

Religionssoziologie

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie*. (Sammlung Göschen, 2294). Berlin: de Gruyter. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-6972>

Nutzungsbedingungen:

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

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

Terms of use:

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

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



Hubert Knoblauch

Einführung in die Religionssoziologie

Inhaltsverzeichnis

Vor-Geschichte

- I. Einleitung: Der sozialwissenschaftliche Zugang zur Religion.....
 - 1. Der Begriff der Religion.....
 - 2. Alltagswissen und wissenschaftliches Verständnis der Religion.....
 - 3. Methodologischer Agnostizismus.....
 - 4. Zu Aufbau und Inhalt.....
- II. Die Geburt der Religionssoziologie aus dem Geiste der Religionskritik.....
 - 1. Säkularisierung, externe und interne Religionskritik.....
 - 2. Die Kritik der Religion.....
 - 3. Von der Kritik zur wissenschaftlichen Erklärung der Religion.....
 - 4. Religionswissenschaft und Religionssoziologie.....

Die klassische Phase der Religionssoziologie

- III. Max Weber und die Religion in der abendländischen Geschichte.....
 - 1. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.....
 - 2. Zum Wechselverhältnis von Wirtschaft und Religion in der Gesellschaft.....
 - 3. Religiöses und magisches Handeln.....
- IV. Durkheims 'heilige Gesellschaft' und die Anthropologie der Religion.....
 - 1. Die elementaren Formen des religiösen Lebens.....
 - 2. Religion als 'transzendenter Ort der Gruppenkräfte'
 - 3. Funktion und Wandel der Religion.....
 - 4. Von Durkheim zur Anthropologie der Religion.....

Von der Soziologie der Kirchen zur Zivilreligion

- V. Die soziologische Erforschung der Kirchlichkeit.....
 - 1. Zur Entwicklung der Kirchensoziologie.....
 - 2. Kirchensoziologische Forschung.....
 - 3. Kirchlichkeit in Deutschland und Europa.....
 - 4. Zur Methode der Kirchensoziologie.....
- VI. Die religiöse Integration der Gesellschaft und die Zivilreligion.....
 - 1. Soziale Strukturen und Funktionen.....
 - 2. Funktionen der Religion.....
 - 3. Die Evolution der Religion.....
 - 4. Funktionale Äquivalente und die Zivilreligion.....

Neoklassische Religionssoziologie

VII. Heiliger Baldachin und die unsichtbare Religion: Funktionale und substantiale Definitionen der Religion.....	
1. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.....	
2. Funktionale und substantiale Definitionen der Religion.....	
3. Peter L. Berger und die Signale der Transzendenz.....	
4. Pluralisierung, Privatisierung und Säkularisierung.....	
5. Thomas Luckmanns unsichtbare Religion.....	
VIII. Religion als System und das Erbe der Religionskritik.....	
1. Die Differenzierung der Gesellschaft und die religiöse Kommunikation.....	
2. Die Funktion, die Leistung und die Reflexion der Religion.....	
3. Die Organisation der Religion und die Inklusion.....	
4. Das Erbe der Religionskritik - die kritische Theorie der Religion.....	
<i>Bestand und Entwicklung gegenwärtiger Religiosität</i>	
IX. Kirchen, Sekten und die Organisation der Religion.....	
1. Typen religiöser Gemeinschaften.....	
2. Religiöse Organisationen.....	
3. Religiöse Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum.....	
X. New Age, Fundamentalismus und Volksfrömmigkeit.....	
1. Fundamentalismus.....	
2. Esoterik und der New Age-Komplex.....	
3. Populäre Religiosität.....	
XI. Religiöse Erfahrung, Konversion und Individualisierung.....	
1. Religiöse Erfahrungen.....	
2. Konversion und Kommunikation.....	
3. Beichte, Biographie und die Individualisierungsthese.....	
XII. Medien, Märkte und die Zukunft der Religion(ssoziologie).....	
1. Mündlichkeit, Medienreligiosität und die „Electronic Church“.....	
2. Vom Marktmodell der Religion zum ‘neuen Paradigma’ der Religionssoziologie.....	
3. Das religiöse Feld.....	
4. Globalisierung und die Zukunft der Religion(ssoziologie).....	
<i>Anhang</i>	
Verzeichnis der Abbildungen.....	
Literatur.....	
Glossar.....	
Sachregister.....	

Vor-Geschichte

I. Einleitung: Der sozialwissenschaftliche Zugang zur Religion

„Die Soziologie wird auf die Dauer nur denjenigen befriedigen, der sich nichts Herrlicheres vorstellen kann, als Menschen zuzusehen und ihr Treiben zu verstehen“ (Peter L. Berger).

Während ich diese Einführung in die Religionssoziologie schreibe, geht ein erbitterter Kampf durch die Medien. Von der Bild-Zeitung über den Stern bis zur ZEIT, vom Polit-Magazin über Jugendsendungen bis zur Tagesschau wird die Gefahr verkündet: Die „Psychosekte“ Scientology unterwandere Wirtschaft und Politik, unbescholtene und ahnungslose Bürger fielen ihren raffinierten Techniken zum Opfer, Schulen, Behörden und politische Parteien seien von Mitgliedern dieser Geheimorganisation unterwandert, die sich nichts weniger zum Ziel setze als die Weltherrschaft. Dem beklagten Unwissen über den Kult und der unterschätzten Gefahr sollen „Sektenbeauftragte“ der Kirchen begegnen; ja der Hamburger Senat setzt sogar eine staatlich finanzierte Beauftragte gegen das ‘Scientology-Unwesen’ ins Amt, und die Landesregierungen von Bayern und Baden-Württemberg reagieren damit, dass sie den Verfassungsschutz auf die „Scientology-Church“ ansetzen, obwohl sie nach Schätzungen von Experten Anfang der 90er Jahre in Deutschland nur wenige hundert offizielle Mitarbeiter zählt. Denn, so lautet der Vorwurf, Scientology sei ein Wirtschaftsunternehmen, sei eine totalitäre Organisation - aber keine ‘richtige Religion’.

Was aber ist eine Religion?

Zur selben Zeit findet der evangelische Kirchentag in Leipzig statt. 120 000 Menschen treffen sich in einer Stadt, in der nur 15% der Bevölkerung Mitglieder einer Kirche sind. Und damit bildet Leipzig keine Ausnahme: auch in Erfurt sind es nur 15%, in Magdeburg 8% und in der Lutherstadt Eisleben sogar nur 7%. Wie die Presse meldet, sei nicht nur der Osten Deutschlands von einem massiven Entchristlichungsprozess erfasst. Während sich die neuen Bundesländer als eine regelrechte Diaspora erweisen, verlassen auch im Westen in der Folge der Einführung des Solidaritätsbeitrages Hunderttausende die großen Kirchen. Zeitungen melden, die christlichen Kirchen befinden sich in der größten Krise seit ihrem 2000jährigen Bestehen. Lläuft das Christentum Gefahr, zu einer Minderheitenreligion zu werden?

Zur selben Zeit errichten türkische Bürger mit großem Fleiß und zuweilen gegen den Widerstand der deutschen Bevölkerung eine Moschee nach der anderen in deutschen Städten. 1997 sind es etwa 1000. Daneben wenden sich immer mehr Menschen alternativen Glaubensformen und Heilmethoden zu, und selbst in Kleinstädten werden regelmäßig vielbesuchte Esoterik-Messen abgehalten, deren zweifellos religiöse und magische Angebote auf großes Interesse stoßen.

Was ist Scientology? Welche Entwicklung nehmen die Kirchen? Welche Bedeutung haben Esoterik-Messen? Das sind Fragen, die nicht nur von Zeitungen, Sektenbeauftragten und Kirchenvertretern gestellt werden. Fragen dieser Art werden auch von der wissenschaftlichen Disziplin gestellt, die sich Religionssoziologie nennt.

Die Religionssoziologie soll in diesem Buch vorgestellt werden. Wir werden uns mit der Entstehung dieser Disziplin, mit der Entwicklung ihrer Problemstellungen und mit einigen ihrer zentralen Theorien, Erkenntnissen und Ergebnissen beschäftigen. Bevor wir jedoch damit beginnen, sollten wir zuerst klären, was es bedeutet, solche Fragen auf eine wissenschaftliche Art zu stellen. Genügt es denn nicht, wenn sich Politiker, Kirchenvertreter, Theologen und Journalisten mit solchen Fragen auseinandersetzen?

1. Der Begriff der Religion

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der *Religion* wirft eine Reihe von Problemen auf. Denn allein schon der Begriff 'Religion' ist höchst ungenau - oder vielfältig. Das zeigt sich schon daran, dass die Zahl der Definitionsversuche der Religion in die Hunderte geht.¹ Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, dass die etymologische Bedeutung dieses Wortes nicht eindeutig geklärt werden kann.² So leitet der römische Philosoph *Cicero* „religio“ noch vom lateinischen Verb 'relegere' ab und meint, es bezeichne den Dienst der Verehrung an den Göttern. Der christliche Theologe *Augustinus* dagegen nimmt an, es stamme von 'religare' ab und bringe die Verbindung mit Gott zum Ausdruck.³ Augustinus nimmt auch die Möglichkeit an, dass das Wort von 'reeligere' abgeleitet sein könnte, so dass es den Akt bezeichnet, durch den sich der Mensch für Gott wieder entscheidet, nachdem er ihn verlassen hat.

In der Alltagssprache der westlichen Kultur bezeichnet Religion gemeinhin die Verehrung transzendenter Mächte, die Lehre vom Göttlichen und alle Glaubensbekenntnisse der Menschen sowie die damit verbundenen Gruppen und Organisationen. Weil der Begriff der Religion von der lateinisch-abendländischen Tradition, vor allem aber vom Christentum geprägt ist, könnte schon gefragt werden, ob wir Glaubensformen, die keine personifizierten Gottesvorstellungen kennen, wie etwa den Buddhismus, überhaupt als Religion bezeichnen dürfen.⁴ Denn wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass 'Religion' im Grunde ein Begriff ist, der sich im westlichen Denken entwickelt hat und durchaus nicht in allen Sprachen Äquivalente findet. In den Sprachen, die nicht das lateinische „religio“ aufgenommen haben, lassen sich kaum äquivalente Begriffe finden. Das Arabische weist keinen äquivalenten Begriff auf. Schon im letzten Jahrhundert fand F. M. Müller aber mehrere Begriffe, die im Sanskrit der Religion entsprechen, wie 'Dharma' (Gesetz, Sitte, Ordnung), 'Bhakti' (gläubiges Vertrauen), 'Sradha' (Glaube an die sich in den Naturgewalten äußernde Gottheit). Heute wird das englische „religion“ im Indischen mit „Dharma“ übersetzt. Im Chinesischen wird Religion meist mit 'Zong jiao' (himmlische Lehre) wiedergegeben.

Weil der Begriff Religion nur in manchen Kulturen gebräuchlich ist, vertreten manche die Auffassung, es handele sich um einen *ethnozentrischen* Begriff, weil auch das Phänomen, das mit Religion bezeichnet wird, eher eine westliche Erscheinung sei, die erst später anderen Kulturen aufgezwungen wurde. (Dabei waren Veranstaltungen wie etwa das „Weltparlament der Religionen“ in Chicago im Jahr 1893 entscheidend dafür, dass sich die westlichen Definitionen durchgesetzt haben.)

2. Alltagswissen und wissenschaftliches Verständnis der Religion

Im Grunde ist die Vieldeutigkeit des Begriffs der Religion selbst schon ein soziologisches Phänomen. Denn die Bedeutung eines Begriffes ist ja immer die Bedeutung des Begriffes für bestimmte Menschen, für Sprach- und Kulturgemeinschaften. Dies gilt nicht nur für die Religion, sondern auch für andere „Gegenstände“ der Sozialwissenschaften. Denn diese unterscheiden sich ja ganz entscheidend von denen der Naturwissenschaften: Einen Stein können wir benennen, wie wir wollen, er ist gleichsam ein stummer Gegenstand. Dasselbe

¹ Elsas, Ch., (Hg.), Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. München 1975.

