

Reinhold Bernhardt

Ein neues Paradigma?

Eine kritische Auseinandersetzung mit Peter Berger's
„The Two Pluralisms – Toward a coexistence of religious
and secular discourses“

Im Vorwort zu seinem Buch *The Many Altars of Modernity* fasst Peter Berger (2014) sein Konzept der zwei Pluralismen in einem Satz zusammen: Es gibt eine „co-existence of different religions and the co-existence of religious and secular discourses“ (ix)¹. Er betrachtet dieses Konzept der doppelten Pluralität als ein neues Paradigma, das die Säkularisierungstheorie ersetzt. Die religiösen Subjekte tanzen gewissermaßen auf zwei Hochzeiten mit zwei Partnern: mit der säkularen Lebenswelt und mit anderen Religionsformen. Anders formuliert: Religiosität steht in der Gegenwart immer in Beziehung zum Nichtreligiösen und zum Andersreligiösen. Religiöse Subjekte repräsentieren diese Bereiche auch in ihrem Bewusstsein, sind also in ihrem Denken und Handeln nie rein religiös, sondern immer auch säkular und bezogen auf andere Religionen, wobei diese Bezogenheit verschiedene Formen von Abgrenzung und Integration annehmen kann. Diese Repräsentation bedeutet, dass religiöse Auffassungen nicht mehr selbstverständliche Geltung beanspruchen können, sondern begründungsbedürftig sind.

Ob es sich dabei um ein *neues* Paradigma handelt, scheint mir allerdings ebenso fraglich zu sein wie, ob es sich dabei überhaupt um ein Paradigma handelt. Ich will zunächst diese beiden Fragen diskutieren und mich dann mit den tragenden Säulen von Bergers Konzept auseinandersetzen.

1. Ist es ein neues Paradigma?

In der Rückschau auf sein Lebenswerk konstatiert Berger einen Einschnitt in seinem Umgang mit der Säkularisierungstheorie, den er mit dem 1999 erschienenen Buch *The Desecularization of the World* vollzogen habe. Diese Theorie habe sich ihm als „empirically untenable“ erwiesen (ix, x, 19). Denn anders als ihr prognostiziert, behauptet sich Religion in der Moderne, wie es vor allem das Beispiel der nordamerikanischen Gesellschaft zu erkennen gibt. Auch in Gesellschaften außerhalb der westlichen Welt, die einen Modernisierungsschub erleben, führt das nicht mit Notwendigkeit zu einer Schwächung der Religion durch Säkularisierung. Aufgrund dieser Beobachtungen hat er sich – nach eigenem Bekunden – von dieser Theorie verabschiedet und die religiöse Pluralisierung nicht mehr als Ausdruck

¹ Hier und im Folgenden nehme ich die Belegstellen, die sich auf dieses Buch beziehen, eingeklammert in den Text mit auf.

von Säkularisierung, sondern als Transformation der Religionslandschaft gedeutet, bei der die Religion nicht notwendigerweise an Bedeutung verliert. Er hat also nach seinem Verständnis das Säkularisierungs- durch ein Pluralisierungstheorem ersetzt.

Es fragt sich jedoch, ob es sich dabei wirklich um eine Substitution und nicht vielmehr um eine Modifikation handelt, in der beide Theorien zusammengeführt werden. Genau darin bestehen ja die beiden Pluralismen: in der doppelten Verhältnisbestimmung des Religiösen zum Nichtreligiösen und zum Andersreligiösen.

Neu ist das in *The Many Altars of Modernity* propagierte Paradigma insofern nicht, als Berger auch früher schon die Säkularisierungstheorie mit einer Pluralisierungstheorie verbunden hatte. Vor seiner „Wende“ hatte er allerdings behauptet, dass die Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung und der religiösen Diversifizierung mit Notwendigkeit zu einem Bedeutungsverlust der Religion führen. Er hatte also den Prozess der religiösen Pluralisierung und Individualisierung säkularisierungstheoretisch gedeutet. Religion sei kein gesamtgesellschaftlich anerkanntes normatives Orientierungssystem mehr, sondern müsse – als Religiosität – vom religiösen Individuum als seine je eigene Wahl verantwortet werden. Es bestehe im Religiösen der Zwang zur Wahl.

An diesem Grundgedanken hält Berger auch nach 1999 – nach der vermeintlichen Abwendung vom Säkularisierungstheorem – noch fest, modifiziert ihn aber. Damals wie heute geht er davon aus, dass die Allgegenwart anderer religiöser Optionen – also die religiöse Pluralität – die selbstverständliche Geltung einer als normativ anerkannten Religion untergräbt. Das muss aber nicht zu deren Bedeutungsverlust führen. Es zeigt zunächst einen Veränderungsprozess an, keinen Auflösungsprozess.

In der Debatte um Säkularisierung ist zu unterscheiden zwischen der Makroebene gesellschaftlicher Systeme und Institutionen und der Mikroebene individuell praktizierter Religiosität. Auf der ersten Ebene bezieht sich Säkularisierung auf die Trennung des Systems „Religion“ und seiner Institutionen von den anderen Systemen und Institutionen der Gesellschaft. Auf der Mikroebene ist sie bezogen auf den Bedeutungsverlust, den die praktizierte Religion in der Lebensorientierung und -führung einzelner Menschen hat. Unstrittig ist, dass sich auf der Makroebene Säkularisierungsprozesse ereignet haben (etwa die Zurückdrängung der Religion aus gesellschaftlichen Funktionsbereichen wie dem Gesundheits- oder dem Bildungswesen), strittig hingegen, wie die Veränderungen auf der Mikroebene zu deuten sind: als Bedeutungsverlust von Religion, als Pluralisierung oder als Rückkehr bzw. Verstärkung des religiösen Engagements. Die Pluralisierungshypothese kann dabei sowohl mit der Annahme eines Rückgangs als auch mit der Annahme einer Rückkehr von Religion verbunden sein, je nachdem, ob unterstellt wird, dass die Diversifizierung des religiösen Angebotes die Nachfrage stimuliert, oder ob behauptet wird, dass sich in der Situation der Multioptionalität die einzelnen religiösen Angebote gegenseitig relativieren. Die zuletzt genannte Ansicht hatte Berger in seinen früheren Werken vertreten.

