme, dass der Säkularisierungstheorie in ihrer herkömmlichen Gestalt die Verwechslung von Säkularisierung und Pluralisierung zugrunde liege, weshalb die Auseinandersetzung eigentlich mit den Herausforderungen der religiösen Pluralisierung zu führen sei, scheint mir nicht nur aus der Beobachtung einer innerreligiösen Abwehr von ‚Säkularisierungsphänomenen‘ (wie zum Beispiel im katholischen Bereich lange Zeit gepflegt) plausibel; auch aktuelle religionsbezogene Auseinandersetzungen in der deutschen Gesellschaft – ich verweise auf die hochemotional geführte Debatte um das Kölner Beschneidungsurteil im Sommer und Herbst 2012 – zeugen von dieser Verwechslung. Insofern (religiöse) Pluralisierung mit dem Verlust des religiösen Monopols für eine Mehrheitsreligion einhergeht, liegt aus der Innenperspektive die (dann in der Regel negativ konnotierte) Deutung von Pluralisierung als Säkularisierung nahe; die Kritik einer Identifizierung und Verwechslung beider bleibt gleichwohl berechtigt. Säkularisierung kann (auch) als Wirkung von religiöser Pluralisierung gelesen werden, bedeutet aber keineswegs zwingend (oder auch nur wahrscheinlich) das Verschwinden des Religiösen aus der Gesellschaft. Wenn es aber, wie Berger nahelegt, eher um (weltanschauliche) Pluralisierung als um das Verschwinden des Religiösen geht, sind auch die nicht-religiösen, gegebenenfalls anti-religiösen Akteure der Gesellschaft herausgefordert: Sie haben keine guten Gründe, Religion(en) von der gleichberechtigten Teilhabe an der Gestaltung der Gesellschaft und von dem gleichen Anspruch auf Anerkennung

auszuschließen und – jenseits der für alle geltenden, rechtlich garantierten Ordnung – das ‚Säkulare‘ als alleinige ‚Leitwährung‘ einer modernen Gesellschaft zu behaupten.

Mit Bergers Vorschlag ist das (gesellschaftspolitische) Problem der Verhältnisbestimmung von säkularer Gesellschaft und Religion(en) aber nicht gelöst, sondern allenfalls neu gestellt. Aus theologisch-sozialethischer Sicht scheint mir die Problemstellung ergänzungsbedürftig: Denn Bergers religionssoziologische Skizze blendet die Frage der Macht (als Definitions- und Gestaltungsmacht) sowohl auf der Makroebene des politischen Systems als auch auf der Mikroebene der Gesellschaft, hier insbesondere der unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Akteure, weitgehend aus. In dem besprochenen Text klingt sie allenfalls an, und zwar in dem Stichwort „culture wars“. Berger bezieht es explizit auf die Rolle des evangelikalen Christentums in der US-amerikanischen Politik und sieht darin ein Indiz für die bleibende Bedeutung von Religion in der Auseinandersetzung um die Gestalt der modernen Gesellschaft. Ausgehend von dem konkreten Fall (und über diesen hinaus) wäre genauer nachzufragen und konzeptionell darzustellen, wie Religion(en), Säkularität und Pluralität unter dem Begriff ‚Kultur‘ zusammenkommen und was daraus für gesellschaftliche Partizipation, Definitions- und Gestaltungsmacht, mithin auch für das Verhältnis von Religion, Politik und gesellschaftlichem Engagement und für die Art der Konfliktaustragung („Krieg“?) zwischen den Exponenten unterschiedlicher ideeller Positionen folgt.

Eine enge Amalgamierung von Religion und Kultur erscheint riskant; daher ist die Nachfrage notwendig und muss die Zuordnung und gegebenenfalls die Hierarchisierung der Kategorien diskutiert werden: Zwar ist Religion faktisch ein prägender Bestandteil von Kultur und Religionen existieren immer in konkreten inkulturierten Gestalten; vor einer Verwischung der Differenz von Religion und Kultur ist aber aus theologischer Perspektive zu warnen, um jeder Gefahr einer wechselseitig möglichen Instrumentalisierung zu wehren; das scheint mir auch für die Möglichkeit einer zivilisierten Konfliktaustragung von erheblicher Bedeutung zu sein.

Dies gilt umso mehr, als sich aus der bei Berger nur angedeuteten Extrapolation von der US-amerikanischen Situation auf die globale religiöse Situation ein weiteres Problem ergibt: Die nationalen Unterschiede in der religionsrechtlichen Lage und die unterschiedliche Auffassung des Verhältnisses von Religion, Gesellschaft und Staat in den Religionen verändern notwendigerweise auch den Zuschnitt jener Art von Auseinandersetzungen, die Berger mit dem Begriff „culture wars“ belegt. Die Frage stellt sich auf verschiedenen Ebenen: (1) Auf der Ebene der Zuord-

nung von Staat und Gesellschaft: Der Staat muss als Ordnungsrahmen für die weltanschaulich-plurale Gesellschaft die legitime Pluralität religiöser Überzeugungen und Bekenntnisse achten und schützen sowie Bedingungen für die praktische Lebbarkeit dieser Pluralität (unter gegebenen Machtasymmetrien zwischen den verschiedenen weltanschaulich und/oder religiös identifizierten Akteuren) gewährleisten. Was aber, wenn gar nicht von einem *säkularen* Staat auszugehen ist, den wir für diese Zuständigkeit üblicherweise voraussetzen; wenn die in westlichen Gesellschaften gültige Trennung von Religion und Staat nicht die Ausgangsbasis bildet? Wie ist der plurale Diskurs zu ermöglichen und zu gewährleisten, wenn der Staat selbst nicht normativ als ‚religiös enthaltsam‘ begriffen wird? (2) Auf der Ebene der pluralisierten beziehungsweise sich pluralisierenden Gesellschaft: Die faktische Vielfalt von religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen wird sich in einem mehr oder weniger konfliktiven Ringen um Definitions- und Gestaltungsmacht in der Gesellschaft artikulieren. Verschiedene religiöse und nicht-religiöse Akteure konkurrieren um Einfluss auf die Kultur, auf die Gestalt des gesellschaftlichen Zusammenlebens, auf Politik und Recht, und zwar, je nach eigener Machtposition, auch mit den Mitteln des Rechts, der Politik, der Medien, des Marktes. (3) Auf der Ebene der Religion(en) selbst: Die innere Pluralisierung der religiösen Systeme, Gemeinschaften, Kirchen ist wiederum ein Spiegel bestimmter (gleichzeitig-ungleichzeitiger) Inkulturationen von Religion und fordert deren Ringen um die Wahrung und Fortentwicklung kollektiver Identität heraus. Welche Kräfte innerhalb eines religiösen Systems bestimmen das Bild und den Weg (Lehre, Kult, Praxis) der betreffenden Religion? Die inneren Kämpfe um religiöse Macht wirken unweigerlich zurück auf die äußere (gesellschaftliche) Präsenz der Religionen.

Bezieht man diese politische Dimension der religiösen Pluralität, die Frage nach Geltung, Definitions- und Gestaltungsmacht in die von Berger angestoßenen Überlegungen ein und folgt der angedeuteten Spur einer Globalisierung der Fragestellung, muss letzten Endes auch die Annahme eines „säkularen Standard-Diskurses“ (8) noch einmal auf den Prüfstand: Wer bestimmt, was Standard ist? Dass diese Frage nicht der Debatte entzogen ist, sondern im Zentrum der weltanschaulich-religiös konnotierten Machtkämpfe steht, zeigt sich gegenwärtig weltweit in unterschiedlichen Konstellationen. Das Agieren bestimmter evangelikaler Gruppen in der US-amerikanischen Politik, die religionsrechtlichen und -politischen Auseinandersetzungen in Deutschland, das Ringen um einen neuen Weg in Ägypten oder die gewaltsamen Auseinandersetzungen in Nigeria konvergieren – bei aller tiefgreifenden Unterschiedlichkeit in den Sachlagen und deren ethischer wie rechtlicher Bewertung – zumindest in diesem einen Punkt: Konkurrierende weltanschauliche und religiöse Kräfte betreiben (mit unterschiedlichen Erfolgsaussichten)

die Verschiebung von Standards des Diskurses – sei es im Sinne der Säkularität, des Säkularismus oder im Gegenteil einer religiösen Vorherrschaft. Ein „säkularer Standarddiskurs“ als Fundament für die friedliche Koexistenz in weltanschaulich-religiöser Pluralität jedenfalls ruht auf starken und alles andere als selbstverständlichen verfassungsrechtlichen und gesellschaftsethischen Voraussetzungen, über die ein hinreichend tragfähiges Einvernehmen je neu mühsam errungen werden muss.

Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem

Detlef Pollack

Junge angehende Wissenschaftler haben nicht selten das starke Bedürfnis nach akademischer Selbstbehauptung und tendieren dazu, sich von wissenschaftlichen Autoritäten polemisch abzugrenzen. Zuweilen passiert es aufstrebenden Wissenschaftlern aber auch, dass sie ihren Stolz im Angesicht des besseren Arguments vergessen und bereit sind, sich einem großen Geist zu beugen. Manchmal kann es dann sogar geschehen, dass ihr auf Abgrenzung gestimmter Selbstbehauptungswille in Verehrung umschlägt. Ich stehe nicht an zu bekennen, dass es mir gegenüber Peter L. Berger selbst so ergangen ist, und ich zögere auch nicht zu ergänzen, dass mir die Hochschätzung seines Werkes leicht gefallen ist, nicht nur wegen der Plausibilität und Schärfe der in ihm zu findenden Argumentation, sondern auch, weil ich schon in jungen Jahren das Vergnügen hatte, Peter L. Berger persönlich zu begegnen und seinen liebenswürdigen Charme, seine auf unmittelbarer Anschauung beruhende Beobachtungsgabe und seinen unterhaltsamen Witz kennenzulernen. Es ist klar, dass diese einleitenden Bemerkungen nichts Gutes verheißen und dass sie offenbar dazu dienen, der nun unausweichlich folgenden Kritik am Meister ein größeres Gewicht zu verleihen. Auch zu diesem rhetorischen Trick bekenne ich mich.

Es sind drei Punkte, die mich in den hier abgedruckten Überlegungen Peter L. Bergers nicht überzeugen. Zum Ersten kann ich nicht erkennen, dass Berger seine frühere Säkularisierungstheorie wirklich aufgegeben hat. Der Kern des säkularisierungstheoretischen Ansatzes des frühen Berger bestand in der Behauptung, dass die zunehmende Pluralität des religiösen Feldes die soziale Geltungskraft religiöser Überzeugungen unterminiert und ihnen ihre selbstverständlich unterstellte

Plausibilität nimmt, die sie solange besaßen, wie sie von der Mehrheit geteilt wurden. Religiöse Homogenität in einer sozialen Einheit stärke die selbstverständliche Gültigkeit der individuellen religiösen Vorstellungen und Praktiken, religiöse Diversität untergrabe sie. An dieser These – ich möchte sie die Pluralisierungs-/Unterminierungsthese nennen – hält Peter L. Berger auch heute noch fest.¹⁸

Was er heute nicht mehr vertritt, ist die Annahme, dass Modernisierung zwangsläufig zu Säkularisierung führt. Die technologisch hochmodernisierten USA oder die sich modernisierenden Staaten Lateinamerikas, die durch „an explosion of passionate religious movements“ charakterisiert sind, seien Gegenbeispiele, die es nach Peter L. Berger verbieten, an der Säkularisierungstheorie festzuhalten.¹⁹ Zugleich stellt er noch heute, auch in dem hier vorliegenden Text, die Behauptung auf, dass Modernisierung „notwendigerweise einen vertiefenden Pluralisierungsprozess“ (2) bewirke, der die Menschen mehr und mehr der Konkurrenz abweichender Überzeugungen, Werte und Lebensstile aussetze. Wenn aber Modernisierung unausweichlich Pluralisierung bewirkt und Pluralisierung zu einer Unterminierung der religiösen Gewissheit führt, dann heißt das, dass Modernisierung mit einer Schwächung religiöser Überzeugungen einhergeht. In einer solchen Aussage hat jede Art von Säkularisierungstheorie jedoch ihr Zentrum. Berger müsste sich zwischen der Preisgabe der Säkularisierungstheorie und dem Festhalten an dem Pluralisierungs-/Unterminierungstheorem entscheiden und sich entschließen, auch letzteres noch aufzugeben. Nur dann hätte er die Säkularisierungstheorie wirklich hinter sich gelassen.

Schritte in diese Richtung unternimmt er bereits, so etwa, wenn er die Annahme vertritt, dass säkulare und religiöse Diskurse im Bewusstsein (und in der Gesellschaft) durchaus koexistieren können, auch wenn sie nicht länger den Status von „taken-for-granted verities“ besitzen.²⁰ Im Bewusstsein gebe es unterschiedliche Sinnprovinzen – wie Alfred Schütz, der Lehrer Bergers, sagt –, die nebeneinander existieren könnten. Ebenso wie es möglich sei, ein Gemälde sowohl unter dem Gesichtspunkt seiner Schönheit als auch unter dem seines Verkaufspreises zu betrachten, sei es nicht ausgeschlossen, sich säkularer und religiöser Semantiken zu bedienen und von dem einen in den anderen Code überzuwechseln. Ich möchte dies die Kompatibilitätsthese Bergers nennen. Die Frage, die sich hier ergibt – und

¹⁸ Vgl. etwa: „I would say, I was wrong about secularization, but right about pluralism. (...) What pluralism does (...) is to undermine all taken-for-granted certainties, in religion as in all other spheres of life“ (Peter L. Berger, Postscript, in: Linda Woodhead (Hg.), Peter Berger and the Study of Religion. London, New York: Routledge, 2001, S. 189-198, hier S. 194).

¹⁹ Peter L. Berger u.a., Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Farnham: Ashgate, 2008, S. 10.

²⁰ Berger, Postscript, S. 194.

damit komme ich zu meinem zweiten Einwand – lautet jedoch, ob sich säkulare und religiöse Diskurse in ihrer semantischen und sinnweltlichen Relevanzstruktur so voneinander differenzieren lassen, wie das bei ästhetischen und ökonomischen Diskursen machbar ist. Ob mir ein Gemälde gefällt oder nicht, kann von seinem ökonomischen Verkaufswert völlig unabhängig sein. Es kann meinen ästhetischen Sinn anregen, ob es nun teuer oder billig ist. Die friedlich-schiedliche Differenzierbarkeit von säkularem und religiösem Diskurs ist indes nicht auf eine solche Weise ohne Weiteres garantiert. Ob Gott das Ziel der Welt ist oder ob es keinen letzten Zweck des Lebens gibt, ob man Wunder für möglich hält oder ob man ihre Möglichkeit ausschließt, ob man meint, für die Erlangung von Glück und Heil seien rituelle Praktiken und Gebete erforderlich, oder ob man die Auffassung vertritt, man sei allein selbst seines Glückes Schmied, ist zweierlei und kaum miteinander vereinbar. Ökonomische und ästhetische Diskurse bewegen sich in unterschiedlichen Sinnwelten, ohne sich wechselseitig ausschließen zu müssen. Im Fall religiöser und säkularer Diskurse und erst recht im Fall unterschiedlicher religiöser Diskurse ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass diese Diskurse miteinander konkurrieren. Diese Wahrscheinlichkeit wächst in dem Maße, in dem Religionen einen umfassenden Weltdeutungsanspruch aufrichten, denn dann erhöht sich auch die Wahrscheinlichkeit der wechselseitigen Überlappung der Diskurse. Sie bewegen sich dann in ein und demselben Medium: im Medium der Wahrheit. Die Aussage, dass die Toten auferstehen werden, ist nicht kompatibel mit der Aussage, dass nach dem Tod alles aus ist; der Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist nicht kompatibel mit dem Glauben, dass Gott von allem Irdischen so verschieden ist, dass er niemals Mensch werden kann; die Überzeugung, dass die Bibel wortwörtlich wahr ist, verträgt sich nicht mit ihrer historisch-kritischen Interpretation.

Natürlich lassen sich Auffassungen über das Heil des Lebens und das Schicksal der Welt, die von den eigenen Überzeugungen abweichen, kognitiv verarbeiten, indem man sie abwertet. Als die irischen Katholiken im späten 19. Jahrhundert in großen Scharen nach Schottland einwanderten, mussten sich die schottischen Presbyterianer in ihrem Glauben nicht in Frage gestellt sehen. Sie konnten den katholischen Glauben der irischen Einwanderer auf Distanz halten, indem sie abwertende Stereotype von ihnen entwickelten und sie als dem Alkohol hingeebene, ungebildete, undisziplinierte Faulenzer porträtierten.²¹ Berger und Luckmann bezeichnen den Vorgang, durch den vom eigenen symbolischen Kosmos abweichende Realitätsdefinitionen verarbeitet werden, als Neutralisierung „by assigning an inferior ontological status (...) to all definitions existing outside the

²¹ Steve Bruce, *The Curious Case of an Unnecessary Recantation: Berger und Secularization*, in: Linda Woodhead (Hg.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London/New York: Routledge 2001, S. 87-100, hier S. 93.

symbolic universe“.²² Dabei erfolgt die Neutralisierung dadurch, dass man die konkurrierende Wirklichkeitsdeutung entweder als indiskutabel vom Diskurs ausschließt oder, auch wenn man ihr den Charakter einer partiellen Wahrheit zubilligt, der eigenen Weltsicht unterordnet. Wenn freilich der von Wissenschaft, Technik und Politik beeinflusste säkulare Diskurs als Standarddiskurs behandelt wird, wie das Berger in seinen hier abgedruckten Bemerkungen tut, dann kann den religiösen Diskursen allenfalls der Status einer vom Standard abweichenden Zweitsprache zukommen, die als solche unter ständigem Rechtfertigungsdruck steht. Es ist nicht erkennbar, wie eine solche sekundäre Sprache, die mit der primären Sprache im Wettbewerb steht, Persistenz erlangen und mit dem Primärkode koexistieren kann, ohne von ihm negativ beeinflusst und eines Tages vielleicht sogar übermächtig zu werden.