² Zur Geschichte des Begriffes „Religion“ vgl. Falk Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1991.

³ Augustinus (339-397), der Bischof von Hippo in Nordafrika, wird oft auch als der größte lateinische Kirchenvater bezeichnet. Ausgehend von den Lehren Platons wandte er sich dem Christentum zu und verfasste sowohl Kommentare zur Heiligen Schrift wie auch Werke zu den theologischen und philosophischen Themen seiner Zeit.

⁴ Zumindest in manchen Zweigen des Buddhismus wird die Existenz eines substantiellen, göttlichen Personenkerns deutlich bestritten.

kann von Molekülen, von Bakterien und von Bäumen gesagt werden (auch wenn manche religiöse Menschen der Auffassung sind, Bäume könnten sich durchaus mitteilen). Der „Gegenstand“ der Sozialwissenschaften - und im Folgenden rede ich nurmehr von der Soziologie - aber ist *eigensinnig*: ganz ohne das Zutun der Soziologie hat er sich schon immer selbst verstanden, hat seine Handlungen schon mit einem Sinn versehen und seine Gemeinschaften in einem Bedeutungsgeflecht verortet.

Das gilt in besonderer Weise für die Religion. Denn wir müssen den Begriff ja nicht erst neu erfinden. Die Religion ist kein weißer Fleck auf der Landkarte unseres Alltagswissens. Ganz im Gegenteil, die Religion ist vielmehr ein dichtes, je nach unserer Vertrautheit mit dem Begriff mehr oder weniger abgestecktes Terrain, um dessen Inhalte und Grenzen heftige Auseinandersetzungen geführt werden. Dem „Gegenstand“, den wir hier untersuchen wollen, haftet eine Bedeutung an, lange bevor wir ihn wissenschaftlich zu betrachten, zu verstehen oder zu erklären versuchen. Wir wollen diese in den Köpfen der Menschen verankerte Bedeutung das Alltagswissen nennen.

Und dieses Verständnis des Alltagswissens ist ja keineswegs folgenlos. Gerade die Religion ist auf eine besondere Weise mit den verschiedensten Interessen verbunden, die wir auch als „Glaube“ bezeichnen. Manche Menschen mögen etwa der Auffassung sein, dass höhere Mächte bereit sind, uns - sofern wir dem richtigen Glauben anhängen - vor dem Untergang der Erde zu retten, den wir durch unser sündiges Leben verschuldet haben. Zum Leidwesen mancher Mütter ist es vorgekommen, dass Mitglieder von Sekten kleine Kinder entführten, von denen sie annahmen, dass sie ohne Sünde seien. Die religiösen Vorstellungen sind damit also keineswegs etwas, das abgelöst von diesen Handlungen betrachtet werden könnte. Indem sie Handlungen leiten, motivieren und ausrichten, gehören sie ganz wesentlich zu dem, was wir in der Soziologie untersuchen. Tatsächlich waren es auch solche Überlegungen, die den amerikanischen Soziologen W. I. Thomas zu einem Axiom, dem sogenannten ‘Thomas-Theorem’, führten, das gerade für die Religionssoziologie von besonderer Bedeutung ist: was immer Menschen für wirklich halten, kann dadurch auch wirklich werden, daß es in ihre Handlungen eingeht und somit Folgen in dieser Welt zeitigt.⁵

Mit anderen Worten: die Menschen ‘wissen’ schon immer ‘irgendwie’, was Religion ist, und sie verbinden mit diesem Wissen auch meist sehr starke Interessen, seien diese „existentieller“, „spiritueller“ oder sogar (wie etwa Scientology unterstellt wird) wirtschaftlicher, finanzieller und politischer Natur. Die Vielfalt des Begriffs der Religion ist deswegen nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass dieses Wissen sehr unterschiedlich gestaltet ist. Die einen scheinen genau zu wissen, was Religion - und welches die richtige Religion - ist. Andere wissen es zwar nicht genau, ahnen aber, was damit gemeint ist; wieder andere wissen nur, was damit nicht gemeint ist: der Schinken, das Badetuch - doch nicht einmal da sind sich manche so ganz sicher.

Das *Alltagswissen über die Religion* weist damit ein besonderes Merkmal auf: es ist „perspektivisch“. Unser Alltagswissen ist von unserem Standpunkt abhängig, also etwa davon, ob wir (immer natürlich: männliche oder weibliche⁶) „Agnostiker“ oder römisch-katholische Gläubige, religiös Desinteressierte oder Protestanten, Atheisten oder praktizierende Juden sind. Diese Perspektivität ist meist an die Zugehörigkeit zu besonderen Gemeinschaften, Kulturen oder sozialen Kategorien gebunden, mit denen sich die Religionssoziologie beschäftigt. Das Alltagswissen weist aber auch verschiedene Grade der Explizitheit auf, die damit zusammenhängen, wie wichtig Religion für uns ist und wie sehr wir uns mit ihr beschäftigen.

So verfügen wir in der Regel alle über ein implizites Alltagswissen über Religion. Wir können zwar nicht genau sagen, was wir glauben und was Religion ist, erkennen aber religiöse Praktiken oder wenden sie - etwa beim Gebet in Krisensituationen -

⁵ Vgl. dazu z.B. Thomas, William I. und Dorothy S. Thomas, *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York 1928, 71f.

⁶ Um den Text nicht mit Wiederholungen (Protestanten und ProtestantInnen, Juden und JüdInnen etc.) zu belasten, ziehe ich jeweils die kürzere (meist männliche) Form vor - mit der Bitte um Nachsicht bei allen Leserinnen.

selbstverständlich an. Die meisten verfügen aber auch über ein explizites Alltagswissen. Sie können ihre Vorstellung von Gott umschreiben oder ihr Glaubensbekenntnis aufsagen, wissen über ihre Kirche oder ihre Gemeinde Bescheid. Wieder andere kennen auch komplexere Zusammenhänge der Religion, kennen die Schöpfungsgeschichte oder die Apokalypse und können erklären, warum Jesus für uns gestorben ist. Solche komplexeren expliziten Wissens Elemente beziehen wir meist von Experten, die sich ausdrücklich mit Religion beschäftigen, ja daraus einen Beruf gemacht haben. Das Expertenwissen umfasst etwa die Deutungen der Theologie, die Darlegungen von Priestern und Predigern, aber auch die besonderen Erkenntnisse von Propheten und die besonderen Begabungen von Zauberern.

Allen Formen des Alltagswissen ist gemein, dass wir mit ihnen ein starkes Interesse verbinden. Wir glauben dies, lehnen jenes ab, zweifeln am Dritten. Das gilt auch für die kompliziertesten theologischen Denksysteme, die letzten Endes immer auch Position für eine bestimmte Vorstellung der Religion beziehen.

Es mag etwas verwundern, dass wir selbst die doch oftmals sehr komplizierten und gebildeten Theorien der Theologie hier als Alltagstheorien bezeichnen. Doch soll damit eine für die Sozialwissenschaften entscheidende Unterscheidung zwischen *alltäglichen* und *wissenschaftlichen Interpretationen* hervorgehoben werden.⁷ Denn um dieses Alltagswissen zu untersuchen, dürfen wir es nicht teilen - wir müssen es zum Gegenstand der Untersuchung machen. Während unser Alltagswissen mit einem Interesse verbunden ist, zeichnet sich die wissenschaftliche Fragestellung dadurch aus, dass sie nach 'wert- und glaubensfreier Aussage' sucht.⁸ Um ein Beispiel zu geben: Wenn es die Religionssoziologie mit kirchlichen Gemeinden zu tun hat, geht sie davon aus, dass diese aus Menschen bestehen. Für die Theologie kann die Gemeinde schon auch einmal als 'Leib Christi' verstanden werden. Es könnte deswegen auch eine Aufgabe der Religionssoziologie sein, die Auseinandersetzungen verschiedener Schulen der Theologie, ihre Argumente und ihre soziale Zusammensetzung so aufeinander zu beziehen, dass die „Ideen“ nicht mehr losgelöst von der sozialen Lage der sie tragenden Gruppen und ihren Interessen erscheinen. (Und es muss hinzugefügt werden: dasselbe Beobachtungsprinzip könnte und sollte sie auch auf sich selber anwenden.)

Für die Soziologie ist Glaube deswegen nicht eine von Gott oder der Kirche vermittelte Erkenntnis, die dem Menschen eingegeben wird. Vielmehr verfolgt sie eine strikt humanistische Perspektive: Glaube ist von Menschen konstruiert. Das heißt: für uns spielt nicht die unklärbare Frage eine Rolle, ob das, was die Menschen glauben, wirklich ist; vielmehr betrachten wir das, was die Menschen für wirklich halten und deswegen in ihren Handlungen umsetzen und ver-wirklichen.

3. Methodologischer Agnostizismus

Darin kommt auch die spezifische Perspektive der Soziologie zum Ausdruck. Wenn sie sich für 'die Religion' interessiert, dann geht es ihr hauptsächlich darum, wie Religion in den Umgang der Menschen miteinander eingeht, wie sich der Umgang der Menschen miteinander auf Religion auswirkt. Das mag zunächst als ein sehr bescheidenes Unterfangen anmuten, doch so bescheiden ist weder die Soziologie noch die Religionssoziologie. Vielmehr geht sie davon aus, dass Religion ja erst dann zu einer „Wirklich“keit wird, wenn sie für andere wahrnehmbar oder verstehbar ist. Sofern sich aber jemand mit einer religiösen Auffassung daran macht, Religion anderen zugänglich zu machen, handelt er sozial - und wird damit zum Gegenstand der soziologischen Betrachtung.

⁷ Diese Unterscheidung geht zurück auf Alfred Schütz, *Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns*, in: *Gesammelte Aufsätze Band I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag 1971, 3-54.

⁸ Vgl. dazu Helmut Schelsky, *Religionssoziologie und Theologie*. Zeitschrift für evangelische Ethik 1959, 129-145.

Mit Bezug auf die Religion enthält sich eine solche wissenschaftliche Zugangsweise also von einer *fideistischen Definition*, die hinter dem positiv beobachtbaren Phänomen der Religion etwas vermutet, das tatsächlich existiert. Sie neigt deswegen zu dem, was als *methodologischer Agnostizismus* bezeichnet werden kann: Wissenschaftliche Untersuchungen müssen die letzten Wahrheitsansprüche der Aussagen ihrer Untersuchungssubjekte einklammern.⁹ Sie können nicht entscheiden, ob es Gott, höhere Wesen und transzendente Wirklichkeit gibt oder nicht, sondern nur, ob sie von Menschen als wirklich angesehen werden oder nicht. Im Rahmen einer Wissenschaft wird Gott deswegen immer nur in (gedachten) Anführungszeichen erscheinen, und Transzendenz erscheint als Immanenz. Religiöse Inhalte sind also nur insofern gegeben, als sie Inhalte menschlichen Bewusstseins, menschlichen Handelns und Kommunizierens sind.