Berger korreliert die Mikro- und die Makroebene. Weil es für ihn einen unmittelbaren Bezug zwischen den Bereichen des menschlichen Bewusstseins und den Strukturen der Gesellschaft gibt (s. u.), muss die Veränderung auf dem Feld der Religion beide Ebenen betreffen. Doch versteht er die Korrelation der Mikro- und der Makroebene nun nicht mehr als eine einlinig-funktionale. Säkularisierungs-bewegungen auf der Makroebene führen nicht mit Notwendigkeit zu einem Bedeutungsverlust der Religion auf der Mikroebene. Sie können dort auch Gegenreaktionen hervorrufen, indem die Individuen ihre religiösen Einstellungen verstärken, während die Institutionen, die diese Einstellungen propagieren, gesellschaftliche Bedeutung einbüßen. Durch die Individualisierung wird die Religion – so Berger heute – nicht aus der säkularen Lebenswelt verdrängt, sondern gerade mit dieser kompatibel. Religion kann im Bezugsrahmen säkularer Kulturen wie auf einer Sonntagsinsel gelebt werden, wobei der religiöse Inselbewohner im Alltag seines Lebens in weitgehend vollem Umfang an seiner säkularen Kulturumgebung teilnimmt. Die pluralisierte und individualisierte Religion behauptet sich in der spätmodernen Säkularität.

Bergers Position in der Säkularisierungsdebatte hängt eng mit seinem *Religionsverständnis* zusammen. Er versteht Religion primär wissenssoziologisch als Überzeugungskomplex, der die Lebensorientierung des Menschen prägt. Religion wird von ihren Inhalten her betrachtet, die Erfahrungen generieren und deuten. Die religiöse Lebensorientierung und -führung wird dann zu den Sozialgestalten der Religion in der Gesellschaft in Beziehung gesetzt. Bergers Interesse gilt somit erstens den Inhalten der religiösen Traditionen, wie sie von deren Anhängern angeeignet werden, zweitens der religiösen Praxis und drittens der gesellschaftlichen Verfasstheit von Religion, wobei diese drei Bereiche in einem unmittelbaren Wechselverhältnis zueinander steht. Damit vertritt er eine eher substantielle und weniger eine funktionale Deutung von Religion. Religion ist für ihn primär eine Weltanschauung, die Erscheinungen in Natur und Geschichte als Resultate göttlichen Handelns interpretiert.

Auch hinsichtlich dieser Auffassung von Religion ist Bergers neues Paradigma nicht wirklich neu. Es findet sich in ähnlicher Weise auch in seinen Schriften, die vor 1999 erschienen sind. Im nächsten Schritt frage ich weiter: Nicht nur, ob das von Berger eingeführte Paradigma neu ist, sondern ob es sich überhaupt um ein Theorie-Paradigma handelt und nicht vielmehr um eine verdichtete Erzählung.

2. Ist es überhaupt ein Paradigma?

Paradigmen sind grundlegende Wissenschaftsprogramme, mit denen scientific communities oft über Generationen hinweg arbeiten. Sie stellen nicht selbst Theorien dar, sondern bilden den methodischen und normativen Bezugsrahmen der Theorien, bestimmen also über die Fragestellung, die Wege zur Bearbeitung der Frage und die Geltung der Forschungsergebnisse. Nach Thomas S. Kuhn handelt

es sich um „[a]llgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern“ (Kuhn, 1976, 10). Der Begriff „Paradigma“ steht nach Kuhn für „die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden“ (Kuhn, 1976, 186). Ein Paradigma fungiert als Vorbild, Musterbeispiel oder wissenschaftliche Regel (Kuhn, 1976, 187).

Legt man dieses Verständnis von „Paradigma“ zu Grunde, so wird man den Begriff kaum auf Bergers Ansatz anwenden können. Er setzt sich mit Theorien auseinander, die er an der Empirie prüft und weiterentwickelt. Doch leistet er auch nicht wirklich Theoriearbeit im strengen Sinne, sondern präsentiert Reflexionen seiner jahrzehntelangen Beobachtung der religiösen Landschaften. Sie bieten ihm vielfältiges Anschauungsmaterial, das er zu einer Erzählung von den zwei Pluralismen verdichtet. In einem kondensierten Narrativ versucht er, die Veränderungen der Religionslandschaften in einer möglichst kohärenten Weise zu einem Gesamtbild zusammenzufügen und dieses Bild in den Referenzrahmen der Diskussionen um Säkularisierung und Pluralisierung der Religion zu stellen.

In gewisser Weise trifft das generell für religionssoziologische Deutungsansätze zu: Es sind Narrative. Sie deuten die Entwicklungen im Raum der Religion als einen Prozess des Niedergangs oder als eine Wiedergeburt oder als eine Transformation oder als fortlaufende Ausdifferenzierung usw. Im Lichte dieses Leitmotivs interpretieren sie dann die Szenerie des Religiösen, ziehen dabei das Material heran, das die Interpretation bestätigt, und versuchen Gegenevidenzen zu entkräften. Sie tun damit das, was im Grunde auch jeder Historiker tut, der nicht nur Fakten auflistet, sondern Geschichte schreibt. Als Historiker erzählt er eine *story*, die natürlich an die realen Geschehensabläufe zurückgebunden ist, aber in ihrer Sinnstiftungsleistung doch auch über sie hinausgeht. Er erzeugt Deutungsmuster und stellt die Fakten in das Licht dieser Interpretationsperspektive. Ähnlich verfährt auch der Religionssoziologe, sofern er nicht nur empirisch arbeitet. Seine Deutungsperspektiven heißen „Säkularisierung“, „Pluralisierung“, „Individualisierung“, „Subjektivierung“, „Privatisierung“, usw.

Daher stimme ich nicht mit Peter Bergers Feststellung überein, dass die Säkularisierungstheorie empirisch falsifiziert sei (ix passim, siehe auch: Berger, 2008, 23–28). Solche großformatigen Deutungsperspektiven lassen sich nicht einfach empirisch falsifizieren. Sie lassen sich fortschreiben und genau das ist es, was Peter Berger mit seiner Version der Säkularisierungstheorie getan hat. Er hat sie plausibilisiert, indem er sie mit der Pluralisierungstheorie verbunden und in deren Lichte interpretiert hat. Auf diese Weise scheint sie die Geschichte der Religion in den Gesellschaften der Spätmoderne treffender nachzuerzählen. In ihrer klassischen, von Durkheim und Weber geprägten Gestalt hat sich ihre Erklärungs- und Prognosekraft als zu schwach bzw. als falsch erwiesen. Die Religion ist nicht ausgestorben, doch für ein signifikantes Erstarken gibt es auch keine Anzeichen.