Berger findet einen Ausweg aus dem Dilemma, indem er kurzerhand behauptet, von der Pluralität der Diskurse sei nur das *Wie* des Glaubens betroffen – dass man in einer Welt vielfältiger Wirklichkeitsdeutungen leben muss, zwischen denen man sich zu entscheiden hat („the heretical imperative“) –, aber nicht das *Was* des Glaubens. Dieses Argument überzeugt nun aber schon theoretisch kaum, denn die Inhalte des Glaubens sind von ihrer Form so ohne Weiteres nicht ablösbar, und lässt sich auch empirisch schwerlich aufrechterhalten. Damit bin ich bei meinem dritten Einwand. Die empirische religionssoziologische Forschung hat gezeigt, dass in Ländern mit wachsender religiöser Pluralität die Inhalte des Glaubens zunehmend vage, diffus und unbestimmt werden. Der Anteil derer, die nicht mehr daran glauben, dass die Bibel Gottes Wort ist, das wortwörtlich verstanden werden muss, sondern lediglich religiöse oder auch nur lebenswichtige Wahrheiten enthält, nimmt in Westeuropa (und übrigens auch in den USA) zu. Immer mehr Menschen in den Ländern Westeuropas stellen sich Gott nicht mehr als Person, sondern als ‚Höhere Macht‘ vor. Über das Leben nach dem Tod denken sie nicht mehr in christlichen Begriffen, indem sie damit etwa die Auferstehung der Toten oder gar des Fleisches assoziieren, sondern in allgemeinen Vorstellungen, zu denen dann auch das Weiterleben der Seele nach dem Tode, der Glaube an den Himmel oder an die Reinkarnation gehören. Die wachsende Vielfalt des Religiösen hat vor allem die eine Konsequenz, dass die Inhalte des Glaubens unbestimmt werden, und die andere, dass man – weil man sich angesichts der Vielzahl miteinander konkurrierender Glaubensangebote zwischen ihnen nicht entscheiden kann – dem Glauben gegenüber mehr und mehr indifferent wird und die Frage nach der Wahrheit einfach offen lässt. Dass man trotz zunehmender religiöser Pluralisierung an seinem Glau-

²² Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane 1966, S. 133.

ben einfach festhält, dürfte hingegen eher eine Minderheitenposition sein, die wohl vor allem in weithin geschlossenen Gemeinschaften anzutreffen ist.

Ich weiß, einen Meister verehrt man, aber man widerspricht ihm nicht. Kann ich meine Verehrung aufrechterhalten, auch wenn ich widerspreche? Nach der Kompatibilitätsthese von Peter L. Berger müsste das eigentlich möglich sein, denn ihr zufolge können auch miteinander in Streit liegende Diskurse koexistieren. Möge er Recht haben oder – noch besser – mir doch einfach zustimmen und zu seiner früheren Säkularisierungstheorie zurückkehren.

Umstrittene Variablen: Religion, Moderne, Säkularität

Astrid Reuter

Die Überlegungen von Peter L. Berger schreiben sich, auch wenn sie von einem autobiografischen Duktus getragen werden, ein in den breiten Strom von Literatur zur Neubestimmung der Rolle von Religion in der modernen Welt und lesen sich als Korrektur säkularisierungstheoretischer Grundannahmen, die der Autor selbst in früheren Werkphasen vertreten hat.

Meine Kommentierung bezieht sich auf die zwei zentralen Thesen, die Berger im vorliegenden Text vertritt: Bergers Selbstkorrektur nimmt ihren Ausgang in der Feststellung, die Säkularisierungstheorie gründe sich auf eine Verwechslung: Das, was gemeinhin als *Säkularisierung* beschrieben wird, ist – folgt man Berger – im Kern ein Vorgang der *Pluralisierung*. Nicht mit einem *Niedergang* der Religion haben wir es also zu tun, sondern mit einem *Wandel* der Religion. Soweit die erste und zentrale These Bergers. Nun steht Berger mit dieser These nicht allein da. Allerdings gibt er dem Pluralisierungskonzept eine besondere Prägung. Und dies mündet in die zweite These seines Textes, auf die ich Bezug nehmen werde. Denn Pluralisierung ist für ihn mehr als ein Wandlungsprozess der Gesellschaft. Pluralisierung schließt für Berger vielmehr auch einen Bewusstseinswandel ein. Das heißt: Sie erschöpft sich nicht in der Vervielfältigung von Optionen im religiösen Feld beziehungsweise von Optionen der Wertorientierung in der Gesellschaft insgesamt. Im Anschluss an die Überlegungen seines Lehrers Alfred Schütz zu den „Relevanzstrukturen“, die jeder Einzelne im Rahmen seiner lebensweltlichen Realität ausbildet, beschreibt Berger Pluralisierung vielmehr als eine Art friedliche

Koexistenz multipler religiöser und nicht-religiöser „Sinnprovinzen“ im individuellen Bewusstsein der jeweiligen Person. „Ein modernes Individuum“, so Berger im vorliegenden Text, „erlernt die Fähigkeit, mit einer Pluralität von Relevanzen zu jonglieren“ (7). Und diese Fähigkeit geht seines Erachtens so weit, dass das Individuum in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft „sowohl religiös als auch säkular sein kann“ (3). Berger gründet diese Annahme auf die wissenssoziologische Einsicht, dass alle sozialen Institutionen „Korrelate“ im Bewusstsein haben: „So wie religiöse Institutionen von säkularen unterschieden werden (...), muss es die gleichen Differenzierungen notwendigerweise auch im Bewusstsein geben“ (6).

Zu diesen beiden Thesen möchte ich folgende Anmerkungen machen und Anfragen stellen: Zunächst einmal ist zu unterstreichen, dass Berger Säkularisierungsprozesse nicht in Gänze von der Hand weist. So erkennt er an, dass es – als Teilprozess des Säkularisierungsvorgangs – zu einer Differenzierung zwischen religiösen und säkularen Institutionen gekommen ist, und dass, wie ausgeführt, dieser Prozess funktionaler Differenzierung mit einem Wandel der individuellen Bewusstseinsstrukturen korreliert, der es den Einzelnen möglich macht, souverän zwischen säkularen und religiösen „Sinnprovinzen“ hin und her zu wechseln.

Was nun die Pluralisierung angeht, so ist auf den bekannten Umstand hinzuweisen, dass religiöse Vielfalt kein Signum der *modernen* Religionsgeschichte ist. Pluralität im Religiösen hat es bekanntlich bereits in der Antike gegeben, und sie ist auch später nicht verloren gegangen, nicht in der außereuropäischen Religionsgeschichte, aber auch nicht in Europa und der von Europa beeinflussten Welt. Das weiß natürlich auch Peter L. Berger und spricht deshalb von einem „vertiefenden Pluralisierungsprozess“ (2), womit sowohl der quantitative Aspekt der Vermehrung religiös-weltanschaulicher Optionen angesprochen sein dürfte als auch der qualitative Aspekt, dass diese, wie er im Anschluss an Schütz annimmt, eine Spiegelung im individuellen Bewusstsein erfahren.

Doch ist es tatsächlich zu einer solchen „vertiefenden“ Pluralisierung gekommen? Man könnte die Religionsgeschichte – oder doch bestimmte Phasen der Religionsgeschichte – auch umgekehrt als Geschichte abnehmender religiöser Pluralität, beziehungsweise abnehmender Akzeptanz religiöser Pluralität schreiben: Gewann nicht mit der Ausbreitung der monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam in der ganzen Welt die Auffassung an Boden, dass Religionen einander ausschließen? Es mag – im genannten quantitativen Sinn – zu einer Vertiefung der Pluralität im Zuge von neuzeitlichen Modernisierungsprozessen gekommen sein. Die spezifisch moderne Form des Umgangs mit Pluralität scheint mir

gleichwohl weniger das souveräne ‚Switchen‘ zwischen einer wachsenden Zahl religiöser Optionen, beziehungsweise zwischen religiösen und säkularen Werthaltungen zu sein, als vielmehr eine grundlegende *Ambivalenz* im Umgang mit Pluralität, die zwar einerseits akzeptiert und zuweilen auch normativ bejaht, andererseits aber politisch und rechtlich eingehegt und durch die Anforderung zur Kohärenz und Widerspruchsfreiheit flankiert wird.

So werden zwar zunehmend politische Bekenntnisse zur religiös-weltanschaulichen Pluralität als Wert der freiheitlichen Ordnung abgegeben und auch, nicht zuletzt durch internationale Übereinkommen, rechtlich abgesichert. Diese Anerkennung konkurrierender religiöser und anderer Wahrheitsansprüche hat jedoch einen Preis: Sie setzt (wie Berger in seinen etwas vagen Schlussbemerkungen ja auch selbst nahelegt) die Säkularisierung der politisch-rechtlichen Ordnung und deren Anerkennung immer schon voraus. Nicht zufällig wird seit einigen Jahren der Ruf lauter, von den Bürgern nicht nur Gesetzestreue, sondern ein Bekenntnis zu grundlegenden ‚Verfassungswerten‘ zu verlangen. Darin wird ein Unbehagen im Umgang mit religiöser Pluralität offenkundig: Das Bekenntnis zur religiösen und weltanschaulichen Pluralität wird durch ein Bekenntnis zu den säkularen Grundlagen dieser Ordnung überlagert, beziehungsweise mit diesem verknüpft. Die immer wieder aufflammenden Diskussionen um die sogenannten ‚Parallelgesellschaften‘, die sich angeblich im Schutz freiheitlicher Gesellschaften ausbreiten, illustriert den ambivalenten Umgang mit Pluralität: Pluralität wird als Wert verteidigt, aber politisch nur schwer ertragen und deshalb politisch und rechtlich eingehegt. So wird gewissermaßen die Gesellschaft gegen die Zumutungen und Konsequenzen religiöser Pluralität immunisiert.