Für die meisten Menschen wirft die Befolgung des Prinzips des methodologischen Agnostizismus besondere Probleme auf, weil sie selbst in bestimmte Glaubensvorstellungen verstrickt sind, die ihnen nicht einmal vollständig bewußt sein müssen. Wer aber eine besondere religiöse Gemeinschaften untersucht, fühlt sich bald dazu gezwungen, die eigenen Glaubensvorstellungen zurückzustellen und sich mit den 'fremdartigen' Vorstellungen und Ritualen dieser Gemeinschaft so intensiv auseinanderzusetzen, dass man sie zumindest verstehen und nachvollziehen kann. Wer so etwa eine umstrittene Sekte erforscht, kann sich leicht dem Vorwurf ausgesetzt sehen, ein Sympathisant zu sein, nur weil er oder sie die „Irrlehren“ nicht als falsch betrachtet, sondern sie als Gegenstände im eigenen Recht untersucht. Zwar ist der vollständige Agnostizismus fast unmöglich, da er eine beinahe vollkommene Enthaltensamkeit der Beurteilung erfordert; wenn wir aber wirklich wissen wollen, was es mit diesen Sekten oder Glaubensgemeinschaften auf sich hat, ist dieses Prinzip wenigstens als *Maxime* und *Leitsatz* unumgänglich. Der methodologische Agnostizismus bestreitet keineswegs die Möglichkeit religiöser Phänomene. Allerdings sind diese religiösen Phänomene für die Religionssoziologie nur insofern zugänglich, als sie eben von Menschen für wirklich gehalten werden, als sie Handlungen von Menschen entscheidend motivieren und diese Menschen in gesellschaftlichen Verbänden zusammenführen.

Diese Form des Beobachtens von Religion in der Gesellschaft begründet auch die praktische Relevanz einer solchen Wissenschaft. Zweifellos ist die Religionssoziologie kein Bereich, der breite Berufsfelder eröffnet; doch zeugen die zahlreichen, auch von nichtakademischen Einrichtungen geförderten Untersuchungen von der Relevanz dieses Forschungsbereichs. In dem Maße, wie die Religion in der Gesellschaft vielfältig und unüberschaubar wird, gewinnt auch ein vorteilsfreies und gesichertes Wissen über sie an Bedeutung. Wir versuchen also nicht, Religionen zu verteidigen, für sie zu missionieren oder gar sie zu bekämpfen, sondern sie mit den Methoden und Begriffen der Wissenschaft zu beschreiben und zu erklären. Während wir einige dieser Begriff hier ausführen wollen, können die Forschungsmethoden der Religionssoziologie, die den Anspruch auf gesicherte Aussagen begründen, hier nicht ausgeführt werden. Sie folgen ohnehin dem methodischen Kanon der empirischen Sozialforschung. Dieser umfasst die quantitativen Beobachtungen, in denen Daten in Zahlen kodiert werden (etwa bei der Erhebung des Kirchenbesuchs in Gemeinden), und die qualitative, teilnehmende Beobachtung bzw. Ethnographie, in der Forschende versuchen, die Rolle und die Perspektive der Gesellschaftsmitglieder einzunehmen (etwa bei der Erforschung des 'Innenlebens' religiöser Gruppierungen). Sie wenden die Methode der Befragung an, indem sie entweder mit schriftlichen Fragebögen arbeiten, standardisierte, vorab festgelegte Interviews durchführen oder offene Interviews führen, die sich an den Interessen, Inhalten und Einstellungen orientieren, die die Gesellschaftsmitglieder formulieren. Während Experimente in der Religionssoziologie vergleichsweise selten sind, spielt die Inhaltsanalyse von Texten der verschiedensten Art eine große Rolle. Eine

⁹ Der Begriff des methodologischen Agnostizismus lehnt sich an Bergers (von Zijedefeld übernommen) Begriff des 'methodologischen Atheismus' an, betont aber, dass Wissenschaft Aussagen über die Existenz höherer Mächte oder göttlicher Wesen weder bestätigen noch widerlegen kann, sondern einklammern muss. Vgl. Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt/ Main 1973, 98, 170.

zunehmende Bedeutung gewinnt auch die Analyse nichtschriftlicher Kommunikation, etwa von Gesprächen in religiösen Gruppen. Diese Methoden sind Gegenstand einer eigenständigen Ausbildung innerhalb sozialwissenschaftlicher Studiengänge und können hier im Einzelnen nicht dargestellt werden.¹⁰

4. Zu Aufbau und Inhalt

Es ist bekannt, dass sich gerade die Sozialwissenschaften ihren Gegenständen nicht nur mit empirischen Methoden, sondern auch mit zum Teil äußerst komplizierten Begrifflichkeiten nähern. Gerade die Soziologie hat den zweifelhaften Ruhm erworben, ein Fach-Chinesisch zu pflegen, also eine unnötig komplizierte, dem Alltag fremde Sprache zu verwenden. Obwohl diese Einführung sich eines verständlicheren Stiles zu bedienen sucht, mögen sich die einen oder anderen an den noch immer zahlreichen Fachbegriffen in dieser Einführung stören. Im Grunde aber handelt es sich bei der Verwendung dieser künstlichen Begriffe um eine sehr respektvolle Geste, die dem verwickelten Charakter des Untersuchungsgegenstandes gerecht werden will. Denn gerade weil die Menschen schon immer ein eigenes Verständnis von Religion haben, tun wir gut daran, eigene Begriffe zu verwenden, die nicht Gefahr laufen, mit denen des täglichen Gebrauchs verwechselt zu werden und doch auf ihnen aufzubauen.

Freilich ist auch der wissenschaftliche Zugang in seine Zeit eingebunden. Er beschäftigt sich mit Problemen, die sich in der Gegenwart stellen, und er tut dies vor dem Hintergrund eines eigenen „Universe of Discourse“, einer eigenen Geschichte der Disziplin mit ihren besonderen Begrifflichkeiten und seinen eigenen Problemgeschichten. Dabei zeigt es sich auch hier, dass sich der wissenschaftliche Begriff der Religion historisch wandelt. Deswegen wird sich die Darstellung auch am jeweiligen diskursiven Kontext orientieren müssen, in dem Religion theoretisch reflektiert wird. Dabei müssen wir nicht von der umstrittenen Vorstellung ausgehen, dass sich dieser Diskurs stetig und unaufhaltsam der Wahrheit nähert. Wenn es denn stimmen sollte, dass jede Zeit ihre Sprache und ihre eigenen Diskurse hat, die kaum in die anderer Epochen überstzt werden können - wenn also die Wissenschaft von ihrem jeweiligen 'Paradigma' geprägt ist -, dann scheint es gerade erst recht nötig, die gegenwärtigen Theoriekontexte anzuführen und sie mit den traditionellen so in Beziehung setzen, dass die Kontinuität, aber auch die Veränderungen deutlich werden.

Dies bringt auch meine Ausgangsposition zum Ausdruck. Während eine der besten Einführungen in die Religionssoziologie in den sechziger Jahren noch die Säkularisierung als das zentrale Moment ansah, unter dem das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft betrachtet werden müsste¹¹, möchte ich die Vielfalt der Religion, ihrer gesellschaftlichen Ausdrucksformen und wissenschaftlichen Betrachtungsweisen hervorheben. Um diese Vielfalt zu erfassen, betrachte ich die Religionssoziologie immer auch als eine Wissenschaft, die der Mannigfaltigkeit ihres Gegenstandes gerecht zu werden verpflichtet ist. Sie kann sich nicht in der Betrachtung einer besonderen Religion erschöpfen, sondern muss einzelne Religionen immer vor dem Hintergrund der vielfältigen Ausprägungen des religiösen Phänomens betrachten.

Weil allerdings die wissenschaftliche Fragestellung selbst in einer Tradition steht und sich historisch wandelt, soll hier die Religionssoziologie aus ihrer Entwicklung heraus verstanden werden. Diese Entwicklung kann in verschiedene Phasen eingeteilt werden, die auch in der Gliederung dieser Einführung ihren Ausdruck findet. Aus der Absetzung gegen die Religionskritik, die wir im nächsten Kapitel behandeln werden, entsteht um die Jahrhundertwende das, was man als die klassische Phase der Religionssoziologie bezeichnen kann. Sie wird abgelöst von einer stärker pragmatisch orientierten Theorie und Forschung, in

¹⁰ Zur Einführung vgl. Peter Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung. Berlin und New York 1995 (8.Aufl.), Sammlung Göschen.

¹¹ J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie 1. Reinbek bei Hamburg 1967, 74ff.

der die Erhebung der Kirchlichkeit und der Beitrag der Religion zur Integration der Gesellschaft im Vordergrund stehen. Die neoklassische Phase seit Beginn der sechziger Jahre kehrt zwar zu den umfassenden Fragestellungen der klassischen Religionssoziologie zurück, behandelt diese aber in theoretischen Zusammenhängen, in denen die Religion nicht unbedingt die tragende Rolle spielt.¹² Weil ein Institutionenwissen zur Grundlage soziologischer Bildung gehört, soll im Anschluss an die Skizze der Theoriegeschichte die soziologische 'Hardware' der Religion, also religiöse Organisationen, wenigstens in groben Zügen behandelt werden. Schließlich werden wir uns mit einer Reihe religiöser Phänomene und Themen der Religionssoziologie beschäftigen, die eine gesellschaftliche Bedeutung gewonnen haben, nachdem diese neoklassischen Theorien der Religionssoziologie im Kern formuliert waren.

Die Darstellung konzentriert sich vorwiegend auf die deutschsprachige Religionssoziologie, wendet sich aber auch Entwicklungen etwa in der romanischen, vor allem aber in der angelsächsischen Religionssoziologie zu, sofern diese Eingang in die deutschsprachige Diskussion gefunden haben. Dabei wurde versucht, die Zahl der Anmerkungen kurz zu halten. In den Anmerkungen aber finden sich - neben Hintergrundinformationen und Zitatnachweisen - auch Hinweise für diejenigen, die ein Thema weiter vertiefen wollen.

Eine besondere Eigenheit nicht nur der deutschsprachigen Religionssoziologie dürfte sicherlich ihre ausgeprägte theoretische Orientierung sein. Viele mögen darin einen Ausdruck versäumter empirischer Forschung sehen. Andererseits gibt es gute Gründe dafür, die Vielfalt und Fruchtbarkeit der Theorie als einen wesentlichen Beitrag der deutschsprachigen Religionssoziologie auch zur Forschung in anderen Ländern und in anderen Disziplinen anzusehen. Deswegen werden die - der Kürze wegen - wesentlichsten Elemente der wichtigsten theoretischen Ansätze in ihren Grundzügen dargestellt. Um eine zu starke theoretische Schlagseite zu vermeiden, werden aber auch Forschungsansätze angesprochen, und schließlich wenden wir uns, wie erwähnt, auch den gegenwärtig auffälligsten religiösen und religionssoziologischen Entwicklungen zu. Geleitet von dem Wunsch nach einer verständlichen Darstellung¹³ und eingeschränkt durch den Zwang zur Kürze muss ich mich in der Erläuterung von theoretischen und empirischen Ansätzen auf die wesentlichsten Aspekte beschränken. Kritische Auseinandersetzungen können bestenfalls angedeutet oder in den Anmerkungen erwähnt werden. Aus demselben Grund, aber auch aus der besonderen historischen Situation insbesondere der deutschsprachigen Religionssoziologie erklärt sich auch das Fehlen einiger bedeutsamer, doch wenig behandelter Aspekte der Religionssoziologie, auf die am Ende gesondert hingewiesen werden wird.

¹² Auch wenn, wie Tyrell zurecht bemerkt, „die Sache der Religionssoziologie“ in jüngerer Zeit meist nebenbei von der „großen Theorie“ miterledigt wird. Vgl. Hartmann Tyrell, Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 428-457.

¹³ Deswegen muss vieles ausgelassen werden, und auch der Anmerkungsapparat enthält nur die wichtigsten Hinweise auf den Forschungsstand. Um die Auswahl treffen zu können, war mir die Vorstellung aller Teile dieses Textes im religionssoziologischen Seminar an der Universität Konstanz und im religionswissenschaftlichen Seminar an der Universität Bern sehr hilfreich. Allen daran beteiligten Studentinnen und Studenten gebührt mein Dank. Für die unersetzliche Hilfe in der Anfertigung und Korrektur des Textes danke ich Ina Schmied, Bernt Schnettler und ganz besonders Barbara Goll. Für den Text selbst zeichne natürlich ich persönlich verantwortlich.