Das religionssoziologische Datenmaterial erlaubt es, verschiedene plausible Geschichten über die Entwicklung der Religionslandschaften zu erzählen. So wie es nach dem von Berger zitierten Shmuel Eisenstadt „multiple modernities“ gibt, so lassen sich auch multiple Narrative dieser Modernitäten bilden. Je nach Blickrichtung und Blickfeld wird die Erzählung anders ausfallen. Die Religionslandschaften Mitteleuropas werden andere Deutungsmuster hervor treiben als diejenigen in Nordamerika oder Zentralafrika.

Die Interpretation religionssoziologischer Deutungsperspektiven – wie der Säkularisierungs- und Pluralisierungstheorien – als Narrative, die auf ausgewählten empirischen Daten basieren, schlägt einen Mittelweg ein zwischen zwei alternativen Auffassungen. Sie grenzt sich zum einen von einem hermeneutisch unterbelichteten Empirismus ab, der den Deutungscharakter von Datenauswertungen nicht ausreichend berücksichtigt und die daraus gewonnenen Einsichten als Beschreibung von Fakten ausgibt. Sie grenzt sich zum anderen von einer Bestreitung der Säkularisierungstheorie als reinem Mythos ab, wie sie von Veit Bader, dem emeritierten Professor für Soziologie an der Universität van Amsterdam, vertreten wurde. Bader sieht die Säkularisierungstheorie als Kind der „*unhappy marriage between ‘modern’ sociology and a predominant political philosophy that has uncritically legitimized the ‘secularization of societies’*“.²

In gleicher Weise könnte die Pluralisierungstheorie als Kind einer Ehe – sei sie nun glücklich oder unglücklich – angesehen werden: der Ehe zwischen moderner Soziologie und einem kulturellen Liberalismus, der an einer De-Institutionalisierung und Individualisierung der Lebensentwürfe interessiert ist. Sie wendet im Grunde ein Deutungsmotiv aus der Säkularisierungstheorie auf den Bereich der Religion an: so wie die Säkularisierungstheorie davon ausging, dass sich im Prozess der Modernisierung eine Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche ergeben hat, wobei sich die nichtreligiösen Bereiche von der Religion emanzipiert haben, so behauptet die Pluralisierungstheorie, dass es in der Spätmoderne zu einer Ausdifferenzierung der Religionslandschaften selbst gekommen ist. Fakten und Interpretationen fließen in solchen Theorieangeboten zusammen. Es sind sicherlich nicht beliebig austauschbare Angebote. Sie stehen in einer Plausibilitätskonkurrenz zueinander. Doch lässt sich diese Plausibilität eben nicht eindeutig herausarbeiten. Sie bleibt strittig.

In den nächsten vier Abschnitten meiner Überlegungen möchte ich mich auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem von Berger behaupteten neuen Paradigma einlassen. Dabei wird seine These eine zentrale Rolle spielen, dass alle gesellschaftlichen Institutionen ihre Korrelate im menschlichen Bewusstsein haben. Auf diese Korrelation von Soziologie und Psychologie, die er schon in seinem Buch *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (1973) entfaltet hat, bezieht er sich auch in *The Many Altars of Modernity* immer wieder (x, 35, 73).

2 <http://www.religareproject.eu/content/religion-and-myths-secularization-and-separation> (15.10.2015), abstract.

3. Ist es ein überzeugendes Paradigma?

3.1 Wie verhält sich der religiöse zum säkularen Bereich?

Die These von der Korrelation von gesellschaftlichen Institutionen und Bewusstseinsbereichen hat Berger von seinem Lehrer Alfred Schütz übernommen. Schütz gilt als Begründer der phänomenologischen Soziologie. Er pluralisierte das menschliche Bewusstsein, indem er es als ein Netzwerk von spezifischen „Sinnprovinzen“ ansah. Die Welt der Träume, der Spiele, der Wahnvorstellungen, der Poesie, der Witze, der Wissenschaften, der Künste stellen solche Sinnprovinzen dar, die eingebettet sind in die vorherrschende Realität des alltäglichen Lebens. Jede der Sinnprovinzen hat ihre eigenen Wahrnehmungsformen und Kognitionen. Innerhalb der Provinz herrscht Kohärenz, aber zwischen den Provinzen sowie zwischen ihnen und dem alltäglichen Lebens kann es zu Spannungen kommen. Durch das Medium der Sprache und mit Hilfe von „Transformationsregeln“ können die Provinzen in Beziehung zueinander gesetzt werden. Diese können aber auch so weitgehend voneinander getrennt sein, dass eine Vermittlung zwischen ihnen nicht mehr möglich ist.

Ich versuche, das an einem Beispiel zu zeigen: Ein Gedicht von Rilke kann literaturwissenschaftlich untersucht werden. Es kann in dieser Sinnprovinz im Sinne einer „Hermeneutik des Kryptischen“ gedeutet werden, die es in Analogie zu kubistischen Gemälden deutet. Das Gedicht selbst gehört nicht zur Sinnprovinz des wissenschaftlichen Denkens. Es ist aus der Sinnprovinz des Poetischen in diese importiert worden. Gleiches gilt für die wissenschaftliche Betrachtung des Religiösen. Die Rede von „Schöpfung“, „Erlösung“ und „eschatologischer Vollendung“ usw. kann in eine kommunikative Beziehung zur wissenschaftlichen Sinnprovinz gestellt („Schöpfung“ etwa in Beziehung zur physikalischen Kosmologie), dort analysiert und diskutiert werden. Doch bleiben solche Redeweisen in ihrer eigenen Prägung und Aussageabsicht dieser Sinnprovinz fremd. Deshalb werden sie dort bestenfalls nach hermeneutischer Übersetzungsarbeit in dem ihnen eigenen Sinn verstanden werden können; und auch das nur in einer Außenperspektive. Ein solches Verstehen bleibt immer prekär.