Und auch das Jonglieren der Individuen zwischen säkularen und religiösen oder auch zwischen verschiedenen religiösen Werthaltungen scheint mir nicht gar so leicht zu sein, wie Berger annimmt. Das Problem liegt hier meines Erachtens darin, dass die ‚Wertsphären‘, zwischen denen sich moderne Individuen Berger zufolge so problemlos hin und her bewegen, keineswegs eindeutig voneinander getrennt sind. Wo endet der Zuständigkeitsbereich des Religiösen, wo beginnt das Reich des Säkularen? Wo verlaufen die Grenzen zwischen Religion und Wissenschaft, Religion und Recht oder Politik, Religion und Wirtschaft oder auch religiöser und medizinischer Heilkunst? Die zahlreichen Konflikte und Kontroversen um Religion, die die Öffentlichkeiten und nicht zuletzt auch die Gerichte vieler Verfassungsstaaten in den letzten Jahren beschäftigt haben, illustrieren, dass die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen keineswegs klar gezogen sind beziehungsweise, stets von Neuem konfliktiv gezogen werden. Wenn aber diese Sphären im Sozialen nicht klar geschieden sind – wie sieht es dann mit ihren

„Korrelaten“ im Bewusstsein aus? Muss man dann nicht davon ausgehen, dass sich auch zwischen den entsprechenden „Sinnprovinzen“ im individuellen Bewusstsein ‚Grenzkonflikte‘ entzünden? Das Jonglieren „mit einer Pluralität von Relevanzen“ (7), säkularen wie religiösen, auf das Berger setzt, wäre dann zumindest erschwert. Konfliktfrei verläuft es schließlich auch deshalb nicht, weil das Individuum – gerade in der Moderne – dem Anspruch ausgesetzt ist, kohärent und widerspruchsfrei zu denken und zu handeln.

Ich möchte mit einer grundsätzlichen Beobachtung schließen: Bergers Überlegungen zum Status der Säkularisierungstheorie und zur Zukunft der Religion in der modernen Welt operieren – wie alle Auseinandersetzungen mit dem Thema – mit drei letztlich unbestimmten Variablen: Religion, Moderne, Säkularität. Denn was Religion ist, was die Moderne ist, was Säkularität ist – das ist in hohem Maße deutungs offen und wissenschaftlich ebenso wie gesellschaftlich strittig. *Dass* um die Bedeutung von Religion, Moderne und Säkularität so kontrovers gerungen wird, zeigt die Schlüsselbedeutung dieser drei Konzepte und der mit ihnen verknüpften Theorien für die gesellschaftliche Ordnung an. Ein Ende der Auseinandersetzung ist deshalb in absehbarer Zeit kaum zu erwarten.

Moderne und Religion nach dem Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie: Does anything go?

Ulrich Willems

„Die Welt ist so glühend religiös, wie sie es immer war.“ – In diesem Satz kulminiert das antisäkularisierungstheoretische Manifest Peter L. Bergers aus dem Jahre 1999. Seine jetzt vorliegenden weiterführenden Überlegungen zu Religion und Moderne interpretiert man wohl nicht fehl, wenn man sie als Plädoyer versteht, den damaligen Satz nun um die Formel zu ergänzen: „... und ist zugleich so säkular wie nie zuvor“. Peter L. Berger will mit dieser Präzisierung dem Missverständnis entgegen treten, seine Abkehr von der Säkularisierungstheorie liefe darauf hinaus zu behaupten, wir seien nie säkular gewesen. Er will seine weiterführenden Überlegungen aber ebenso wenig als Widerruf oder gar als Rückkehr in den Schoß der säkularisierungstheoretischen Orthodoxie verstanden wissen. Daher wohl die Auszeichnung Letzterer als ein altes Paradigma, das im Sinne des von Thomas Kuhn identifizierten Musters der Wissenschaftsentwicklung mit einer wachsenden Zahl von Anoma-

lien konfrontiert und trotz aller Versuche, diese durch An- und Umbauten der Theorie in den Griff zu bekommen, im Zusammenbruch begriffen sei. Allerdings zeichnen sich nach Kuhn auch neue Paradigmen in ihrer Konstitutionsphase in aller Regel gerade nicht durch die Lösung aller Rätsel aus, vielmehr werden sie ihrerseits von einer Vielzahl von theoretischen Problemen und neuen Anomalien geplagt. Die folgenden kritischen Anmerkungen wollen als durchaus konstruktiver Beitrag zur Herausbildung eines neuen Paradigmas der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne verstanden werden.

Zunächst kurz zur Rekonstruktion der Bergerschen Alternative zur Säkularisierungstheorie: Prozesse der Modernisierung wie etwa Urbanisierung sowie die Verbreitung von Bildung und Massenkommunikation führen zu einer grundlegenden Pluralisierung im Sinne einer Zunahme von und der unausweichlichen Konfrontation mit religiösen und weltanschaulichen Alternativen. Diese Pluralisierung verändert die Art und Weise des Glaubens wie religiöser Vergemeinschaftung: Religiöser Glaube verliert den Charakter unbefragter Geltung, wird zum Gegenstand der Wahl, zu einer Präferenz, was auch eine neue, verletzlichere Form von (Glaubens-) Gewissheit bedeutet. Religiöse Gemeinschaften nehmen unter diesen Bedingungen den Charakter freiwilliger Vereinigungen an. Modernisierung – so Peter L. Bergers erstes Theorem des neuen Paradigmas – führt qua Pluralisierung also unvermeidlich zu einer Veränderung des Charakters von Religion, aber eben nicht notwendig zu Säkularisierung im Sinne einer vermehrten Abkehr von der Religion.

Ein weiteres Moment von Modernisierung bildet die Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionsbereichen wie Wissenschaft, Wirtschaft oder Politik. Diese Ausdifferenzierung geht nicht nur mit einem Funktionsverlust religiöser Institutionen einher, sondern führt auch zur Etablierung eines säkularen Diskurses, der ohne jeden Bezug auf religiöse Realitätsbeschreibungen auskommt. Der ungeheure instrumentelle Erfolg dieser von Religion und religiösen Realitätsbeschreibungen entkoppelten, spezialisierten gesellschaftlichen Handlungsfelder führt schließlich auch zur Dominanz dieses säkularen Diskurses. Peter L. Bergers neue Idee besteht nun darin, dass diese Dominanz des säkularen Diskurses nicht notwendig zu einer Verdrängung religiöser Diskurse führen muss, sondern der säkulare Diskurs sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf individueller Ebene mit religiösen Diskursen koexistieren kann. Individuen etwa sind danach nicht notwendigerweise entweder säkular oder religiös, sondern sie können sowohl säkular als auch religiös sein. Daher können sie in konkreten Handlungssituationen zwischen unterschiedlichen Sinnbezügen wechseln, und tun dies vielfach auf höchst erfolgreiche Weise. Die Ausprägung des Verhältnisses von Religion und Moderne auf der Ebene von Institutionen und gesellschaftlichen Funktionsbereichen bringt Peter L. Berger auf die

Formel von der friedlichen Koexistenz säkularer und religiöser Diskurse, deren konkrete Ausgestaltung jedoch Gegenstand von kontextuell geprägten Debatten und politischer Gestaltung sei.

Peter L. Berger führt in seinen Überlegungen eine Reihe von Beispielen für die Koexistenz von und den erfolgreichen Wechsel zwischen säkularem Standarddiskurs und religiösen Diskursen an: den atheistischen schwedischen Soziologieprofessor, der Tantra praktiziert, den Prediger einer pfingstlerischen Gemeinde, der höchst rational mit dem schwedischen Wohlfahrtsstaat umgeht, die Mitglieder einer evangelikalen Elite-Universität, die in ihrem Universitätsalltag Zeichen von Gott suchen und finden. Allerdings stellt sich die Frage, ob es Grenzen für die Koexistenz von säkularem Standarddiskurs und religiösen Diskursen gibt und wo diese verlaufen. Peter L. Berger selbst thematisiert diese Frage in seinem Verweis auf eine anthropologische Studie zu den Gottesehrfahrungen US-amerikanischer Evangelikaler, deren religiöse Praxis auf der Überzeugung beruht, dass Gott sie hört und antwortet, und die Wege finden, diese Überzeugung trotz der Zweifel, die durch den säkularen Standarddiskurs hervorgerufen werden, plausibel zu finden. Er will aber doch wohl kaum so verstanden werden, dass auf individueller Ebene jedwede Form religiöser Diskurse mit dem säkularen Standarddiskurs koexistieren kann, sofern sie nur über eine ausreichende institutionelle Stützung verfügen, dass also auf dieser Ebene „anything goes“ – etwa auch der deutsche Physikprofessor, der yogisches Fliegen zu praktizieren versucht, oder der britische Friedensforscher, der den Maharishi-Effekt zu realisieren trachtet (wobei keineswegs auszuschließen ist, dass solche Kombinationen empirisch beobachtbar sind – ihre Viabilität dürfte jedoch höchst begrenzt sein). Denn zum einen müssen die Überzeugungen von Individuen in aller Regel ein bestimmtes Maß an Kohärenz und Konsistenz aufweisen. Zum anderen unterschätzt eine solche Position die Korrosionseffekte, die der säkulare Standarddiskurs auf religiöse Wirklichkeitsdeutungen ausübt, sowie den daraus resultierenden Reflexions- und Veränderungsdruck für religiöse Diskurse. Dieser Reflexions- und Veränderungsdruck wird wohl umso größer sein, je zentraler die Individuen in gesellschaftlichen Institutionen und Handlungsfeldern, in denen der säkulare Standarddiskurs dominiert, platziert sind und dort erfolgreich operieren. Aber es gilt keineswegs nur die Grenzen und Nötigungen zu bestimmen, die der säkulare Standarddiskurs religiösen Wirklichkeitsdeutungen setzt; es bedarf auch einer Identifizierung derjenigen religionsproduktiven oder doch zumindest -provokierenden Charakteristika moderner Gesellschaften, die für das explosionsartige Wachstum von Islam sowie konventionellem und pfingstlerischem Christentum in Afrika, Asien und Lateinamerika mitverantwortlich sind. Peter L. Berger könnte hier auf bereits bestehende Angebote wie die Theoreme von der Religionsproduktivität