II. Die Geburt der Religionssoziologie aus dem Geiste der Religionskritik

„Gott, wenn es ihn gibt, sei meiner Seele gnädig, wenn ich eine habe“ (Voltaire).

1. Säkularisierung, externe und immanente Religionskritik

Die Entwicklung der Religionssoziologie als einer Wissenschaft von der Religion ist selbst ein Resultat sozialer Konstruktionen, das sich auf zwei Linien rekonstruieren lässt. Auf der einen Seite haben wir es mit einem gesellschaftlichen Prozess zu tun, in dem die Kirche ihren dominierenden Einfluss an andere, neu entstehende gesellschaftliche Institutionen verliert, deren Vertreter auch einen Anspruch auf die Definition der Wirklichkeit erheben. Dazu zählen die immer eigenständiger werdende Wirtschaft, die sich von religiösen Deutungen zunehmend ablösende Politik, aber auch die sich seit der Renaissance verselbständigende Wissenschaft, deren Vertreter sich zum Teil vehement gegen die Religion wenden. Die Entwicklung der Wissenschaften von der Religion ist zweitens Folge einer damit verbundenen Entwicklung des Denkens, also der sogenannten Geistesgeschichte. Wenn wir uns im Folgenden mit einigen Vertretern dieses Denkens auseinandersetzen werden, dürfen wir freilich nicht vergessen, dass es sich dabei um eine Auswahl aus vielfältigen und keineswegs einheitlichen Bewegungen handelt, die selbst in die gesellschaftlichen Entwicklungen eingebettet sind.

Die wichtigste gesellschaftliche Entwicklung, die auch die Entstehung der Religionssoziologie ermöglichte, wird gemeinhin als *Säkularisierung* charakterisiert. Dieser Begriff hat jedoch mehrere Bedeutungen, die wir voneinander unterscheiden sollten. Zum einen bezieht er sich auf die Säkularisation, die Auflösung des Kirchengutes, wie sie in Deutschland nach französischem Vorbild mit aller Deutlichkeit durch den Reichdeputationshauptschluss von 1803 vollzogen wurde.

Zweitens bezieht sie sich auf die „innere Säkularisierung“, die zunehmende Ablösung einer weltlichen Lebensführung von religiösen Ordnungssystemen und Vorlagen. Das heißt, dass das alltägliche Handeln und Erfahren breiter Bevölkerungsschichten in modernen Gesellschaften keine oder nur sehr schwache Verbindungen mit der Religion etablierter Kirchen hat. Noch mehr kann die Schrumpfung der Transzendenz darunter gefasst werden: religiöse Bedeutung haben nicht mehr so sehr die jenseitigen Welten von Himmel und Hölle, in den Vordergrund rücken vielmehr die eigenen Erfahrungen, das Selbst, die Gemeinschaft usw.

Säkularisation bezieht sich zudem auf eine Umorientierung der Handelnden von religiösen auf andere Deutungssysteme; an der Stelle der Rettung nach dem Tode steht dann etwa der Erfolg oder das erfüllte Leben. Die Säkularisierung bildet den Hintergrund für die zunehmende Emanzipation des Diskurses über Religion von den Inhalten des Christentums und für die Entwicklung eines eigenen wissenschaftlichen Diskurses.

Einen wesentlichen Einfluss auf die Entstehung einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Religion hatte zweifellos die *Religionskritik*. Religionskritik gab es schon immer: Moses etwa, der den Tanz um das goldene Kalb verurteilte, Jesus' scharfe Kritik der Händler im Tempel, Luther, Calvin, ja Bonhoeffer und Küng könnten als Religionskritiker bezeichnet werden. Weil sich diese Religionskritik jedoch mit der jeweiligen Religion auseinandersetzt, um sie zu verbessern, wird sie als *immanente Religionskritik* bezeichnet. Die immanente Religionskritik muss von der interreligiösen Religionskritik unterschieden werden, die eine Religion aus der Perspektive einer anderen kritisiert. Die immanente unterscheidet sich auch von der externen Religionskritik, die einen Standpunkt außerhalb der Religion einzunehmen versucht, von dem aus die Religion betrachtet, analysiert und erklärt werden kann - „etsi Deus non daretur“, also als ob es Gott nicht gäbe. Weil er den Begriff der „Kritik“ als einer Auseinandersetzung der Vernunft mit einem Gegenstand prägte, verdanken wir den Begriff

der Religionskritik insbesondere der kritischen Philosophie Kants¹⁴, der auch selbst die Inhalte des Glaubens einer kritischen Prüfung des Verstandes zu unterwerfen versuchte.

2. Die Kritik der Religion

Wie schon erwähnt, setzt die externe Religionskritik im Grunde erst dort ein, wo sich die Entwicklung der kirchlichen Religion nicht mehr mit der gesellschaftlichen Entwicklung deckt. Der Religionskritik geht die Erfahrung einer zunehmenden Trennung von Reich und Kirche, von „Imperium“ und „Ecclesia“, voran. Stand für Kepler, Galilei und Newton die Weltgeschichte noch im Rahmen einer biblisch-christlichen Heilsgeschichte, so löste sich dieser Zusammenhang in dem Maße, wie sich eine eigene Laienkultur des Dritten Standes gegen die aristokratische und von Klerikern religiös legitimierte Kultur durchsetzte. So kam es immer häufiger zu Versuchen einer von der christlichen Theologie unabhängigen Religionsphilosophie, die Religion nicht nach dem Vorbild der christlichen Religion zu definieren suchte. Ausformuliert findet sich eine solche Betrachtungsweise der Religion in David Humes „Natural History of Religion“ von 1757.¹⁵ Hume versucht, die anthropologischen und psychologischen Grundlagen der Religion zu ermitteln, und er beobachtet eine gesetzmäßige Abfolge der Religionsformen. Hume nennt diese Abfolge „naturgeschichtlich“, denn Religionen sind für ihn keine von Gott offenbarten Gegebenheiten mehr, sondern verdanken sich den „natürlichen“ Bedürfnissen der Menschen, wie der Schwäche, der Furcht oder der Hoffnung, und dem Hang der Menschen, an unsichtbare, intelligente Mächte zu glauben.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 1))

Sie entwickeln sich in dem Maße, wie sich der menschliche Geist mit ihnen auseinandersetzt, zum Monotheismus. Ursprünglich nämlich sind alle Religionen polytheistisch. Denn der Mensch hat die Neigung, Dingen und anderen Lebewesen Eigenschaften zuzusprechen, die ihm von sich selbst vertraut sind. Deswegen sieht er in der Natur Mächte am Werk, die ihm überlegen sind und die er deswegen vergöttlicht; dabei faßt er sie aber auf eine Weise, die ihm selber ähnlich - also anthropomorph - ist. Der Übergang zum Monotheismus erfolgt zunächst nicht aus rationalen Gründen, sondern aus dem Machtbedürfnis einer Gruppe, ihre lokale Gottheit, der gegenüber man sich besonders abhängig glaubt, gegenüber anderen aufzuwerten. Monotheismus ist deswegen auch mit Intoleranz verbunden. Im Laufe der Zeit wird der Gottesbegriff abstrakter und rationaler, weil er sich dadurch aber von der Fassungskraft der Menge entfernt, blüht der Aberglaube.

Mit dem Versuch, Religion von außen zu betrachten und sie auf „natürliche“ Grundlagen zu stellen, war jedoch auch der Konflikt zur Kirche schon vorprogrammiert, die Religion nicht aus der Natur, sondern aus der „Offenbarung“ ableitete. Dieser Konflikt gewann besonders in der *französischen Aufklärung* an Schärfe, die die Religionskritik als Mittel zur polemischen Auseinandersetzung vor allem mit der zeitgenössischen Kirche nutzte. Religionskritik sollte dazu dienen, 'die Menschen vom thörichten Pfaffen-Glauben frei zu machen'. So vertrat der

¹⁴ Nach der Veröffentlichung seines Buches über „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wurde es Kant untersagt, weitere Schriften über Religion zu veröffentlichen. Dennoch übte Immanuel Kant einen enormen Einfluss nicht nur auf die Religionskritik, sondern auch auf die Religionssoziologie aus. Es sollte jedoch bemerkt werden, dass die Religionskritik weitaus älter ist. So kann von einer antiken Religionskritik bereits in der griechischen Philosophie gesprochen werden. Xenophanes etwa vertrat schon die Auffassung, dass sich Religion der Projektion anthropomorpher Vorstellungen verdanke.

¹⁵ David Hume, *The Philosophical Works*. Hgg. von Th. H. Green und Th. H. Grosse, London 1882, 4, 309-363. David Hume kam 1711 in Edinburgh zur Welt, wo er Jura studierte. Nach mehreren längeren Aufenthalten auf dem Kontinent kehrte er nach Schottland zurück, wo er 1776 starb. Hume bestritt vehement die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse und kritisierte deswegen auch scharf den Wunderglauben, weil er die Naturgesetze verletzen würden.

französische Enzyklopädist *Holbach* die Auffassung, in ihrer kirchlichen Gestalt sei Religion die stärkste Triebfeder einer ungerechten und niederträchtigen Politik.¹⁶ Dies verdanke sie besonders ihrer narkotisierenden Wirkung. „Die Religion ist die Kunst, die Menschen durch Schwärmerei trunken zu machen, um sie daran zu hindern, sich mit den Übeln zu befassen, mit denen ihre Herrscher sie hinieden plagen“.¹⁷ Auch *Voltaire* kritisierte den christlichen Vorsehungs- und Wunderglauben, weil er als Ideologie diene, um das herrschende Regime zu stützen und die Unmündigkeit des Volkes zu fördern. Für ihn hat die Religion ihren Ursprung in der Furcht und Unwissenheit von Menschen, die von der Priesterkaste ausgenutzt werde. Mit Hilfe der Religion versuche die Priesterkaste ihre eigene Position in der Gesellschaft zu sichern.

Allerdings gestand *Voltaire* der Religion auch positive Seiten zu, denn die Religion erfülle auch weltliche Funktionen für das Gemeinwesen, sie trage zur Stabilisierung der weltlichen Herrschaft bei. Deswegen formulierte er das mittlerweile gefügelte Wort: „si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer“ - gäbe es Gott nicht, wir müssten ihn erfinden. Daran zeigt sich schon, dass die französische Religionskritik keineswegs nur, wie der Romantiker *Novalis* meinte, von „Religions-Hass“ geleitet war. Vielmehr traten auch gegenrevolutionäre und konservative katholische Denker auf, die einen nicht unwichtigen Einfluss auf die Religionssoziologie hatten. Für *de Bonald* oder *de Maistre* waren Sprache, Schrift, die Familie und die politische Souveränität offenbarte Institutionen. Gesellschaften stellten für sie also gewissermaßen Ausdrucksformen des Göttlichen dar.¹⁸ Zwar unterschieden sie zwischen einer universalen Naturreligion und der besonderen christlichen Offenbarung, doch erschien auch diese ihnen als natürlich gegeben. Mit der Betonung der Bedeutung gemeinsamer Glaubensvorstellungen, der unersetzlichen Funktion der Religion zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung, der politischen Vorrangigkeit der Erziehung und der Wichtigkeit vermittelnder Institutionen¹⁹ wollten sie sich gegen den Triumph des Individualismus auflehnen: „Gegen den Gesellschafts-Vertrag stellten sie die sozialen Bande, die die Individuen schon vorab verknüpfen. So war es die Devise de Bonalds: Der Mensch macht nicht die Gesellschaft, die Gesellschaft macht den Menschen“.²⁰

Der Einfluss dieser Vorstellungen zeigte sich auch schon bei *Auguste Comte*, der den Begriff der „Soziologie“ erfand und als einer der Großväter dieser Disziplin angesehen werden muss.²¹ Für *Comte* waren religiöse Glaubensvorstellungen nur mehr oder weniger gelungene Annäherungen an die soziologische Wahrheit. Sogar die Institution des Papsttums erscheint ihm als ein theologischer Vorläufer der positiven Ordnung. Allerdings ist in *Comtes* „philosophie positive“ die Religion ein überholtes Stadium der geistigen Evolution der Menschheit.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 2))

¹⁶ Der Baron Paul Heinrich Dieter *Holbach* wurde 1723 in Edesheim (Pfalz) geboren;. In Paris erzogen, verkehrte er mit den französischen Aufklärern d’Alembert, Diderot, Helvetius u.a. und pflegte Salons, die von vielen Freigeistern besucht wurden. Er betonte die Rolle der Kausalzusammenhänge und bestritt deswegen alles Übernatürliche.