Schon Edmund Husserl, von dem Schütz' phänomenologische Soziologie inspiriert ist, hatte von „regionalen (materialen) Ontologien“ gesprochen (Husserl, 2009, 7–10). Es handelt sich dabei um verschiedene Seinsordnungen, in denen Gegenstände verschieden wahrgenommen werden. Es gibt verschiedene Regionen der empirischen Gegenstände. Husserl sah die mit diesen Regionen korrelierenden Ontologien in den verschiedenen Wissenschaften repräsentiert. In der regionalen Ontologie der Biologie wird ein Baum beispielsweise anders wahrgenommen als in der regionalen Ontologie der Ökonomie (in diesem Falle der Forstwirtschaft) und in dieser wiederum anders als in der regionalen Ontologie der darstellenden Kunst. In jeder dieser Seinsordnungen wird er als ein anderer Gegenstand der Wahrnehmung konstituiert. Anders formuliert: Es gibt verschiedene Gegebenheitsweisen

des Gegenstandes. Sein Sein lässt sich nur in dieser Vielfalt, nicht aber in einem dahinterliegenden An-sich-Sein bestimmen.

Husserl hatte nicht eine Phänomenologie der Religion als regionale Ontologie ausgearbeitet. Er war aber daran interessiert und sah einen ersten Ansatz dazu in Rudolf Ottos Werk „Das Heilige“. Otto war ihm jedoch nicht weit genug in der („eidetischen“) Wesensanalyse des Religiösen gegangen. Es gibt Hinweise darauf, dass er in Heidegger den für diese Aufgabe besonders geeigneten Philosophen gesehen hat (Fischer, 2013, 329–333). Heidegger konnte sich darauf aber nicht einlassen. Ohne an einer Wesensanalyse des Religiösen interessiert zu sein, knüpft Berger – vermittelt über Schütz – hier an.

Er nimmt Schütz' Konzept der „Sinnprovinzen“ mit deren je eigenen „Relevanzstrukturen“ – also Wertgefügen, die bestimmen, was wichtig und unwichtig, wertvoll und wertlos, bedeutend und unbedeutend ist – auf und führt es weiter, indem er von „Plausibilitätsstrukturen“ (31 f.) spricht. „A plausibility structure is the social context in which any cognitive or normative definition of reality is plausible“ (31). Den Vorteil dieses Begriffs gegenüber dem Konzept der Sinnprovinzen sieht er in einer größeren Fluidität. Anders als die eher statisch nebeneinander liegenden Sinnprovinzen sind „Plausibilitätsstrukturen“ in permanenter Bewegung. Gerade mit dieser konzeptuellen Eigenschaft werde es möglich, die verschiedenen Realitäten klarer voneinander zu unterscheiden.

Das Konzept der „Plausibilitätsstrukturen“ wendet Berger nun – auch darin geht er über Schütz hinaus – auf die Beziehung der religiösen zur säkularen Sphäre an. Religiöse Erfahrungen und Ausdrucksformen sind wie schwimmende Inseln eingebettet in die säkulare Lebenswelt mit ihren Weltsichten und Handlungsorientierungen. Religiöse und säkulare Erfahrungen gehören zu verschiedenen Sinnbereichen. Beide Bereiche haben unterschiedliche „Plausibilitätsstrukturen“. Die beiden Bereiche sind nicht inkompatibel, sondern lassen sich in Beziehung zueinander setzen. Nur so ist es möglich, dass die Anhänger der Religionen beide semantischen Bereiche zugleich bewohnen können. In ihrer Lebensorientierung und -führung wechseln sie ständig zwischen den Bereichen, die ihrerseits in ständiger Veränderung begriffen sind.

Wie Schütz, so sieht Berger die säkulare Lebenswelt allerdings als in sich relativ einheitlich, um sie in dieser Einheitlichkeit dem Religiösen gegenüberzustellen. Demgegenüber scheint es mir geboten, deren innere Vielfalt stärker zu gewichten. Innerhalb der säkularen Lebenswelt gibt es eine Pluralität von Handlungsorientierungen, sozialen Rollen und Diskursen, an denen das Individuum nebeneinander oder miteinander teilnimmt. Daraus resultiert eine breite Vielfalt von Möglichkeiten, religiöse und säkulare Diskurse zu relationieren. Ein in seinem Amt zu Indifferenz gegenüber religiösen Äußerungen und Betätigungen verpflichteter Universitätsrektor kann zugleich eine freikirchliche Gemeinde leiten und daneben weitere Mitgliedschaften in zivilgesellschaftlichen Vereinigungen pflegen. Was Berger als „zwei Pluralismen“ beschreibt, sind Erscheinungsformen des *einen* soziokulturellen Pluralismus.

Weiter kann man fragen, ob religiöse und säkulare Erfahrungen und Betätigungen so genau unterschieden werden können, wie Berger es annimmt. Als Beispiel nennt er einen orthodoxen jüdischen Chirurgen, der seine religiöse Observanz gänzlich ablegt, wenn er seine Arbeit im Operationssaal aufnimmt. Er verhält sich dann ganz den Anforderungen der ärztlichen Kunst gemäß und orientiert sich an den Relevanz- und Plausibilitätsstrukturen der Medizin. Berger gesteht durchaus ein, „that his religious worldview has shaped the way he understands his vocation“ (58).

Wechselt der Arzt wirklich zwischen zwei verschiedenen Sinnbereichen, die in seiner Person präsent sind, oder übt er seinen Beruf nach den Regeln der ärztlichen Kunst als orthodoxer Jude aus, so wie auch der Universitätsrektor sein Amt als gläubiger Christ ausübt? Natürlich gelten in der Synagoge andere Handlungsorientierungen als im Operationssaal und bei der Leitung einer Universität andere Verhaltensmuster als bei der Leitung einer Kirchengemeindeversammlung. Doch handelt es sich dabei um die relativ konfliktfreie Wahrnehmung verschiedener sozialer Rollen durch eine Person.

Man könnte die gleiche Rückfrage auch im Blick auf den Apostel Paulus oder auf andere religiöse Individuen der vormodernen Geschichte stellen, um zu zeigen, dass es sich bei Bergers Pluralismus des Religiösen und des Säkularen nicht erst um eine Erscheinung der Moderne, geschweige denn der Spätmoderne handelt. War Paulus nur dann eine religiöse Person, als er seinen Brief an die Römer schrieb, und nicht, als er seiner Arbeit als Zeltmacher nachging, um Geld für seinen Lebensunterhalt zu verdienen? War er erst dann religiös, als er seine Rede auf dem Areopag in Athen hielt, nicht aber, als er durch die Strassen der Stadt streifte, um sich den Weg dorthin zu suchen?