freier religiöser Märkte oder existentieller Unsicherheit zurückgreifen. Es könnte jedoch auch neuer Erklärungsmuster bedürfen.

(Noch) Undeutlicher als auf individueller Ebene bleibt bei Peter L. Berger der Charakter der Beziehungen zwischen säkularen und religiösen Institutionen(-komplexen) und Funktionsbereichen sowie die Bedeutung der Formel von der friedlichen Koexistenz eines öffentlichen säkularen Diskurses mit einer Pluralität von religiösen Diskursen. Auf der einen Seite scheinen Bergers Überlegungen auf dem Konzept der Ausdifferenzierung von funktional spezialisierten Institutionen und Handlungsfeldern und der damit verknüpften Diagnose vom Funktionsverlust religiöser Institutionen zu beruhen – und damit auf einem Konzept, das José Casanova als harten Kern der säkularisierungstheoretischen Orthodoxie, also des alten Paradigmas, identifiziert hat. Nun ist die Existenz eines gewissen Maßes an funktionaler Differenzierung unstrittig; umstritten ist jedoch, ob beziehungsweise in welchem Ausmaß die gesellschaftlichen Funktionsbereiche autonom oder wechselseitig verflochten und inwieweit sie einer politischen Gestaltung zugänglich sind, aber auch, welche spezifische Funktion die Religion unter Bedingungen funktionaler Ausdifferenzierung erfüllt. Peter L. Berger lässt diese Fragen offen. Vor diesem Hintergrund ließe sich die Formel von der friedlichen Koexistenz, vor allem im Zusammenhang mit seinem Verweis auf den ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika, als Plädoyer für die Priorität des Prinzips wechselseitiger Nichteinmischung interpretieren. Diese Interpretation ließe sich aber nur schwer mit dem Umstand vereinbaren, dass viele religiöse Wirklichkeitsdeutungen und Wertorientierungen auf eine mehr oder weniger umfassende Gestaltung der sozialen Welt zielen und als „öffentliche Religionen“ (José Casanova) keineswegs nur erfolglos in ausdifferenzierte Funktionsbereiche wie Wirtschaft oder Politik intervenieren. Auf der anderen Seite verweist Peter L. Berger auf Shmuel Eisenstadts These von der Vielfalt der Moderne und nimmt Bezug auf die gegenwärtigen Debatten um die Ausgestaltung des Verhältnisses von Religion und Politik, vornehmlich in nicht-westlichen Kontexten. Vor diesem Hintergrund legt sich eine Interpretation der Formel von der friedlichen Koexistenz nahe, die diese eher als Bereitschaft zu Kooperation und Kompromiss bei regelungsbedürftigen, aber strittigen Fragen unter Aufrechterhaltung der jeweiligen Geltungsansprüche versteht. Sie wäre dann ein Plädoyer für einen auf den jeweiligen Kontext zugeschnittenen *modus vivendi*. Dann aber stellt sich empirisch die Frage, wie stabil und zukunftsfähig verschiedene Formen friedlicher Koexistenz angesichts der unterschiedlichen Dynamiken von Modernisierung und religiösen Traditionen, von säkularen und religiösen Diskursen sind. Normativ stellt sich zudem die Frage nach den Kriterien für die Bewertung der Legitimität der ausgehandelten Formen einer friedlichen Koexistenz von

säkularem Standarddiskurs und religiösen Diskursen. Die letzte Frage macht deutlich, dass eine neue Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne nicht allein einer erklärenden theoretischen Alternative zur Säkularisierungstheorie bedarf, sondern auch einer expliziten normativen politischen Theorie der Moderne.

Auf der Suche nach einer Friedensformel: Replik

Peter L. Berger

Zunächst möchte ich mich bei Detlef Pollack und dem Centrum für Religion und Moderne für den herzlichen Empfang bedanken, den ich im vergangenen Jahr an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster erfahren habe, als ich jenen Vortrag hielt, der hier in deutscher Übersetzung veröffentlicht wird. Darüber hinaus möchte ich ihm und seinen Kolleginnen und Kollegen meinen besonderen Dank dafür aussprechen, dass sie das vorliegende Heft zusammengestellt haben, das – so hoffe ich – die kritische Diskussion meiner Ideen zum Pluralismus beleben wird. Eine solche Wertschätzung erfährt man nicht oft in seiner wissenschaftlichen Karriere. Sie erfüllt einen Autor offensichtlich mit Zufriedenheit, besonders wenn, wie in diesem Fall, die Anerkennung von einem Kollegen stammt, der in der Säkularisierungsdebatte auf der anderen Seite steht. Alle Kommentare dieses Heftes sind in entgegenkommendem Ton verfasst, und ich habe von allen etwas gelernt. In meiner Replik will ich aber insbesondere auf den Beitrag von Detlef Pollack Bezug nehmen, gerade weil unsere Meinungsverschiedenheit so groß ist. Ich stelle daher meine Antwort auf Detlef Pollack ans Ende dieser Replik und möchte zuvor in kürzerer Form auf die anderen Kommentare eingehen.

Thomas Großbölting schmeichelt mir, wenn er meinen Ansatz, die strukturellen und mentalen Aspekte des Pluralismus zu kombinieren, als „einen wahrhaft faszinierenden Gedanken“ (13) beschreibt. Diese Verbindung, auf die Großbölting zurecht hinweist, ist aber gerade der Kern der Pluralismustheorie, die ich skizziere. Ich wende damit eine bahnbrechende Erkenntnis der Wissenssoziologie an, dass jede Institution, wenn sie funktionieren soll, eine Entsprechung im Bewusstsein der Individuen haben muss. Großbölting argumentiert nun, dass ich die Nuancierungen in den Argumentationen derer, die (wie Steve Bruce) die Säkularisierungstheorie weiterhin verteidigen, unterschätze: Niemand würde behaupten, die Säkularisierung sei total und vollziehe sich unaufhaltsam. Er räumt außerdem ein, dass die Theorie, falls sie überhaupt irgendwo zutrifft, am ehesten die gegenwärtige empirische Realität in Europa beschreibt. Ich kann seiner Meinung nur beipflichten, dass hier ein vollkommen neues Forschungsprogramm vonnöten ist. Als Historiker stellt er schließlich die Frage, ob die vormodernen Gesellschaften tatsächlich so inte-

griert (soll heißen: so wenig pluralistisch) gewesen seien, wie ich seines Erachtens denke. Tatsächlich nehme ich das gar nicht an. Es gab schon früh Pluralisierungsvorgänge in der europäischen Geschichte, beispielsweise in der hellenistischen oder römischen Spätzeit. Teil des geforderten Forschungsprogramms sollte daher der Vergleich des gegenwärtigen Pluralismus mit diesen früheren Fällen sein.

Thomas Gutmann konzentriert sich in seinem Beitrag auf die Säkularisierung des Rechts. Ich stimme vollkommen mit ihm überein, dass es diese tatsächlich gibt und dass es ein wichtiges Phänomen ist. Ich bin aber weniger sicher, wo dieses Phänomen in der Hierarchie der säkularisierten Diskurse (beispielsweise in denen der Wissenschaft und Technik) angesiedelt ist. Jedenfalls sehe ich keine Meinungsverschiedenheit zwischen Gutmann und mir. Ich wandle die ‚klassische‘ Säkularisierungstheorie ab, indem ich ihre *allgemeine* Anwendbarkeit abstreite: Säkularität koexistiert mit einer Vielfalt religiöser Diskurse (vor allem außerhalb Europas). Aber im Hinblick auf bestimmte Diskurse, darunter den modernen Rechtsdiskurs, trifft die Säkularisierungstheorie zu. Tatsächlich ist ein Rechtssystem, das frei ist von bestimmten religiösen Grundlagen, wie Gutmann zurecht hervorhebt, eine Vorbedingung für die friedliche Koexistenz von unterschiedlichen Weltanschauungen und Werten.