¹⁷ P. H. d’Holbach, *Religionskritische Schriften*. Hgg. v. M. Naumann, Berlin 1970, 344. Bei den Enzyklopädisten handelt es sich um einen Kreis um Diderot und D’Alembert, deren Enzyklopädie-Arbeit zum Sprachrohr der Aufklärung wurde.

¹⁸ Louis Vicomte de Bonald (1754-1840) gehörte zu einer Gruppe französischer katholischer Philosophen, die die göttliche Offenbarung lehrte und deswegen auch als ‘theologische Schule’ der ‘Traditionalisten’ bezeichnet wurde. Zur selben Gruppe zählte auch Joseph Marie de Maistre (1754-1821), der sich gegen die Aufklärung und die Anschauungen der Revolution wandte. Die absolute Herrschaft gebühre der Kirche und dem Papst.

¹⁹ Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*. London 1966.

²⁰ Hartman Tyrell, Von der ‘Soziologie statt Religion’ zur Religionssoziologie, in: ders. u. V. Krech (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg, Ergon 1995, 79-127, 83.

²¹ Auguste Comte kam 1798 in Montpellier zur Welt. Er zog nach Paris, wo er sich mit Philosophie, Mathematik und Technik beschäftigte. Von seinen Anhängern fast wie ein Heiliger verehrt, verstarb er 1857.

Nach Comtes *Dreistadiengesetz* muss der menschliche Geist drei Stadien durchlaufen. Im ersten Stadium erklärt der menschliche Geist die Erscheinungen, indem er sie Wesen oder Kräften zuschreibt, die den Menschen selbst vergleichbar sind. Im zweiten Stadium beruft er sich auf abstrakte Wesenheiten, wie die Natur. Im dritten Stadium beschränkt er sich darauf, die Erscheinungen zu beobachten und die Beziehungen zwischen ihnen festzustellen. Nach Comtes Dreistadiengesetz ist das 'theologische' Stadium die erste Phase in dieser Evolution, die der Kindheit entspricht. Auch noch das zweite, 'metaphysische' oder 'abstrakte' Stadium ist religiös bestimmt, weist jedoch eine verfeinerte Theologie auf. Mit der Erkenntnis der Grundlagen ihrer Natur, „penser, aimer, agir“ (denken, lieben, handeln), betritt die Menschheit schließlich das dritte, positive Stadium.

Die Religionskritik im deutschsprachigen Raum betonte dagegen die Rolle des Geistes. Im Anschluß an Hume ging *Kant* davon aus, dass der Geist eine aktive Rolle im Erkenntnisprozess spielt. Von der Aufklärung herkommend, unterwirft er, wie schon erwähnt, deswegen auch die Religion seiner kritischen Analyse der menschlichen Urteilsfähigkeit und Erkenntnis.²² Die Religion gründet für ihn in der freien Handlungsmöglichkeit und damit in der Moral. Sie ist also gebunden an die „praktische Vernunft“, die sie im Grunde auch nicht übersteigen kann. (Diese Verbindung von Religion und Moral wird sich auf die religionssoziologische Position Webers auswirken, auf die wir später eingehen werden.)

Auch *Hegel*, der, nach einer frühen Phase scharfer Religionskritik (in der er der Religion Despotismus und Verachtung des Menschen vorwarf) einen Nachweis der göttlichen Existenz führte, betont die Abhängigkeit der Religion vom Geist.²³ Soweit von Gott gesprochen werden kann, handelt es sich bei ihm jedoch um den absoluten Geist, der sich in der Geschichte als einer allmählichen Entwicklung zur Wahrheit zeigt. Religion ist das Selbstbewusstsein des Geistes. Die Besonderheit des Verhältnisses von „Gott“ bzw. Religion und „Geist“ kommt in Hegels berühmten Anthropomorphismus-Argument zum Ausdruck: „Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat“.²⁴

Dieses Anthropomorphismus-Argument wurde insbesondere von Ludwig *Feuerbach* aufgenommen, der aber die Notwendigkeit eines radikalen Bruches mit Hegel betonte.²⁵ Feuerbach, der auch als der „Kirchenvater des modernen Atheismus“ bezeichnet wurde, betrachtete das religiöse Weltbild zwar als im Grunde mit dem menschlichen Wesen verbunden; allerdings führe es zu einer illusionistischen Verkehrung elementarer menschlicher Dispositionen. Im Grunde nämlich ist die Religion das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen: „Die Religion (...) ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder richtiger: zu seinem Wesen (...) als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgedeutelt von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen (...). Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens“.²⁶ „Der Mensch“, so kehrt Feuerbach schließlich einen berühmten Satz aus der Schöpfungsgeschichte (Gen 1,27) um, „schuf Gott nach seinem Bilde“.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 3))

²² Immanuel Kant ist einer der bedeutendsten deutschen Philosophen. 1724 in Königsberg geboren, lebte er dort bis zu seinem Tod 1804. Innerhalb der Religionssoziologie hatte Kant und der sich im 19. Jahrhundert entwickelnde Neukantianismus nicht nur einen bedeutenden Einfluss auf Weber und seine Vorstellung der Religion als einer Wertsphäre, sondern auch auf Durkheim.

²³ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, geboren 1770 in Stuttgart, studierte Theologie und Philosophie in Tübingen. Er war Professor in Heidelberg und später in Berlin, wo er als 'preussischer Staatsphilosoph' galt. Er starb 1831 in Berlin. Auch Hegel unterschied verschiedene Stufen der Religion: die Naturreligion, die Religion der geistigen Individualität und die absolute Religion.

²⁴ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hamburg 1966 (hgg. v. G. Lasson), 2,7.

²⁵ Ludwig Feuerbach wurde 1804 in Landshut geboren. Er studierte u.a. Philosophie bei Hegel. Er lehrte an verschiedenen Orten, erhielt jedoch - auch aufgrund seiner religionsphilosophischen Schriften - nie eine Professur und starb 1872 in der Nähe Nürnbergs.

²⁶ L. Feuerbach, Sämtliche Werke. Hgg. v. W. Bolin u. F. Jodl. Bd. VI. Stuttgart 1960/64, S. 17.

Allerdings wird in der Religion nur das kindliche Wesen des Menschen 'abgebildet', das noch nicht erkennt, dass es sich in der Religion selbst sieht. Damit deutet Feuerbach ein später sehr bedeutsames Argument an, die Verdinglichungsthese: Denn der Mensch vergegenständlicht sich zwar in der Religion, indem er aber an die Religion glaubt, erscheint ihm seine eigene Erkenntnis von sich wie ein anderes, äußeres Ding. Zwar wandte sich Feuerbach vehement gegen die zeitgenössischen Erscheinungen dessen, was er verächtlich als „After-Christentum“ bezeichnete, doch wollte er keineswegs als radikaler Gegner der Religion erscheinen, der sie zum baren Unfug erklärte.²⁷ Denn tatsächlich bleibt er selbst noch sehr optimistisch: Der Mensch könne sich seines eigenen Wesens bewusst werden, sobald er erkennt, dass es in die Religion projiziert sei. So könne ein Anthropotheismus, eine Religion, 'die sich selbst versteht', begründet werden, deren Grundsatz im „Homo homini Deus est“ besteht.²⁸

Für Karl Marx dagegen ist Religion auch nicht mehr bloß Projektion des Bewusstseins, sie ist das Produkt des vergesellschafteten Menschen, der die Geschichte selbst herstellt.²⁹ Auf der Grundlage ihrer Körperlichkeit produzieren die Menschen ihre Lebensmittel und damit ihr materielles Leben selbst. In der gemeinsamen Produktion gehen sie bestimmte politische und gesellschaftliche Verhältnisse ein. Diese stellen die Basis der Gesellschaft dar. In dem Maße, wie diese Verhältnisse jedoch der zunehmenden Arbeitsteilung ausgesetzt sind, werden sie versachlicht und erscheinen als Klassen- und Besitzverhältnisse. Seinen Höhepunkt findet das schließlich in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Selbstentfremdung vom ursprünglichen Produktionsprozess am weitesten fortgeschritten ist. Der Mensch erkennt nicht mehr, dass er die Welt macht. Als Teil des Überbaus übernimmt die Religion die Rolle einer Ideologie, die die gesellschaftlichen Verhältnisse verdinglicht.

Auch die Religion ist ein Teil des Überbaus, und deswegen sind religiöse Vorstellungen illusionär und wirken in der bürgerlichen Gesellschaft als Ideologie, die bestehende Abhängigkeitsverhältnisse verschleiern, Herrschaft legitimiert und Ohnmacht erzeugt. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“.³⁰

Bevor wir näher auf das Verhältnis von Basis und Überbau eingehen, sollten die sich in diesem Punkt mit Marx überschneidenden Vorstellungen Friedrich Nietzsches erwähnt werden.³¹ Nietzsche ist besonders durch seinen Satz vom „Tod Gottes“ bekannt geworden, den er erstmals in einer sehr anschaulichen und charakteristischen Form verkündete: Im Bild vom „tollen Menschen“, „der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: 'Ich suche Gott! Ich suche Gott!'“ Als sich die auf dem Markt versammelten Menschen über ihn lustig machten, sprang der tolle Mensch

„mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. 'Wohin ist Gott?' rief er, 'ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von der Sonne losketteten?'“³²

²⁷ Sein berühmte Buch „Das Wesen des Christentums“ sollte ursprünglich „Zur Kritik der reinen Unvernunft“ betitelt werden.

²⁸ Sinngemäß: Der Mensch ist des Menschen Gott.

²⁹ Karl Marx kam 1818 in Trier in einer alten Rabbinerfamilie zur Welt. Er studierte Recht, Nationalökonomie und Philosophie in Berlin. Unter dem Einfluss von Feuerbach wandte er sich von Hegel ab. Während er seine Kritik der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entwarf, lebte er zunächst in Paris, dann in Belgien und schließlich in London, wo er auch im Jahre 1883 starb.

³⁰ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Die Frühschriften. Hgg. v. S. Landshut. Stuttgart 1971, 208.

³¹ Friedrich Nietzsche wurde 1844 in Sachsen geboren. Er studierte in Bonn und Leipzig klassische Philologie und wurde 1869 als außerordentlicher Professor an die Universität Basel berufen. 1889 erlitt Nietzsche einen Zusammenbruch und verbrachte in die letzten elf Jahre seines Lebens bis zu seinem Tod im Jahr 1900 in geistiger Umnachtung. Er kam zwar aus einem protestantischen Pfarrhaus, kritisierte das Christentum jedoch immer heftiger, so dass er auch als Vertreter des Nihilismus angesehen wurde.

³² Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Gesamtausgabe (hgg. v. G. Collin und M. Montinari), Berlin und New York 1973, 158f.