Die Unterscheidung verschiedener Sinnprovinzen mit ihren jeweiligen Relevanz- und Plausibilitätsstrukturen erscheint mir als eine durchaus erklärungskräftige Verstehenshilfe für die plurale Verfasstheit des menschlichen Bewusstseins. Mein Einwand richtet sich nicht gegen dieses Konzept insgesamt, sondern zum einen gegen die von Schütz und Berger behauptete Korrespondenz zwischen den Sinnprovinzen im Bewusstsein und den Institutionen in der Gesellschaft und zum anderen gegen das Bergersche Postulat einer Pluralität innerhalb der religiösen Sinnprovinz.

3.2 Was ist Religion?

Man muss bei der Auseinandersetzung mit Bergers Ansatz allerdings in Rechnung stellen, dass es sich dabei um einen wissenssoziologischen Ansatz handelt. Er geht über die Rollentheorie hinaus, indem er nicht eigentlich an den rollenspielenden Personen interessiert ist, sondern an den Erfahrungs- und Wissensfeldern, in denen diese Personen sich bewegen. Das zeigt auch die im vorigen Abschnitt zitierte Definition des Begriff „Plausibilitätsstruktur“: „A plausibility structure is the social context in which any cognitive or normative definition of reality is plausible“ (31).

Es geht Berger primär um Weltanschauungen („definition of reality“) und erst sekundär um deren Träger.

Er verweist auf die Spannung, die zwischen dem religiösen und dem säkularen Erfahrungs- und Überzeugungsfeld besteht, auch wenn diese Spannung in der Lebensführung religiöser Individuen in der Regel problemlos vermittelt wird. Am Beispiel des Paulus illustriert: Es geht Berger weniger um dessen personale Identität, sondern um die semantischen Bereiche, in denen er agiert. Bei der Orientierung im Gassengewirr von Athen folgt der Apostel anderen Sinnmustern als in der Deutung seiner Mission, die ihn dorthin geführt hat, und darin wiederum anderen Sinnmustern als in seiner Rede auf dem Areopag, in der er sich auf die hellenistische Geisteskultur bezieht.

Wieder zeigt sich, wie sehr Bergers „Paradigma“ mit seinem Religionsbegriff unterlegt ist. Religion ist für ihn weniger auf religiöse Personen und mehr auf Erfahrungs- und Praxisfelder, Lebenssphären und Geisteswelten bezogen. Es geht ihm weniger um das Selbstverständnis des als Beispiel genannten jüdischen Chirurgen und mehr um die Sphäre seiner Tätigkeit und das dieser Tätigkeit korrelierende *mind-set*. Der jüdische Chirurg mag auch im Operationssaal eine religiöse Person sein, aber er bewegt sich in einem von außen betrachtet nicht-religiösen Feld. Seine Motivation, in diesem Feld zu arbeiten kann durchaus eine religiöse sein, und er kann auch die Erfahrungen, die er darin macht (etwa eine unerwartet gelungene Operation), religiös interpretieren. Es mag sogar geschehen, dass er auch religiöse Praxisformen in dieses Feld einführt, indem er etwa ein kurzes Gebet spricht, bevor er zum Seziermesser greift. Doch das Praxis- und Erfahrungsfeld des Operationssaales ist ein säkulares, und die Kunst, die er darin ausübt, ist ebenfalls frei von Religion.

Aus der Perspektive des handelnden Subjekts – und das wäre die eigentlich religiöse Perspektive – kehrt sich das Verhältnis von Meer und Insel geradezu um: Die Ausübung der säkularen ärztlichen Kunst kann in ein religiöses Sinnfeld eingebettet sein. Das Religiöse kann den Bezugsrahmen bilden, in dem sie ausgeübt wird. Auf jeden Fall wird man nicht sagen können, das Religiöse und das Säkulare stünden wie zwei distinkte Sinnprovinzen nebeneinander. Sie können sich für das religiöse Subjekt in *einem* Erfahrungsfeld überlagern und durchdringen.

Wenn man Bergers Ansatz kritisieren will, muss man also sein wissenssoziologisches Religionsverständnis kritisieren. Religion – so wird man ihm m. E. entgegenhalten müssen – ist mehr als das weltanschaulich-ideologische Feld, in dem sich religiöse Personen bewegen, in dem sie ihre Erfahrungen machen und ihr Handeln orientieren. Sie ist mehr als Traditionsinhalte, Ausdrucks- und Praxisformen. Sie bestimmt das Identitätszentrum einer Person, ihr „Herz“, wie man früher sagte. Diese Person handelt dann in unterschiedlichen sozialen Bezügen in der säkularen Lebenswelt und erfüllt die dort herrschenden Anforderungen in aller Regel (soweit nicht ihre religiösen Werthaltungen verletzt werden) problemlos. Sie ist eine religiöse Person, auch wenn sie in einer bestimmten Situation keinen religiösen Gedanken denkt und keine religiös konnotierte Handlung ausführt.

Religion ist mehr als eine „Provinz im Gemüte“ (Friedrich Schleiermacher) neben anderen. Sie bestimmt die Gesamtausrichtung des Gemüts. Die Formulierung Schleiermachers erweckt den Anschein, als ob sie Bergers Ansatz vorwegnehmen würde. Das Anliegen Schleiermachers weist aber in eine andere Richtung. Er hatte mit seiner „Provinzialisierung des Religiösen“ die Selbstständigkeit der Religion gegenüber der (metaphysischen) Vernunfttätigkeit und der (moralischen) Handlungsorientierung sichern wollen. Die zweite der beiden Abgrenzungen richtete sich gegen Kants moralische Religionsbegründung, die erste gegen die Transzendenzphilosophie. Anders als Berger war Schleiermacher aber nicht primär an der Plausibilitätsstruktur der Religion interessiert, sondern wollte deren charakteristische Eigenart als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, also als basale Wahrnehmung des göttlichen Ganzheitshorizontes hervorheben. Als solche bestimmt sie die Person im Ganzen.