Erst kürzlich bin ich über einige der Arbeiten von Hugo Grotius gestolpert, den niederländischen Juristen des 17. Jahrhunderts und einen der Väter des modernen internationalen Rechts, mit dem ich bisher nicht vertraut war. Ich war besonders fasziniert von seiner Formel *etsi Deus non daretur* („auch wenn es Gott nicht gäbe“, also: „als würde Gott nicht existieren“). Grotius schlug vor, dass sich das Gesetz auf diese Formel gründen sollte und nicht auf irgendeine Offenbarungsreligion. Folglich sollte die Rechtswissenschaft, begründet auf Vernunft und auf das, was er als ein vernunftmäßig begreifbares Naturrecht betrachtete, in einem vorsichtig ausgearbeiteten säkularen Diskursrahmen betrieben werden. Man könnte diesen Diskursrahmen auch einen „methodologischen Atheismus“ nennen, wie ich dies vor langer Zeit getan habe, um die Religionssoziologie von der Theologie zu unterscheiden. Es ist dabei wichtig zu wissen, dass Grotius, der „methodologische Atheist“, alles andere als ein Atheist *tout court* war. Er war ein frommer Protestant mit arminianischen oder remonstrantischen Glaubensüberzeugungen, welche ich den menschenfreundlicheren Zweig der Niederländischen Reformation nennen würde und deren theologische Position Grotius mitentwickelte. Aufgrund dessen trieben ihn die verantwortlichen Calvinisten nach der Unabhängigkeit der Niederlande ins Exil nach Deutschland und später nach England.

Marianne Heimbach-Steins' Kommentar enthält, so wie ich ihn lese, zwei wichtige Punkte. Zum Ersten insistiert sie darauf, bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu meiner Pluralisierungsthese, nicht die Bedeutung von *Macht* zu übergehen, die jeder pluralistischen Dynamik innewohnt. Sie hat Recht. Mit anderen Worten: Nicht alle Pluralitäten sind gleich. Jeder Student eines soziologischen Einführungskurses lernt den Lehrsatz von William Isaac Thomas kennen: „Wenn die Menschen Situationen als wirklich definieren, sind die Konsequenzen dieser Definition real.“ Zu dem man hinzufügen sollte: Manche Menschen haben bessere Voraussetzungen als andere, um ihre Definitionen durchzusetzen. Marianne Heimbach-Steins nimmt Bezug auf meine Formulierung vom „säkularen Standarddiskurs“ und fragt sodann: Wer *entscheidet*, was ‚Standard‘ bedeutet? In den Vereinigten Staaten, einem Land mit unzähligen Rechtsstreitigkeiten, werden solche Entscheidungen häufig an die Gerichte verwiesen. Dabei entscheiden US-amerikanische Gerichtshöfe sehr ungern darüber, welche Version einer religiösen Tradition als ‚Standard‘ zu gelten hat, wie es etwa erforderlich wird, wenn religiöse Abweichler Anspruch auf das Eigentum ihrer Ursprungsgemeinschaft anmelden. Aber die Gerichte wurden wiederholt gezwungen zu entscheiden, was als ‚Standardwissenschaft‘ zu gelten hat. Zum Beispiel: Hat der sogenannte ‚Kreationismus‘ einen Platz im ‚Standard‘-Biologieunterricht? Heutzutage räumen die Gerichte im Allgemeinen der empirischen Wissenschaft als ‚Standard‘ Vorrang vor nicht-wissenschaftlichen Wirklichkeitsdefinitionen ein, etwa wenn es um den Umgang mit Zeugen Jehovas geht, die ihren Kindern eine Bluttransfusion verweigern.

Zum Zweiten stellt Marianne Heimbach-Steins die Frage, was passiert, wenn die religiöse Neutralität des Staates als Voraussetzung *nicht* angenommen wird, wenn also das westliche Ideal eines säkularen Staates abgelehnt wird. Anders formuliert: Was, wenn das Gesetz ein *etsi Deus daretur* voraussetzt? Ohne Frage ist dies heutzutage ein zentraler Streitpunkt in der ganzen islamischen Welt, aber – in unterschiedlichem Ausmaß – auch in Indien, Russland und sogar in Israel. Wie kann ein solcher Staat modern sein? Muss dies notwendigerweise als eine Verletzung des grundlegenden Menschenrechts auf Religionsfreiheit verstanden werden? Grace Davie hat in diesem Zusammenhang eine interessante Beobachtung gemacht: Eine *starke* Staatskirche unterdrückt mit hoher Wahrscheinlichkeit andere Glaubensrichtungen, so wie es die Anglikanische Kirche in England lange getan hat, indem sie Katholiken und protestantische Nonkonformisten verfolgte. Eine *schwache* Staatskirche wie die Anglikanische Kirche im heute weitgehend säkularisierten Großbritannien kann dagegen eine dezente moralische Funktion erfüllen. Auf diese Weise gehört der Erzbischof von Canterbury in die vorderste Reihe derer, die sich für die Rechte von Muslimen und nicht-christlichen Minderheiten einsetzen.

zen. Sogar die Königin, die noch immer den Titel „Verteidigerin des Glaubens“ trägt, hat erst kürzlich erklärt, dass sie sich als „Verteidigerin aller in Großbritannien vertretenen Religionen“ versteht, mit anderen Worten, als moralisches Symbol des religiösen Pluralismus. – Dabei tritt beim Übergang von der „Verteidigerin *des* Glaubens“ („defender of *the* faith“) zur „Verteidigerin der Glaubensrichtungen“ („defender of *faiths*“) eine Paradoxie zutage, die durch die Tatsache noch delikater wird, dass der Titel Heinrich VIII. ursprünglich vom Papst verliehen wurde in Anerkennung für den theologischen Traktat, den jener gegen Luther verfasst hatte. Das war selbstverständlich, bevor ihn seine Begierde nach Anne Boleyn veranlasste, seine Theologie zu ändern. Doch vielleicht erschließt sich diese Paradoxie nur im Englischen.

Astrid Reuter hat durchaus Recht mit ihrer Einschätzung, dass ich die Säkularisierungstheorie nicht vollkommen ablehne. Folglich würde ich auch weiterhin zustimmen, dass die Moderne eine Differenzierung von Institutionen hervorgebracht hat, die auch die Religion umfasst, also etwa das Verhältnis von Kirche und Staat, Religion und Bildung und so weiter. Diese Differenzierung hat José Casanova zurecht als den gültigen Teil der Definition von Säkularisierung beschrieben. Astrid Reuter ist auch darin zuzustimmen, dass erst eine säkulare Ordnung in Politik und Recht die Akzeptanz des religiösen Pluralismus möglich macht. Aber sie deckt auch ein Problem auf, das insbesondere in Deutschland auffallend war und ist: Im Zuge der Ablehnung des Nationalismus als verbindendem Ethos des demokratischen Staates nach dem Untergang des ‚Dritten Reiches‘ kam die Idee eines ‚Verfassungspatriotismus‘ auf. Danach wird von den Bürgern ein patriotischer Stolz auf die demokratische Verfassung erwartet, nicht auf eine mythische Nation. Wenn nun aber der Staat völlig säkular ist, dann ist diese Verfassung eher abstrakt und sozusagen blutleer. Der Staat kann *religiös* neutral sein; aber kann er auch *moralisch* neutral sein? Die Antwort auf diese Frage ist mit ziemlicher Sicherheit: Nein. Eine demokratische Gesellschaft kann nicht wie ein Verkehrssystem sein, dessen Regeln man aus Gründen des Eigeninteresses, nicht aus Gründen der Moral, befolgt. Was aber sind dann die konkreten moralischen Werte, die Loyalität gegenüber der Demokratie stiften können? Diese Frage ist nicht neu. Sie wurde nach der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich im Jahre 1905 diskutiert, als niemand geringerer als Emile Durkheim half, ein Lehrbuch laizitärer Moral (*morale laïque*) zu erarbeiten, das den christlichen Katechismus ersetzen sollte. In den USA wird die Frage häufig im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Zivilreligion‘ diskutiert, und zwar unabhängig von den verschiedenen religiösen Glaubensüberzeugungen. In Europa ist die Fragestellung im Rahmen der Diskussionen um Migration wieder aufgetaucht: Nur welches sind die ‚europäischen Werte‘, denen alle Bürger, ob hier gebo-

ren oder eingebürgert, Treue schulden? Ich persönlich denke, dass es durchaus eine Antwort auf diese Frage geben kann, die auszuführen ich hier aber nicht den Platz habe. Ich möchte nur ein Argument anführen: Es handelt sich um Werte, die sich in der Tat historisch von der jüdisch-christlichen Tradition ableiten (wenngleich es auch andere Quellen gibt), die aber heutzutage nicht mehr auf religiösen Glaubensüberzeugungen beruhen. Vielmehr gründen sie in einer speziellen Auffassung davon, was es bedeutet, ein Mensch zu sein; eine Auffassung, die von Danièle Hervieu-Léger passend als „Ökumenismus der Menschenrechte“ beschrieben wurde.