Dieser (für Nietzsche typisch) in aphoristische Form gehüllten Verkündigung des Endes der Religion liegt eine Interpretation der Religion zugrunde, die zunächst psychologisch argumentiert: Die Menschen schaffen sich eine künstliche Ideenwelt hinter der Erscheinungswelt, weil sie ihre ureigensten niederen Triebe übertünchen wollen und so gleichsam in ihr Gegenteil verkehren: weil der Mensch schlecht ist, schafft er die Idee des Guten, weil er lügt, schafft er die Wahrheit, weil er hässlich ist, schafft er das Schöne. Es ist insbesondere das Christentum, das für Nietzsche eine Mentalität enthält, die diesen Widerspruch auf die Spitze treibt: die Religion der Nächstenliebe ist ihm eine Übertünchung von Machtinteressen.

Die sozialpsychologische Funktion der Religion wird auch sehr ausführlich von Sigmund Freud (1856-1939) betont.³³ Indem er seine eigenen Beobachtungen an Kindern und Neurotikern mit den Berichten von Ethnologen über Religion vergleicht, rückt er die Religion in die Nähe einer Neurose, also von Verhaltensanomalien und seelischen Störungen. Seiner Auffassung nach rühren bestimmte psychische Erkrankungen daher, einen auferlegten Triebverzicht zu bewältigen. Daraus entstehen Konflikte, die, falls sie nicht bewältigt werden, zur Neurose führen.

Religion versteht Freud als eine die Psyche des einzelnen entlastende Zwangsneurose. So schreibt er in „Totem und Tabu“: „Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems.“³⁴ Und er geht noch weiter: „Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien könnte man sich getrauen, die Zwangsneurose als pathogenes Gegenstück der Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen.“³⁵ Religiöse Vorstellungen sind also Illusionen, Erfüllungen alter und elementarer menschlicher Wünsche. Wie Wunschenken ein Merkmal kindlicher Wirklichkeitsbewältigung ist, sucht sich der Erwachsene Götter, die ihm diesen Schutz gewähren. Wenn der Mensch nicht fähig ist, die Realität zu ertragen, setzt er eine Illusion an die Stelle der Realität. Religion ist also im Grunde eine regressive, also in der seelischen Entwicklung rückwärtsgewandte, „infantile Illusion“, und Gott ist im Grunde eine psychologische Überhöhung des Vaters. Wohl gemerkt: Religion ist nicht Wahn, sie ähnelt ihm nur, es handelt sich also nur um einen Vergleich. Deswegen bezeichnet Freud die Religion als eine illusionäre Wunschvorstellung. Dadurch erfüllt sie drei Funktionen: Sie gibt den Menschen „Aufschluß über Herkunft und Entstehung der Welt, sie versichert ihnen Schutz (...) in den Wechselfällen des Lebens, und sie lenkt ihre Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt“.³⁶

3. Von der Kritik zur wissenschaftlichen Erklärung der Religion

Sowohl Marx wie Nietzsche und Freud deuten damit Erklärungen der Religion an, die deutlich soziologische bzw. sozialpsychologische Züge tragen. So geht schon Nietzsche mit dem Hinweis auf den Zusammenhang von Religion und Machtinteressen über seinen anfänglich psychologischen Ansatz hinaus: Religiöse Vorstellungen dienen dazu, die Interessen derer durchzusetzen, die sie vertreten. Das Christentum ist ihm eine Religion des

³³ Sigmund Freud, ein Wiener Arzt und Neurologe, ist der weltberühmte Begründer der Psychoanalyse, in der das Unbewusste in die psychologische Forschung und Therapie einbezogen werden sollte.

³⁴ S. Freud, Totem und Tabu, in: Gesammelte Werke 9, Frankfurt am Main 1968 (4.Aufl.), 91; Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Gesammelte Werke 16, Frankfurt am Main 1968 (3.Aufl.).

³⁵ S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: Gesammelte Werke 7, Frankfurt am Main 1964 (4.Aufl.), 138f.

³⁶ S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Studienausgabe I, Frankfurt am Main 1978, 589.

Ressentiments der Schwachen gegen die Starken. Weil die Schwachen und Zukurzgekommenen Träger dieser Religion seien, komme der Erfolg des Christentums einem 'Sklavenaufstand der Moral' gleich. Er entspreche somit einer 'Vergeltungsreligiosität', die die Starken und Erfolgreichen bestrafe. Zwar hat schon Max Weber diese Annahme widerlegt³⁷, doch weist Nietzsche auf einen allgemeineren Zusammenhang zwischen den Interessen sozialer Gruppen und religiösen Vorstellungen hin; dieser Zusammenhang wurde von Marx auf eine systematische Weise behandelt.³⁸

Für Marx ist die besondere Form der Religion ein Ausdruck der jeweils vorherrschenden sozialen, vor allem aber ökonomischen Verhältnisse. Sie gehört zum „Überbau“, der die ökonomische und soziale „Basis“ der Gesellschaft widerspiegelt. Als Überbau beruht die Religion, aber auch die Philosophie oder die Kunst, auf einer gesellschaftlichen Basis, zu der er die ökonomische Struktur der Gesellschaft rechnet. Kennzeichnend für die Basis ist vor allem die vorherrschende Art der Produktion (z.B. agrarisch oder industriell) und die damit verbundenen Verhältnisse der Produzenten (Bauern, Arbeiter) zu denen, die über die Mittel der Produktion verfügen (feudaler Adel, Unternehmer).

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 4))

Basis und Überbau sind jedoch keine statischen Gebilde. Wenn die ökonomische Struktur einer Gesellschaft etwa von einer vorwiegend agrarischen in eine industrielle Produktion wechselt, bedarf sie auch eines neuen Überbaus. So sei etwa das protestantische Christentum mit dem Aufstieg des städtischen Bürgertums der frühen Neuzeit eng verbunden. Zur Gesellschaftskritik wird dieses Modell durch Marx' Feststellung, dass auch mit dem Übergang in die Industriegesellschaft ein neuer Überbau nötig sei, der jedoch durch das Festhalten an der christlichen Religion verzögert werde. Dieses entspreche zwar den Interessen der Besitzbürger. Den 'ausgebeuteten' Arbeitern gegenüber dagegen verspreche es nur Trost, und somit verhindere es die Einsicht der Arbeiter, dass sie es sind, die den Reichtum im Kapitalismus erzeugen. Aus diesem Grunde schließt Marx an seine Analyse der Gesellschaft die Formulierung eines „Glaubenssystems“ für die arbeitenden Klassen an, die sich der Interessen der auf diese Weise 'von ihren eigenen Interessen entfremdeten' Arbeitern annimmt. Auch wenn sein Glaubenssystem gescheitert ist, enthält sein theoretisches Modell eine wichtige und grundlegende soziologische Erkenntnis: dass religiöse Vorstellungen von sozialen Gruppen abhängen und in einer engen Beziehung mit den typischen Interessen dieser Gruppierungen stehen.

Diese Versuche zur psychologischen, soziologischen, ökonomischen, also: wissenschaftlichen Erklärung der Religion bedeuten in gewissem Sinne einen *Abschluss der Religionskritik*. Dies ist nicht nur Marx' Auffassung: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“.³⁹ Auch Freud vertrat die Meinung, nach den vorangegangenen Kritiken Feuerbachs, Marx' und Nietzsches nun „den letzten Beitrag zur Kritik der religiösen Weltanschauung“ liefern zu können.⁴⁰ Und schließlich ist auch für Nietzsche die Religionskritik im Wesentlichen abgeschlossen: „Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe - heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte...: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig“.⁴¹ An die Stelle der Kritik der jenseitigen Ansprüche der Religion tritt nun der

³⁷ Das hat Max Weber schön gezeigt in: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1978, 301ff.

³⁸ Auch Freud sieht die drei Funktionen der Religion in der sozialen Situation der Kindheit und darin vor allem in der Rolle des Vaters angelegt, der dem Kind das Leben gegeben hat, es vor Gefahren beschützt, und es belehrt, was es tun darf und was es unterlassen muss.

³⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*. Bd. 1. Berlin 1970, 378, 379.

⁴⁰ Freud, *Neue Folge*, op. cit., 594.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Nietzsche Werke Bd IV. Leipzig 1900, S. 89.

Versuch, die Religion als ein Phänomen *in* der Welt zu behandeln und mit wissenschaftlichen Mitteln zu erklären.

Charakteristisch für die wissenschaftliche Zugangsweise, die aus der Religionskritik entsteht, sich aber auch gegen sie abgrenzt, sind drei Züge:

- Religion wird zum *Gegenstand* der Untersuchung, d.h. sie wird aus einer neutralen Perspektive betrachtet.
- Die Formen religiösen Erfahrens werden aus dem *Blickwinkel der menschlichen Vernunft* betrachtet, d.h. es entsteht eine kritisch-argumentative Auseinandersetzung mit der Religion.
- Der Schwerpunkt der Betrachtung wird auf die *innerweltliche Seite der Religion* gelenkt, auf ihre empirischen Erscheinungsformen und auf ihre Funktionen.

Wie anfangs betont, entstehen „Denkweisen“ nicht im luftleeren Raum. Auch die Ausbildung einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise steht in einer engen Beziehung mit der Ausbildung wissenschaftlicher Disziplinen und ihrer Institutionalisierung in Bildungseinrichtungen, Universitäten, Zeitschriften u.ä.

Tatsächlich verläuft der Abschluss der Religionskritik parallel zur Entstehung von wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit der Religion beschäftigen. Der Begriff der Religionswissenschaft wird erstmals 1867 von Max Müller erwähnt, und wenige Jahrzehnte später werden die ersten Lehrstühle für Religionswissenschaft eingerichtet.⁴² Ende des 19. Jahrhunderts entsteht die Religionsanthropologie und die Religionspsychologie, und deutliche Konturen einer Religionssoziologie zeichnen sich ebenfalls gegen Ende des 19. Jahrhunderts ab.

4. Religionswissenschaft und Religionssoziologie

Der Unterschied zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit der Religion beschäftigen, ist nicht immer sehr scharf zu ziehen. So könnte man etwa die Religionswissenschaft als Oberbegriff verstehen, unter dem sich Religionspsychologie, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionsphänomenologie und Religionssoziologie versammeln. Zugleich aber werden verschiedene dieser vermeintlichen Zweige auch außerhalb der Religionswissenschaft betrieben, so dass eine solche Zuordnung unangemessen erscheint. Dazu gehört sicherlich die *Religionsphilosophie*, deren „religionskritischen“ Flügel wir ja schon kennengelernt haben. Obwohl die Philosophie eine uralte, würdige Disziplin ist, kommt die ausgegrenzte Subdisziplin ‘Religionsphilosophie’ so recht erst in der späten Aufklärung auf. Um dieselbe Zeit trat auch die *Religionsgeschichte* auf, die historische Darstellungen der jüdisch-christlichen, später auch nichtchristlicher Religionen unternahm. Durch ihre Abgrenzung von der theologisch orientierten Kirchengeschichte entwickelte sie auch allgemeinere religionsgeschichtliche Entwicklungslinien, wie sie exemplarisch am Beispiel Humes skizziert wurde. Ebenfalls Ende des 19. Jahrhundert konnte sich die *Religionspsychologie* etablieren, die sich mit den inneren Vorgängen religiöser Erlebnisse beschäftigt. Insbesondere in der amerikanischen Tradition wurde dabei ein besonderer Wert auf die empirische Methode zur Beschreibung der psychologisch-naturwissenschaftlichen Seite religiöser Phänomene gelegt. Im Gegensatz dazu steht die stärker geistesgeschichtliche Linie der *Religionsphänomenologie*, die sich mit den „Wesensmerkmalen“ der Religion beschäftigt und dabei vor allem Wert auf deren Sinnhaftigkeit legte. Weil die Religionsphänomenologie in der Regel historisch und vergleichend ausgelegt war, fand sie bald Eingang in die Religionswissenschaft, die von Max Müller mit den pathetischen Worten eingeführt wurde: „The Science of Religion may be the last of the Sciences, which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will

⁴² In Deutschland geschieht dies später (1910 in Berlin, 1912 in Leipzig), als in manchen anderen europäischen Ländern. Vgl. B. Gladigow, Religionswissenschaft. In: Berliner Theologische Zeitschrift 13,2 (1996), 200-213.

change the aspect of the world...“.⁴³ Mit dem vor allem von Max Müller erhobenen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit setzt sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Begriff der *Religionswissenschaft* gegen den der Religionsgeschichte für eine Disziplin durch, die in vergleichender Weise Religionen untersucht und versucht, die anderen Disziplinen zu integrieren.