Religion war für Schleiermacher das, was sie auch für religiöse Menschen ist: Erfahrung mit einem realen Transzendenzgrund allen Seins. Berger hingegen sieht sie primär als das Bewohnen einer Überzeugungswelt, die Erfahrungen formiert. Er betrachtet sie – wie von einem Soziologen nicht anders zu erwarten – nicht aus einer theologischen Perspektive, sondern aus einer anthropologisch-sozialwissenschaftlichen. In diese Perspektive bezieht er allerdings nicht nur die Sozialgestalten der Religion und auch nicht nur die individuelle Handlungsorientierung ein, sondern auch die religiösen Geisteshaltungen. Berger vertritt also nicht nur eine „behavioristische“ Religionsauffassung, aber eben auch keine theologische. Religiöse Erfahrungen sind für ihn im „framing“ des Religiösen gemachte Welterfahrungen, nicht aber genuine Transzendenzenerfahrungen.

3.3 Ist das religiöse Selbstbewusstsein in sich plural?

Nach Berger besteht eine Korrespondenz zwischen der Struktur der Gesellschaft und dem menschlichen Bewusstsein. Die beiden Pluralismen manifestieren sich in beiden Sphären. In der Gesellschaft wie in der Psyche religiöser Menschen sind religiöse Inseln in das Meer der säkularen Lebenswelt eingelagert. Der eine Pluralismus besteht im Verhältnis des Meeres zur je eigenen Insel bzw. zur Inselwelt insgesamt, der andere im Verhältnis der je eigenen Insel zu den anderen Inseln. Das Bewusstsein religiöser Menschen ist also selbst ebenso plural verfasst wie die Gesellschaft. Es enthält in sich nicht nur die eigene religiöse Insel, sondern das gesamte Meer mit seiner Inselvielfalt. Andere religiöse Optionen sind in ihm präsent, die Wohnsitzname auf der eigenen Insel ist eine ständig begründungsbedürftige Wahl.

Die zur Wahl stehenden Optionen schließen sich allerdings keineswegs gegenseitig aus, sondern lassen sich auch miteinander verbinden. Man kann mehrere religiöse Inseln zugleich bewohnen, sei es permanent oder nur zeitweise. Das führt zu multireligiösen Identitätsformationen, die aus den spirituellen Quellen verschiedener religiöser Traditionen schöpfen und diese für sich zu mehr oder we-

niger in sich stimmigen Synthesen verbinden. Berger selbst verweist auf religiöse Subjekte, die ihre Glaubensinhalte zusammensetzen „like a child uses Lego pieces to construct an idiosyncratic edifice“ (57).

Handelt es sich dabei aber um eine in sich plurale religiöse Identität? Einer analytischen Betrachtung „von außen“ mag es sich so darstellen, für das Subjekt selbst ist seine Identität aber keineswegs heterogen. Die Pluralität liegt nicht in der Identitätsformation selbst, sondern in ihren Quellen, die aber im religiösen Selbstbewusstsein des Subjekts zu einem kohärenten Ganzen amalgamiert sind. Die Pluralität besteht nicht *in* den religiösen Subjekten, sondern erstens in den Sinnangeboten, die sie sich zu eigen machen, und zweitens *zwischen* den religiösen Subjekten, die je für sich diese Integrationsleistung vollziehen. Insofern scheint es problematisch zu sein, von einer Korrespondenz zwischen der religiösen Pluralität in der Gesellschaft und im Selbstbewusstsein religiöser Individuen zu sprechen. Die in sich homogenen, aber im Verhältnis zueinander unterschiedlichen Identitätsformationen der religiösen Individuen erzeugen die religiöse Pluralität in der Gesellschaft. Religiöse Sinnangebote realisieren sich immer nur in den Aneignungsformen glaubend und lebend vollzogener Religiosität, also an das Bewusstsein von Personen gebunden.

Zu den jeweiligen religiösen Identitätsformationen gehören auch die Regeln der Beziehungsbestimmung zur säkularen Lebenswelt und zu alternativen Religionsformen. Das Verhältnis zu anderen Religionsformen kann auf eine wohlwollend dialogische, eine respektvoll distanzierte, eine kritisch ablehnende oder eine militant bekämpfende Weise bestimmt sein. Die Beziehung zur säkularen Lebenswelt kann punktuell prekär sein, wenn Bürgerpflichten mit religiösen Vorschriften kollidieren, wenn etwa ein Sikh, der zum Tragen seines Turbans verpflichtet ist, beim Motorradfahren einen Helm tragen soll, oder wenn Anhänger historischer Friedenskirchen den Militärdienst verweigern. Die Distanz zur säkularen Lebenswelt kann über punktuelle Konflikte hinaus auch zu einer religiös begründeten permanenten Abkehr von ihr führen, wie es etwa in manchen Formen des klösterlichen Lebens oder auf andere Weise bei den *Amish People* der Fall ist.

Die Regeln der Beziehungsbestimmung und -gestaltung im Dreieck der beiden Pluralismen, also zwischen der eigenen religiösen Identität, der säkularen Lebenswelt und der Vielfalt anderer Religionsformen, sind sicher auch durch die Sinnprovinzen mit ihren je eigenen Relevanz- und Plausibilitätsstrukturen vorgegeben. Ihre „Ausführungsbestimmungen“ aber hängen zum einen davon ab, inwieweit die Befolgung dieser Regeln im Identitätszentrum der jeweiligen Religionsform verankert ist, ob sie also als zentral oder als marginal betrachtet wird, und zum anderen vom jeweiligen Religionsstil, also von der individuellen Aneignung der Religionsform.

In der Gegenwartsphilosophie hat Markus Gabriel, der an der Universität Bonn lehrt, im Rahmen seines „Neuen Realismus“ einen phänomenologischen Ansatz entwickelt, der Husserls Regionalisierung der Ontologie und Schütz' Konzept der Sinnprovinzen nahekommt, dabei die beiden eben genannten problematischen