Mit Ulrich Willems stimme ich gleichfalls darin überein, dass wir ein neues Paradigma für das Verhältnis von Moderne und Religion benötigen. Ich hoffe, dass ein besseres Verständnis der Konsequenzen von Pluralismus ein wichtiger Bestandteil eines solchen Paradigmas sein wird. Dies ist, denke ich, ein sozialwissenschaftliches Vorhaben, das notwendigerweise ‚wertfrei‘ im Sinne Max Webers sein muss. Aber Ulrich Willems fordert eine normative Theorie der modernen Politik. Sozialwissenschaften an sich können aber keine Normen erzeugen. Diese werden aus philosophischen Überlegungen hervorgehen müssen, die nicht vorrangig von akademischen Denkern stammen, sondern von Bürger aus allen Bildungsschichten, die sich ein moralisches Urteil über politische Fragestellungen machen. Da ich während der Bürgerrechtsbewegung in den USA gelebt habe, besitze ich eine ziemlich genaue Vorstellung davon, wie man zu solchen moralischen Urteilen gelangt. Und ich weiß – dies ist wichtig –, wie sie verbunden sind mit „Zivilreligion“ und mit den konkreten Glaubensüberzeugungen (im vorliegenden Fall des Christentums und Judentums), die die Bürger zum Handeln anregen.

Ulrich Willems trägt ein weiteres Argument vor: Es gibt Grenzen der friedlichen Koexistenz von säkularen und religiösen Diskursen. Manchmal widersprechen sie sich. Willems führt zwei unterhaltsame Beispiele an: Ein Physikprofessor, der mit Hilfe von Yoga zu fliegen versucht, wird keinen Erfolg haben. Genauso wenig wird ein Friedensaktivist erfolgreich sein, der vorschlägt, den Krieg durch Meditation zu beenden. Diese Vorhersagen setzen selbstverständlich die höhere Geltung einer modernen wissenschaftlichen Weltsicht gegenüber einer eher übernatürlichen Metaphysik voraus. Allerdings kann der Physikprofessor, der Yoga praktiziert, ohne es als Flugtechnik zu verwenden, dies ziemlich einfach machen. Und der Friedensaktivist könnte die Meditationstechnik in Verhandlungen anwenden, in denen gleichzeitig auch konventionellere Methoden der Konfliktbewältigung zur Anwendung kommen. Mit anderen Worten, um die Terminologie von Alfred Schütz zu verwenden: Nicht alle wissenschaftlichen und religiösen „Relevanzstrukturen“ sind miteinander vereinbar; aber viele schon.

Abschließend möchte ich mich dem Kommentar von Detlef Pollack zuwenden. Er steht meinem Ansatz am kritischsten gegenüber, was sich daraus erklärt, dass er zu jener Minderheit von Religionssoziologen gehört, die weiterhin an der (inzwischen) ‚klassischen‘ Säkularisierungstheorie festhalten. (Möglicherweise sollte ich hinzufügen, dass ich eine besondere Vorliebe für Minderheitenpositionen im Geistesleben habe, obwohl ich die entsprechende Sichtweise nicht teile. Es zeigt Charakterstärke, dem Druck der Masse zu widerstehen, auch wenn die Masse aus Akademikern besteht.)

Detlef Pollack benennt drei Hauptkritikpunkte an meinem Beitrag. Zum Ersten hätte ich meine ursprüngliche Ansicht zur Säkularisierung nicht wirklich aufgegeben, denn schon früher hätte ich den Pluralismus als einen Zuträger für den Säkularisierungsprozess angesehen. Ich bestreite das. Die Kernthese der Säkularisierungstheorie kann kurz und bündig wie folgt zusammengefasst werden: je mehr Modernität, desto weniger Religion. Man kann den Pluralismus als einen Faktor ansehen, der zu diesem angeblich unvermeidlichen Prozess beiträgt, oder nicht; der Prozess selbst wird von der Säkularisierungstheorie als ein intrinsischer Bestandteil der Moderne verstanden und gilt daher als unaufhaltsam. Anders gesagt: Trotz zorniger Dschihadisten in Pakistan und schwachköpfiger protestantischer Fundamentalisten in Alabama wird mit der Zeit schließlich jeder so säkular sein wie Professoren in Schweden. Es ist genau diese Sicht auf die Geschichte, die ich vor geraumer Zeit als empirisch falsifiziert verworfen habe. Die meisten Teile der Welt sind, ob sie sich nun gerade in Modernisierungsprozessen befinden oder nicht, emphatisch religiös, und zwar in *zunehmendem* Maße. Ich möchte dazu nur aus dem erst kürzlich veröffentlichten Kompendium für religiöse Demografie von Todd Johnson und Brian Grim *The World's Religions in Figures* zitieren: Die weltweite Zahl derer, die sich selbst als Atheisten oder Agnostiker verstehen, geht beständig zurück. Was dagegen – notwendigerweise, wie ich denke – zunimmt, ist die Pluralisierung von Weltanschauungen und Wertesystemen. Anders gesagt: Moderne bedeutet nicht, dass Gott tot ist, sondern dass es viele Götter gibt. Diese Entwicklung bringt eine gewaltige Herausforderung für alle religiösen Traditionen mit sich, aber es ist eine *andere* Herausforderung als die der Säkularisierung.

Zweitens fragt Pollack, ob säkulare und religiöse Relevanzstrukturen so säuberlich unterschieden werden können wie, um auf das Beispiel in meinem Beitrag zurückzukommen (7), ästhetische und ökonomische. Er formuliert dies als eine theoretische Anfrage. Ich glaube, es gibt eine empirische Antwort: Eine Vielzahl von Menschen bewerkstelligt dies erfolgreich. Ich möchte dabei noch einmal auf die zwei empirischen Phänomene hinweisen, die mein Denken auf diesem Gebiet stark beeinflusst haben: die weltweite Expansion der Pfingstbewegung und die sehr wi-

derstandsfähige Existenz des evangelikalen Protestantismus in den USA. Unser Forschungszentrum an der Universität von Boston hat eine Reihe von Studien zur Pfingstbewegung durchgeführt. Sie bestätigen die Ansicht von David Martin, dass die Pfingstbewegung trotz ihres durchdringenden Supranaturalismus einen modernisierenden Einfluss auf die Gesellschaft in Entwicklungsländern, insbesondere in Lateinamerika und Afrika, besitzt: Sie stellt eine individualistische Ethik bereit, um an die Stelle der traditionellen Gemeinschaft die soziale Unterstützung durch eine Kirche zu setzen, die sich als freie Assoziation versteht; sie stärkt Selbstvertrauen und Handlungsfähigkeit in vormals unterdrückten Gruppen und verbreitet eine neue Variante protestantischer Ethik, wie sie in klassischer Weise von Max Weber beschrieben wurde. Während der vergangenen Jahre hatte ich, aus verschiedenen Gründen, intensiven Kontakt zu US-amerikanischen Evangelikalen, und ich bin sehr beeindruckt, wie bei ihnen der Glaube an das Übernatürliche mit selbstverständlicher Teilhabe am modernen Leben einhergeht. Es gibt eine lehrreiche geografische Dimension dieses Phänomens: Der ‚bible belt‘, die Heimat dieses Typs von konservativem Protestantismus, überschneidet sich mit dem ‚sun belt‘, der wirtschaftlich erfolgreichsten Region des Landes. Pollack nimmt an, dass der säkulare „Standarddiskurs“ immer Druck auf den religiösen Diskurs ausübt und dieser sich rechtfertigen muss, nicht anders herum. Ich würde sagen: Es hängt davon ab, wo man lebt.

Zum Dritten hinterfragt Pollack meine Ansicht, dass Pluralismus das ‚Wie‘ und nicht das ‚Was‘ von religiösen Glaubensüberzeugungen verändert. Er behauptet, dass die beiden nicht einfach voneinander unterschieden werden können, dass Form und Inhalt von Religion sich angeblich überschneiden. Ich denke, die Belege deuten in die entgegengesetzte Richtung. Der Pluralismus bestimmt das ‚Wie‘, indem er für selbstverständlich gehaltene Wahrheiten schwächt. Dies kann aber sowohl zu einem leidenschaftlichen Anstieg des Glaubens führen als auch ebenso leicht zu einem Rückgang des Glaubens. In dieser Hinsicht erweist sich der Vergleich zwischen den USA und Europa, die beide beispielhaft moderne Regionen der Welt darstellen, als aufschlussreich. In beiden Erdteilen macht der Pluralismus den Glauben zu einer Entscheidungssache. Die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger nannte diesen Vorgang „Bastelreligion“ (*bricolage*), der US-amerikanische Soziologe Robert Wuthnow benutzte dafür den Begriff „patchwork religion“. Sowohl die Ähnlichkeiten als auch die Unterschiede zwischen beiden Kontinenten sind signifikant – und sie bestehen fort. Aber ich würde vermuten, dass – und zwar gerade aufgrund des Pluralismus – Europa sich zunehmend in Richtung der USA entwickelt, und nicht andersherum.

Vor ein paar Jahren hat mir Steve Bruce auf äußerst freundschaftliche Weise geraten, meinen Widerruf der Säkularisierungstheorie zu widerrufen. Detlef Pollack wiederholt nun diesen Ratschlag. Und wieder muss ich es ablehnen, ihm zu folgen. Allerdings muss ich einräumen, dass ich meinen Widerruf inzwischen modifiziert habe. Was Pollack mein „Pluralismustheorem“ nennt – nämlich die These, dass ein säkularer Standarddiskurs mit einer Vielzahl an religiösen Diskursen koexistiert –, zollt der alten Säkularisierungstheorie mehr Anerkennung, als ich dies bisher tat. Doch verringert dies den Anwendungsbereich der Theorie in erheblichem Maße: von einer allgemeinen Betrachtungsweise der modernen Geschichte hin zu einem Analyseinstrument eines wichtigen, aber begrenzten Diskurses in der modernen Welt.