Religionssoziologische Themen haben die Religionswissenschaft von Anfang an begleitet. Wegen ihrer auf das Gesamt der Gesellschaft zielenden Orientierung weist die *Religionssoziologie*, ebenso wie die Religionspsychologie (die sich auf die Vorgänge des Bewusstseins konzentriert, die mit Religion verbunden sind) ein Potential zu einer „integralen“ Religionswissenschaft auf.⁴⁴ Auch weil einige prominente Vertreter sich beiden Disziplinen zurechneten, ist jedoch weder eine Gleichsetzung noch eine strikte Trennung von Religionssoziologie und Religionswissenschaft möglich. Es trifft auch nicht zu, dass sich die Religionssoziologie als eigenständige Disziplin ausgebildet hat, die gleichsam zwischen der Soziologie und der Religionswissenschaft angesiedelt ist.⁴⁵ Auch wenn sich innerhalb der Religionswissenschaft eine religionssoziologische Perspektive entwickelt hat, vertritt diese traditionell einen engen Begriff der Soziologie.⁴⁶ Zwar nähern sich beide Disziplinen in jüngerer Zeit an gewissen Stellen an, doch dominiert in der Religionswissenschaft stärker die philologisch-historische Perspektive, die durch die Orientierung an Gräzistik, Latinistik sowie ihren nichtwestlichen Entsprechungen Assyrologie, Indologie etc. zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus ist eine gewisse Nähe der Religionswissenschaft zur Theologie offenkundig, die von Seiten der Soziologie kaum besteht. (Dagegen zeigt die Theologie ein starkes Interesse an der Soziologie.) Die Religionssoziologie dagegen folgt den ‘methodologisch-agnostizistischen’ theoretischen und empirischen Methoden der modernen Sozialwissenschaften. Deswegen wird ihr von manchen Seiten der Religionswissenschaften auch der Vorwurf des „Immanentismus“ gemacht, d.h. der Reduktion transzendenter Wirklichkeiten auf diesseitige Erscheinungen). Dabei konzentriert sie sich - abgesehen von dem der Soziologie verwandten Zweig der Religions- und Kulturanthropologie - stark auf westliche Gesellschaften. Während sich die Religionswissenschaft gerne von Hegel und Schleiermacher ableitet, beruft sich die Religionssoziologie auf Autoren wie Max Weber, Emile Durkheim oder Georg Simmel, die - nach der beschriebenen Phase der Religionskritik - ihre Fragestellungen, ihre Begrifflichkeiten und ihren Themenbereich wesentlich bestimmt haben. Weil diese Autoren die Religion als ein Kernthema der entstehenden Soziologie betrachteten und wesentlich an der Festigung und inhaltlichen Bestimmung dieser Disziplin beteiligt waren, werden sie auch zur klassischen Phase der Religionssoziologie gezählt, der wir uns in den folgenden zwei Kapiteln zuwenden wollen.

⁴³ „Die Religionswissenschaft wird wohl eine der letzten Wissenschaften sein, die von Menschen erschaffen wird, doch ist sie einmal erschaffen, wird sie unsere Wahrnehmung der Welt verändern“. Zitiert nach Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 13, 2 (1996), 200-213, 207.

⁴⁴ Vgl. Falk Wagner, *Was ist Religion*. op. cit., 305f.

⁴⁵ Diese Auffassung vertritt Gustav Mensching, *Die Weltreligionen*. Wiesbaden 1981.

⁴⁶ So verstand J. Wach unter Religionssoziologie vor allem die deskriptive Erforschung religiöser Gruppierungen, Gemeinschaften und Vereinigungen. Vgl. J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart 1962.

Die klassische Phase der Religionssoziologie

III. Max Weber und die Religion in der abendländischen Entwicklung⁴⁷

„Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“ (Max Weber).

Zur selben Zeit, als sich die anderen wissenschaftlichen Disziplinen formierten, die sich mit der Religion auseinandersetzten, bildete sich auch die Religionssoziologie aus. Dies geschah zuerst auf der anderen Seite des Rheins in Frankreich. Diesseits des Rheins war der Begriff durch einen Aufsatz des Philosophen und Soziologen Georg Simmel eingeführt worden.⁴⁸ 1904/05 erschien Max Webers „Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus“ im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1910 kam es zur Gründung der „Soziologischen Gesellschaft“, und es wurde der Erste Deutsche Soziologentag abgehalten, auf dem auch religionssoziologische Themen verhandelt wurden und an dem so berühmte Köpfe wie Ferdinand Tönnies, Martin Buber und Max Weber teilnahmen.

Auf lange Sicht sollten vor allem Max Webers Arbeiten entscheidend zur Prägung der Religionssoziologie beitragen. Das liegt nicht nur darin begründet, dass Webers Werk in der amerikanischen Soziologie aufgenommen wurde und nach dem zweiten Weltkrieg gewissermaßen als Reimport die vom Faschismus zerstörte deutsche Soziologie wiederbeleben half. Webers Berühmtheit liegt auch in der Entschiedenheit, Gründlichkeit und ungemeinen Wissensbreite begründet, mit der er - gleichsam (mit seinen Ausführungen zu den ‘Grundbegriffen der Soziologie’⁴⁹) den Grundstein der Soziologie legte.

1. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus

Weber beginnt seine Religionssoziologie damit, dass er die von Kant, Marx und Nietzsche ererbten Fragestellungen aufnimmt. Nietzsche und vor allen Dingen Marx hatten ja darauf hingewiesen, dass die Religion - als geistige Form - von den Gesetzen des materiellen Seins bestimmt werde. Die sogenannten „Vulgärmarxisten“ behaupteten sogar, das Denken sei gar vollkommen von den wirtschaftlichen Verhältnissen determiniert, die Ideen spiegelten nur die ökonomische Situation wider, und die herrschende Religion des Christentums legitimiere deswegen nur die Interessen der herrschenden Klasse und vernebele die ‘wirklichen’ Interessen des arbeitenden Volkes. Marx selbst war etwas vorsichtiger. Seiner Auffassung nach war das Verhältnis zwischen religiösen Vorstellungen und der wirtschaftlichen und sozialen Struktur ‘dialektisch’: wenn das Materielle im Denken seinen Niederschlag finde, könne auch das Denken wiederum die materiellen Umstände beeinflussen.⁵⁰

Weber nun wandte sich gerade gegen die zu seiner Zeit gängigen vulgärmarxistischen Vorstellungen. (Der dritte Band von Marx „Kapital“ war ja erst 1894 erschienen.) Er

⁴⁷ Max Weber kam am 21.4.1864 in Erfurt zur Welt. Nach dem Studium in Heidelberg, Berlin und Göttingen (Jura, Nationalökonomie, Philosophie) lehrte er u.a. in Freiburg und Heidelberg. Schon ein „Mythos“ zu Lebzeiten, starb er am 14. Juni 1920.

⁴⁸ „Zur Soziologie der Religion“, 1898 in der Neuen Deutschen Rundschau erschienen und 1906 in Simmels Buch „Die Religion“ nachgedruckt. Zu Georg Simmel siehe auch Kapitel IV.

⁴⁹ Diese bilden den ersten Teil von Max Webers „Wirtschaft und Gesellschaft“, das auch als Studienausgabe erhältlich ist (Tübingen 1988).

⁵⁰ Vgl. dazu W. Schluchter, Religion und Lebensführung Band 1. Frankfurt am Main 1991, 68. Vom selben Autoren stammen auch andere Bände, die verschiedene Aspekte insbesondere der religionssoziologischen Arbeiten Webers herausarbeiten.

kritisierte aber auch den rationalistischen Subjektivismus der ökonomischen Grenznutzenschule, dem zufolge die ökonomische Entwicklung auf den zunehmenden Utilitarismus individueller Handlungskalküle angesehen werden muss: Wenn die Menschen ihre Handlungen in wachsendem Maße ökonomisch nach ihrem Nutzen kalkulieren, wird sich - sozusagen durch die 'invisible hand' der sich überschneidenden Interessen - eine gemeinsame Ordnung einspielen. Gegen beide gewandt, fragte Weber nach der „Kulturbedeutung“ der Religion, genauer danach, welchen Einfluss religiöse Vorstellungen für das wirtschaftliche Handeln und die wirtschaftliche Entwicklung haben.

Ausgangspunkt war die zunächst sehr unscheinbare, statistisch belegte Beobachtung, dass sich in verschiedenen europäischen Ländern die Protestanten weitaus leichter mit dem Kapitalismus taten als die Katholiken. Protestantische Länder waren ökonomisch erfolgreicher, Protestanten hatten durchschnittlich einen höheren Kapitalbesitz, waren weitaus mehr in Führungspositionen von Unternehmen zu finden und schätzten die Arbeit höher ein als Katholiken.

Wie, so fragte sich Weber, kam es dazu? Denn in der Antike wurde die Arbeit noch gering geachtet, die Griechen hassten sie sogar. Erst seit dem Anfang der Neuzeit entstand im Abendland - und hier eben besonders ausgeprägt unter Protestanten - eine völlig im Kontrast dazu stehende 'Arbeitswut', die mit dem Willen verbunden war, den erarbeiteten Reichtum nicht zu verprassen, sondern so zu verwenden, dass sich noch mehr Reichtum ansammelt (daraus also 'Kapital' zu schlagen). Um diese Einstellung zu verstehen, betrachtete Weber einen mustergültigen historischen Fall aus der Frühzeit des westlichen Kapitalismus. Dabei fand er die in seinen Augen typische Orientierung, die er als *Geist des Kapitalismus* bezeichnete:

„Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse bezogen.“⁵¹

Es handelt sich dabei nicht um einen raffgierigen, protzenden Kapitalismus, der seinen Reichtum zur Schau stellt. Vielmehr weist der kapitalistische Geist im Abendland geradezu asketische Eigenarten auf, denn er sieht sein Ziel im Erwerb von Geld als einen Selbstzweck, der keine unnötigen Ausgaben für Genuss vorsieht. Die Vermögensanhäufung und Erschließung neuer Kapitalquellen ist ihm die wesentliche Berufspflicht. Um dies zu erfüllen, verlangt der Geist des Kapitalismus nicht nur aktives, sondern auch rationales Handeln: Doppelte Buchführung und das Rechnungswesen etwa dienen dazu, den ökonomischen Austausch berechenbar und sein Schicksal kalkulierbar zu machen. (Weber spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „ökonomischen Rationalismus“.)

Wessen Kind, so fragte sich Weber, ist dieser Geist? Als geistige Quelle kam der Katholizismus kaum in Frage. Zwar war ihm die kapitalistische Praxis nicht fremd, doch vertrat er das Zinsverbot (das - mit langfristigen Folgen - nicht für Juden galt) und konnte ein so rigides Erwerbsstreben nicht eigentlich begründen.

Eine Ausnahme bildete lediglich das mittelalterliche Mönchtum. Denn hinter den Klostermauern hatte sich schon im Mittelalter das erste methodisch lebende 'Berufsmenschtum' des Abendlandes ausgebildet, das seine Zeit streng kontrollierte, diszipliniert war und sein Leben systematisch organisierte.⁵² Der Berufsgedanke im Sinne der Berufung ist aber vor allem ein Produkt der Reformation. Und damit bezieht sich Weber weniger auf Luther, dessen Vorstellungen in dieser Hinsicht fast noch so *traditionalistisch* wie die der Katholiken blieben: der Mensch arbeitet, um zu leben. (Unter Traditionalismus versteht Weber eine allgemeine Handlungsorientierung, die hier auch im religiösen Handeln

⁵¹ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. Tübingen 1989. Dieser Text ist Teil der Max Weber Gesamtausgabe, die derzeit erstellt wird. Allerdings ist diese Gesamtausgabe noch nicht abgeschlossen. Deswegen wird hier auch aus früheren Ausgaben zitiert wie auch aus der preiswerten Taschenbuchausgabe, die auch für Studierende erschwinglich sein dürften.