Annahmen vermeidet (Gabriel, 2013; 2016). Gabriel geht davon aus, dass jedes Phänomen in *Sinnfelder* eingebettet ist, von denen her es erst seine phänomenale Bedeutung erhält. Erscheinungen erschließen ihren Sinn nur in solchen Feldern. Die Realität eines Gegenstandes in seiner Eigenwilligkeit bestimmen zu wollen ist sinnlos. Erkenntnis ist immer perspektivenabhängig. Mit diesem epistemologisch-hermeneutischen Ansatz will sich Gabriel einerseits von einem Konstruktivismus (vor allem von einem „Neurokonstruktivismus“, demzufolge alle Sinnerkenntnis ein Produkt des Gehirns ist), andererseits von einem metaphysischen Realismus (demzufolge der Sinn in der Eigentlichkeit des erscheinenden Dinges liegt) abgrenzen. Sinn wird nicht erst durch Zuschreibung konstruiert, aber auch nicht aus der Realität der Erscheinung herausgelesen. Ein Phänomen macht gewissermaßen verschiedene Sinnangebote, die in den unterschiedlichen Perspektiven aktualisiert werden. Es produziert fortwährend Bedeutung, die in einem endlosen Erkenntnis- und Verständnisprozess erschlossen wird. So kann ein nicht spezifisch religiöser Gegenstand auch in einem religiösen Sinnfeld erscheinen. Umgekehrt können religiöse Phänomene aber auch in nicht-religiösen, etwa neuropsychiatrischen oder philosophisch-religionskritischen Sinnfeldern erschlossen werden. Es gibt Myriaden von Sinnfeldern, viel mehr, als es Institutionen in der Gesellschaft gibt. Die Sinnfelder überlagern und durchdringen sich. Manche stehen in Spannung zueinander, andere sind kaum voneinander zu unterscheiden.

Es geht mir bei der Aufnahme dieses Konzepts nicht um die eigentliche These Gabriels, dass nämlich die Welt als das Sinnfeld aller Sinnfelder ihrerseits nicht mehr in einem Sinnfeld erscheint und man deshalb auch nicht sagen kann, sie existiere. Denn die Behauptung von Existenz ist abhängig von der Lokalisierung des existierenden Gegenstandes in einem Sinnfeld. Das Sinnfeld bestimmt über die Realität dessen, was in ihm erscheint. Zwischen materiellen Dingen und Vorstellungen gibt es dabei keinen kategorialen Unterschied. Ein religiöser Glaubensinhalt kann demnach ebenso real sein wie die Wahrnehmung eines Baumes. Das Interessante an diesem Ansatz scheint mir zu sein, dass er ohne die beiden problematischen Annahmen auskommt, die Berger in seiner soziologischen Phänomenologie des Religiösen macht: zum einen die Annahme einer Korrespondenz zwischen den Sinnprovinzen im Bewusstsein und den Institutionen in der Gesellschaft und zum anderen die damit verbundene Unterstellung einer Pluralität innerhalb der religiösen Sinnprovinz im individuellen Bewusstsein.

Wendet man dieses Konzept auf den Beispielfall des jüdischen Chirurgen an, so kann man sagen: Die Sprech- und Tathandlungen, die dieser im Operationssaal vollzieht, gehören zum Sinnfeld der ärztlichen Kunst im Allgemeinen und zum Sinnfeld einer bestimmten Operation im Besonderen. Man kann die gleichen Sprech- und Tathandlungen aber auch in anderen Sinnfeldern erschließen, etwa in einem ökonomischen oder psychologischen oder eben religiösen. Die Sinner-schließung seines Sprechens und Tuns ist dabei nicht nur von seinem eigenen Selbstverständnis abhängig, sondern auch von der Wahrnehmung des Betrachters. Erst im Bezugsrahmen eines bestimmten Sinnfeldes macht das darin vollzogene

Sprechen und Handeln für den Betrachter Sinn. In einem anderen (etwa dem eines traditionellen Heilers in Zentralafrika in vorkolonialer Zeit) wäre es vielleicht unverständlich, möglicherweise befremdlich oder gar anstößig.

Mit seinem Begriff der „Plausibilitätsstrukturen“ scheint Peter Berger ganz in die Nähe dieser Konzeption zu kommen. Doch ist dieser Begriff bei ihm stärker normativ aufgeladen als Gabriels Rede von den „Sinnfeldern“. Wenn Berger von „Plausibilität“ spricht, dann schwingt damit immer auch die Bedeutung von sozialer Akzeptanz mit. Plausibilitätsstrukturen erschließen nicht nur Sinn. Sie geben – wie Schütz‘ Relevanzstrukturen – auch an, was akzeptabel ist und was nicht. Darin sind sie orts- und zeitgebunden. Seine katholische Religiosität in einem österreichischen Dorf zu pflegen, ist in vollem Einklang mit den dortigen Plausibilitätsstrukturen, während das in Wien keineswegs mehr der Fall ist (31). Bergers Rede von „Plausibilitätsstrukturen“ ist im Sinnfeld der Wissenssoziologie angesiedelt, Gabriel bewegt sich demgegenüber in einer phänomenologischen Hermeneutik.

Die verschiedenen Sinnwelten, die eine Person bewohnt, bilden zusammen ihre „Lebenswelt“. Die religiöse Sinnenwelt stellt nicht eine Enklave in der Lebenswelt dar, die betreten und in Richtung auf die säkulare Umgebung oder auf andere religiöse Sinnwelten wieder verlassen werden kann, wie es bei Berger den Anschein hat. Das Konzept Gabriels erlaubt es, die religiöse Sinnenwelt als auf andere Sinnwelten ausstrahlend, als integralen, vielleicht sogar zentralen Teil der Lebenswelt einer Person zu verstehen. Die mit diesem Konzept verbundene stärkere Unterscheidung zwischen der Struktur der Gesellschaft und der Struktur des menschlichen Bewusstseins erlaubt es, die Sinnfelder dynamischer und miteinander vernetzter zu denken.

3.4 Ist die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre sinnvoll?

Einer der beiden Pluralismen Bergers bezieht sich auf die Beziehung des Religiösen zum Säkularen. „Religiös“ und „säkular“ sind relationale Begriffe, die ihren Sinn nur in Bezug auf den jeweils anderen Begriff haben. Ohne Bezug auf das Religiöse ergäbe es keinen Sinn, die Lebenswelt als „säkular“ zu bezeichnen und ohne Bezug auf das Nichtreligiöse würde es keinen Sinn machen, vom „Religiösen“ zu sprechen. Mit der Unterscheidung der beiden Sphären ist aus Sicht der säkularen Lebenswelt oft das Interesse an der Emanzipation vom Religiösen verbunden. Wenn diese Emanzipation vollzogen ist, wenn sich also eine Person oder Gruppe nicht mehr im Gegenüber zum Religiösen definiert, macht es für sie auch immer weniger Sinn, sich als säkular zu bezeichnen. Sie lässt diese Unterscheidung dann einfach hinter sich. Und selbst für eine Person oder Gruppe mit ausgeprägtem religiösen Glauben muss diese Unterscheidung nicht identitätsrelevant sein. Denn Religiosität kann spannungsfrei im Alltag der säkularen Lebenswelt gelebt werden.