Als Teil des fortlaufenden Forschungsprojekts über die Pluralismustheorie hat unser Forschungszentrum in Boston jetzt eine Arbeitsgruppe eingerichtet, die sich mit „Friedensformeln“ (*formulas of peace*) im Rahmen politischer Bewältigung von Pluralismus auseinandersetzt. Für die europäische Geschichte ist dabei die Formel *cuius regio eius religio* ein wichtiges Fallbeispiel. Sie überließ dem Herrscher die Entscheidung über die Religion seines Staates und wurde zunächst auf dem Augsburger Reichstag von 1555 vorgeschlagen und dann bestätigt, als der Westfälische Frieden von 1648 den Dreißigjährigen Krieg beendete. Wenn man genauer darüber nachdenkt, kann meine momentane Aufgabe beschrieben werden als der Versuch, eine „Friedensformel“ zwischen den Befürwortern und Kritikern der Säkularisierungsthese zu entwerfen. Ohne Marianne Heimbach-Steins zu nahe treten zu wollen, haben nämlich beide Seiten gerade nicht die Macht, ihre Definition durchzusetzen. Und das ist eine gute Sache!

Ins Deutsche übersetzt von Daniel Gerster.

Auswahlbibliografie Peter L. Berger

Die folgenden Titel stellen eine Auswahl der Schriften von Peter L. Berger dar. Berücksichtigt wurden vor allem die thematisch mit dem vorliegenden Band in Zusammenhang stehenden religionssoziologischen Publikationen.

- 1954 The Bahá'í Movement. A Sociological Interpretation, New York, unpublished Ph.D. dissertation, New School for Social Research.
- 1961 The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America, Garden City, NY: Doubleday [dt.: Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas, Stuttgart: Kreuz 1962].
- 1961 The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith, Garden City, NY: Doubleday.
- 1962 Church Commitment in an American Suburb. An Analysis of the Decision to Join, in: Archives of the Sociology of Religion 13, 105-120.
- 1963 (mit Thomas Luckmann) Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, in: Sociology and Social Research 47, 417-427.
- 1963 A Market Model of the Analysis of Ecumenicity, in: Social Research 30, 77-93 [dt.: Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965), 235-249].
- 1963 Charisma and Religious Innovation. The Social Location of Israelite Prophecy, in: American Sociological Review 28/6, 940-950.
- 1963 Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective, Garden City, NY: Doubleday [dt.: Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, hg. von Michaela Pfadenhauer und Bernt Schnettler, Konstanz: UVK 2011].
- 1966 (mit Thomas Luckmann) Secularization and Pluralism, in: International Yearbook for the Sociology of Religion 2, 73-86.
- 1966 (mit Thomas Luckmann) The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City, NY: Doubleday [dt.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M.: Fischer 1969].

- 1966 Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge, in: *European Journal of Sociology* 7/1, 105-115.
- 1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday; ab 1969: *The Social Reality of Religion* [dt.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer 1973].
- 1969 *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, NY: Doubleday [dt.: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a.M.: Fischer 1970].
- 1971 *Secularization and the Problem of Plausibility*, in: Kenneth Thompson und Jeremy Tunstall (Hg.), *Sociological Perspectives*, Harmondsworth: Penguin Books, 446-459.
- 1971 *Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte*, in: Oskar Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz: Styria, 49-68.
- 1973 (mit Brigitte Berger und Hansfried Kellner) *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York: Random House [dt.: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1975].
- 1974 *Religion in a Revolutionary Society*, Washington D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- 1974 *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/2, 125-133.
- 1979 *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Anchor Press [dt.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer 1980].
- 1980 (Hg.) *The Other Side of God. A Polarity in World Religions*, Garden City, NY: Doubleday.
- 1992 *A Far Glory. The Quest of Faith in an Age of Credulity*, New York: Free Press [dt.: *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1994].

- 1995 (mit Thomas Luckmann) *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers [dt.: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 1995].
- 1995 *Weltethos und Protestantismus*, Hannover: Ev. Luth. Kirchenamt.
- 1997 (Hg.) *The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation in Pluralist Societies. A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome*, Boulder, CO: Westview [dt.: *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 1997].
- 1997 *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin: de Gruyter [dt.: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin: de Gruyter 1998].
- 1998 (mit Trutz Rendtorff und Michael von Brück) *Auf den Spuren der Theologie. Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Peter L. Berger durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 6. Mai 1998*, Zürich: Pano.
- 1999 (Hg.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- 2001 *Reflections on the Sociology of Religion Today*, in: *Sociology of Religion* 62/4, 425-429.
- 2002 *Secularization and De-Secularization*, in: Linda Woodhead u.a. (Hg.), *Religions and the Modern World. Traditions and Transformations*, London/New York: Routledge, 291-298.
- 2004 *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity (Religion and the Modern World)*, Malden, MA: Blackwell [dt.: *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin: de Gruyter 2006].
- 2005 *Orthodoxy and Global Pluralism*, in: *Demokratizatsiya. The Journal of Post-Soviet Democratization* 13/3, 437-448.
- 2008 (mit Grace Davie und Effie Fokas) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot: Ashgate.
- 2008 (mit Wallace L. Daniel und Christopher Marh) (Hg.) *Perspectives on Church-State Relations in Russia*, Waco: Baylor University.

- 2008 Secularization Falsified, in: *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life* 180 (Feb. 2008), 23-28.
- 2009 (mit Anton Zijderveld) *In Praise of Doubt. How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*, New York: Harper One [dt.: *Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht*, Freiburg i.Br.: Herder 2010].
- 2009 *Faith and Development*, in: *Society* 46/1 (2009), 69-75.
- 2010 (Hg.) *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- 2010 (mit Gordon Redding) (Hg.) *The Hidden Form of Capital. Spiritual Influences in Societal Progress*, New York: Anthem Press.
- 2010 (mit Michaela Pfadenhauer u.a.) *Zwischen Relativismus und Fundamentalismus. Peter L. Berger im Dialog über das ‚Lob des Zweifels‘* (Vortrag vom 12.05.2010), Karlsruhe: KIT-Bibliothek Süd.
- 2010 (mit Wolfram Weiße) *Im Gespräch. Religiöse Pluralität und gesellschaftlicher Zusammenhalt*, in: *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven (Religionen im Dialog 3)*, Münster: Waxmann, 17-26.
- 2011 *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- 2011 *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität/ Dialogue between Religious Traditions in an Age of Relativity*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2012 *A Friendly Dissent from Pentecostalism. Peter L. Berger Sees Every Day as a Miracle Rather Than Miracles Every Day*, in: *First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life* 227 (Nov. 2012), 45-51.

Autorinnen und Autoren

Peter L. Berger, Ph.D., Professor em. für Soziologie und Theologie an der Boston University und Senior Research Fellow am Institute on Culture, Religion and World Affairs (CURA).

Thomas Großbölting, Prof. Dr., Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Thomas Gutmann, Prof. Dr., Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Rechtsphilosophie und Medizinrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Marianne Heimbach-Steins, Prof. Dr., Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Detlef Pollack, Prof. Dr., Lehrstuhl für Religionssoziologie am Institut für Soziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Astrid Reuter, PD Dr., Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Centrums für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Ulrich Willems, Prof. Dr., Lehrstuhl für Politische Theorie mit dem Schwerpunkt Politik und Religion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

- › Das **Centrum für Religion und Moderne** (CRM) ist im Frühjahr 2012 aus dem Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU) hervorgegangen. Der Forschungsverbund soll die interdisziplinäre Religionsforschung intensivieren, das Thema „Religion und Moderne“ langfristig als Forschungsschwerpunkt an der WWU etablieren und neue Kooperationen mit anderen Universitäten und Forschungseinrichtungen im In- und Ausland anstoßen.
- › **Peter L. Berger**, 1929 in Wien geboren, ist einer der international renommiertesten Religionssoziologen der Gegenwart. Zu seinen bekanntesten Büchern gehört das gemeinsam mit Thomas Luckmann verfasste Buch *The Social Construction of Reality* (1966, dt. 1969). In seinem umfangreichen religionssoziologischen Werk verfolgt Peter L. Berger seit mehr als vier Jahrzehnten die Wiederentdeckung der Transzendenz in der modernen Gesellschaft. Er ist Herausgeber des Bandes *The Desecularization of the World* (1999) und Autor bedeutender Werke wie *The Sacred Canopy* (1967, dt. 1973), *The Heretical Imperative* (1979, dt. 1980) oder *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität* (2011). Im Mai 2012 hielt Peter L. Berger den hier abgedruckten Vortrag anlässlich der Eröffnung des **Centrums für Religion und Moderne**.

› **Centrum für Religion und Moderne**
Roggenmarkt 14
48143 Münster
Tel. +49 251 83-25448
Fax +49 251 83-23586
religionundmoderne@uni-muenster.de
www.religion-und-moderne.de

ISBN 978-3-00-041273-8