Mit der Unterscheidung von *fanum* und *profanum* gibt es eine von den Religionen selbst vollzogene Unterscheidung zwischen dem Heiligen (*fanum*) und dem, was sich außerhalb des Heiligen befindet (*profanum*). Während die Unterscheidung von *religiös* und *säkular*, so wie sie in gegenwärtigen religionsdiagnostischen Diskursen gebraucht wird, eher von außen an die Religion herangetragen wird, um auf deren Bedeutungsverlust zu verweisen, liegt die Sinnrichtung der Unterscheidung von *fanum* und *profanum* umgekehrt darin, das Heilige der Religionen vor Verweltlichung zu schützen, es also heilig zu halten. Während die erstgenannte Unterscheidung eher religionskritisch ins Feld geführt wird, eignet der zweiten eine religionsaffirmative Tendenz. Der Kern der Religion soll rein gehalten werden. Dennoch besteht zwischen dem *fanum* und dem *profanum* nicht einfach eine exklusive Antithese, sondern eine Korrelation. Besonders Paul Tillich hat darauf hingewiesen, dass das Heilige das Profane umschließt, und seiner bedarf, um sich in endlichen Medien auszudrücken (Tillich, 1987, 254). Auch darin kommt wieder die gegenseitige Bezogenheit der beiden Sphären aufeinander zum Ausdruck.

Interessanterweise bezeichnet Berger sich selbst als einen unheilbaren Lutheraner. Seit seiner Jugend habe sich an dieser Positionierung nichts geändert (x). Luther hatte (nach Gerhard Ebelings Interpretation) zwischen zwei Relationen unterschieden, in denen der Glaubende steht: der Relation zu Gott (*coram Deo*) und der Relation zur Welt (*coram mundo* bzw. *hominibus*). Er hatte diese Relationen aber nicht gegeneinander ausgespielt, sondern aufeinander bezogen. Darin gründet seine Aufforderung an den Christenmenschen, seinen Glauben im Berufsalltag zu bewähren. Nach Röm 12,1 f. gilt zum einen: „Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt“, zum anderen aber wird der ‚leibliche‘ Weltbezug des Glaubens betont und als „vernünftiger Gottesdienst“ bezeichnet! Vernünftiges Handeln in der Welt steht dem Glauben nicht entgegen oder neben ihm, sondern ist Teil der Glaubenspraxis. „Wenn jemand nicht über die Brücke, sondern zu Fuß allein im Vertrauen auf Gott über die Elbe gehen wollte, der würde bestimmt ersaufen“ sagte Luther in einer Psalmenvorlesung (Luther, 1930, 155, 30). Die Benutzung der Brücke ist für Luther kein säkularer Akt, der von religiösen Akten zu unterscheiden wäre. Sie ist Ausdruck des Vernunftgebrauchs, den Glaubende ebenso vollziehen wie Nichtglaubende. Der *Akt* selbst ist weder religiös noch säkular, weder „etsi Deus daretur“ noch „etsi Deus non daretur“ (x, 47, 52, 57, 129). Er liegt jenseits dieser Unterscheidung. Die damit verbundene *Absicht* kann religiös konnotiert sein. Natürlich gibt es spezifische religiöse Handlungen, aber für Phänomene des alltäglichen Lebensvollzugs (wie das Essen oder die Arbeit) gilt, dass sie sowohl religiös als auch nichtreligiös motiviert sein können. Es kann sich dabei um vernünftigen Gottesdienst handeln, und ebenso um die Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse des Menschen. Das eine schließt das andere nicht aus, sondern ist gut mit ihm vereinbar.

Ein anderes Beispiel: Luther erklärte, die Ehe sei eine „weltlich Ding“. Er nahm sie also explizit heraus aus der religiösen Sphäre und ordnete sie dem Bereich dessen zu, was zivilrechtlich zu regeln ist. Dabei ging er natürlich davon aus, dass die

Ehe in Verantwortung vor Gott geführt wird, also nicht in einem gott-losen Raum: „ob’s wohl ein weltlich Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich, und ist nicht von Menschen erdichtet und gestiftet“ (Luther, 1959, 100, 26).

All das hat mit Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen wenig zu tun. Es gilt in gleicher Weise für prämoderne Lebensformen. Wenn der Apostel Paulus ein Zelt herstellt, dann spielt die Frage ob Gott existiert (*Deus daretur*) oder nicht (*Deus non daretur*) dafür keine Rolle. Er übt diese Tätigkeit aus, um als Missionar Gottes tätig zu sein.

So endet auch dieser Gedankengang wieder beim Religionsverständnis. Religion ist primär Sache der ganzen Person und ihres Existenzvollzugs. Sie ist nicht an einzelnen Handlungen oder Handlungsfeldern festzumachen. So hat es auch Luther gesehen. Gerade aus lutherischer Sicht ist Bergers scharfe Unterscheidung von „religiösem“ und „säkularem“ Bereich deshalb zu kritisieren.

Literatur

- Bader, V. (2011). *RELIGARE* Working Paper No. 8 (<http://www.religareproject.eu/content/religion-and-myths-secularization-and-separation>, letzter Abruf: 15.10.2015).
- Berger, P. L. (2014). *The Many Altars of Modernity. Towards a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston/Berlin: de Gruyter.
- Berger, P. L. (2008). Secularization Falsified. In: *First Things*, 180, 23–28 (<http://www.first-things.com/article/2008/02/002-secularization-falsified>, letzter Abruf: 03.03.2016).
- Berger, P. L. (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Irvington Pub.
- Fischer, M. (2013). *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Gabriel, M. (2016). *Sinn und Existenz – Eine realistische Ontologie*. Berlin: Ullstein.
- Husserl, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. III (PhB 602). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kuhn, T. S. (1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (2. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luther, M. (1930). *Kritische Gesamtausgabe*. Band 40/III, Weimar: Böhlau.
- Luther, M. (1959). *Luthers Werke in Auswahl*. hg. von Otto Clemen. Band 4 (5. Auflage). Berlin: de Gruyter.
- Tillich, P. (1987). *Systematische Theologie*. Band 1, Berlin/New York: de Gruyter.