⁵² Eine anschauliche Darstellung der mönchischen Disziplin und ihrer Nähe zur modernen Arbeitsdisziplin bieten Hubert Treiber und Heinz Steinert, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die 'Wahlverwandtschaft' von Kloster- und Fabrikdisziplin. München 1980.

auftritt, die das täglich Gewohnte als unverbrüchliche Norm für das Handeln nimmt und deswegen auch an herkömmlichen Autoritäten hängt.) Die besondere Betonung des Berufs findet sich deutlich ausgeprägt im Calvinismus und den protestantischen Sekten, in denen Weber das fand, was er als die *protestantische Ethik* bezeichnete.

Als Grundlage dieser Ethik dient, etwa im Falle des Calvinismus, die Prädestinationslehre, derzufolge das menschliche Leben keinen anderen Sinn hat als den der Verherrlichung Gottes. Gott erscheint dabei als so allmächtig und allwissend, dass er durch keine unserer Handlungen beeinflusst werden kann. Gott weiß nicht nur Vergangenheit und Zukunft, er weiß auch, wer errettet wird. Schon vor der Geburt ist so für jede Person bestimmt, ob sie in den Himmel kommen oder in der Hölle enden wird. Kein Rosenkranz, keine Beichte und kein Almosen kann uns helfen. Auch gute Werke können den Nichtauserwählten nicht helfen. Gute Werke sollten ohnehin alle vollbringen, ob sie nun auserwählt oder nicht auserwählt sind.

Scheint es zunächst rätselhaft, wie diese schier fatalistische Prädestinationslehre als Grundlage für den Geist des Kapitalismus dienen sollte, so betont Weber gerade mit dem Begriff der Ethik ja nicht die Lehre, sondern ihre Folgen für das praktische Handeln. Die Prädestinationslehre stellt die Menschen im Alltagsleben nämlich vor das Problem: Wie kann ich wissen, ob ich zu den Auserwählten gehöre? Woran sollte ich das erkennen? Als Zeichen, so mutmaßten die Calvinisten, müsste der materielle Erfolg dienen. Denn wie ein kranker Baum keine Früchte trägt, so müssten auch die Nichtauserwählten im Leben erfolglos bleiben. Wer dagegen fleißig seiner Berufung folgt und dabei Erfolg hat, der sollte dies doch als Zeichen seiner Erwähltheit verstehen dürfen! Die Prädestinationslehre, für die das diesseitige Leben keine Rolle spielt, hat somit zur Konsequenz, dass die Calvinisten hart arbeiteten, ihr Geld wieder investierten und den daraus entstandenen Wohlstand als Symbol für ihr Erwähltheit sahen. Der Gedanke der notwendigen Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben „gab damit den breiten Schichten der religiös orientierten Naturen den positiven Antrieb zur Askese“.⁵³ Die Prädestinationslehre führt also zu dem, was Weber die aktive oder innerweltliche Askese nennt, also eine Askese, die auf Handeln in dieser Welt zielt.⁵⁴

Um den Erfolg zu sichern, wird diese Form der aktiven oder innerweltlichen Askese mit einer besonderen *Rationalität* verbunden: der rationalen Planung und systematischen Organisation dieses Handelns. Diese Rationalität geht soweit, dass nicht nur einzelne Handlungen, sondern die ganze Lebensführung systematisch beobachtet und geplant wird. Dies wird besonders deutlich im religiösen Tagebuch, in dem die in der Gnade gemachten Erfolge eingetragen wurden, und zwar oft in Gestalt einer gewissermaßen tabellarisch-statistischen Buchführung des Lebens. Hervorzuheben ist dabei, dass diese Planung und Kontrolle des Lebens nun von der Person selbst ausgeübt wird. Aus dem Versuch der Bewährung folgt also der Antrieb zur methodischen Kontrolle des eigenen Gnadenstandes in der Lebensführung.

Allerdings steht zwischen Puritanismus und Kapitalismus noch ein weiterer Schritt: In dem Maße, wie die rationale und gezielte Arbeit zur Anhäufung innerweltlicher Güter als Zeichen des Gnadenstandes zur Selbstverständlichkeit wird, bedarf sie der religiösen Legitimation durch die theologischen Lehren (mit denen sie ohnehin nur sehr mittelbar verbunden ist) nicht mehr. Damit löst sich die protestantische Ethik sozusagen von ihren religiösen Wurzeln.

„Mit zunehmendem Einströmen in den Alltag und in die Massenreligiosität wird der düstere Ernst der Lehre immer weniger ertragen, und als *caput mortuum* blieb schließlich im okzidentalen asketischen Protestantismus jener Beitrag zurück, den speziell auch diese Gnadenlehre in der rational kapitalistischen Gesinnung: dem Gedanken einer methodischen Berufsbewährung im Erwerbsleben, als Einschlag zurückgelassen hat“.⁵⁵

⁵³ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988 (1920), 120.

⁵⁴ Dem Begriff der innerweltlichen Askese übernahm Weber von Ernst Troeltsch. Zu Ernst Troeltsch siehe auch Kapitel X.

⁵⁵ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980 (1922), 348. „Caput mortuum“ („toter Kopf“) bedeutet soviel wie „Wertloses“.

Der reine Gelderwerb konnte nun mit einem „pharisäisch guten Gewissen“ betrieben werden, ohne dass er noch mit einem ‚höheren‘ religiösen Sinn verbunden werden musste: Aus der protestantischen Ethik war der „Geist des Kapitalismus“ geworden.

2. Zum Wechselverhältnis von Wirtschaft und Religion in der Gesellschaft

Mit diesem etwas verwickelten Argument war das Ende des Beweisganges erreicht. Weber hatte zeigen wollen, dass „Ideen“, vor allen Dingen religiöse Vorstellungen, nicht einfach von der Wirtschaft determiniert werden, dass das Ideelle nicht einfach eine Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse sei. Sie haben selbst einen Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln.

An diesem Argument entzündete sich eine heftige Debatte um die „Protestantische Ethik“.⁵⁶ Vor allem von marxistischer, materialistischer Seite wurde ihm nicht nur der Vorwurf einseitiger historischer Datenauswahl gemacht; zudem hielt man ihm vor, seine Betonung der Rolle religiöser Ideen sei einseitig. (Wie bedeutsam diese Auseinandersetzung war, lässt sich schon daran erkennen, dass die Auseinandersetzung unter dem Titel der „Protestantismus-These“ bis heute anhält.) Warum, so konnte nämlich gefragt werden, ist denn der Kapitalismus im halb-protestantischen England so erfolgreich, während er sich im stärker calvinistischen Schottland weitaus langsamer entwickelte?

Allerdings war sich Weber selbst bewusst, dass er in seiner Protestantismus-Studie lediglich eine Seite der „Kausalbeziehung“⁵⁷ hervorhob und den Einfluss der wirtschaftlichen Entwicklung auf das Schicksal der religiösen Gedankenbildung vernachlässigte. Schottland mag also über die geistigen Voraussetzungen der Entwicklung zum Kapitalismus verfügt haben, doch fehlten entscheidende ökonomische und soziale Voraussetzungen, wie etwa ein entwickeltes Finanzsystem, Kommunikations- und Transportmöglichkeiten, ein entwickeltes Rechtssystem usw.

Schon in der „Protestantischen Ethik“ hatte Weber angekündigt, dass er diesem Problem, wie sich die „gegenseitigen Anpassungsvorgänge und Beziehungen beider gestaltet haben“, später nachgehen wollte.⁵⁸ Tatsächlich machte er sich auch in einem breit angelegten Vergleich, der „Wirtschaftsethik“ der Weltreligionen, daran, „beiden Kausalbeziehungen so weit nachzugehen, als notwendig ist, um die Vergleichspunkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden.“⁵⁹ Mit dem Ziel, die Sonderentwicklung des Westens hin zu einer entzauberten rationalisierten Kultur zu erklären, verglich er die Weltreligionen, d.h. für ihn: die fünf großen und religiös bedingten Systeme der ‚Lebensreglementierung, welche besonders große Mengen von Bekennern um sich zu scharen gewußt haben‘: die Ethik des Konfuzianismus, des Hinduismus, des Buddhismus, des Christentum und des Islam. (Ein geplantes Kapitel über den Islam blieb unvollendet; dafür enthält die Untersuchung eine breite Darstellung des antiken Judentums, das ihm gewissermaßen als Vorstufe der abendländischen Entwicklung gilt.) Diesem (unabgeschlossenen) Werk, das die drei Bände seiner „Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie“ füllt, können wir hier nicht einmal in groben Zügen gerecht werden. Es sollen hier nur einige für seine allgemeine Religionssoziologie wichtige Merkmale hervorgehoben werden.

Weber findet in der Entwicklung der verschiedenen Kulturen bestimmte Züge, die einander sehr ähneln. Dabei setzt er in allen Fällen mit der anfänglichen Entstehung der jeweiligen Zivilisation ein, ohne auf deren Wurzeln näher einzugehen. Die Entwicklung dieser

⁵⁶ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken. Hgg. v. J. Winckelmann. Gütersloh 1978.

⁵⁷ Max Weber, Die protestantische Ethik, op. cit., 12.

⁵⁸ Max Weber, Die protestantische Ethik, op. cit. 192.

⁵⁹ Max Weber, Vorbemerkung, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988 (1920), 12.

Zivilisationen bewegt sich dann zu verschiedenen Zeiten durch dieselben Stadien. Dabei durchläuft jede dieser Zivilisationen eine feudale Periode, in der sich ein je unterschiedlich gearteter Adelsstand vom jeweiligen Bauernstand absetzt. Das sich danach ausbildende Händlertum führt zur Verstärkung der Kultur. Ist der Beginn der kulturellen und religiösen Entwicklung durch Zauber und Wunder charakterisiert, so hat die Verstärkung die Ausbildung von Märkten, einer Schicht von Gebildeten und einer Bürokratie zur Folge. Die städtischen Institutionen können sich schließlich bis zu jenem Punkt entwickeln, der Webers Gegenwart bildet.

Wie schon in der Protestantischen Ethik, zielt Weber auch mit dem Begriff der Wirtschaftsethik nicht auf theologische Lehren, sondern auf die das wirtschaftliche Handeln leitenden Motive, deren Ursprünge er in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen sucht. Zur Analyse der jeweiligen Wirtschaftsethik zieht er nun auch die ökonomischen, geographischen und vor allem sozialen Verhältnisse heran. Dies zeigt sich sehr deutlich in seiner Untersuchung des Konfuzianismus. In aller Breite erörtert er die „soziologischen Grundlagen der chinesischen Gesellschaft“: Er stellt die große Rolle der Städte heraus, die Bedeutung des Binnenhandels und der Geldwirtschaft. Dadurch kann er zeigen, dass sich in China zwar ein „innenpolitischer Beutekapitalismus“ entwickelt hatte.⁶⁰ Trotz der Vermehrung des Edelmetallbesitzes und des enormen Bevölkerungswachstums war es jedoch nicht zu einem rationalistischen Kapitalismus westlicher Prägung gekommen. Die Ursache dafür sieht er auch hier in sozialstrukturellen Tatbeständen: im Charakter der chinesischen Stadt, die mehr Fürstenresidenz als Markt gewesen sei, und in der tragenden Bedeutung, die die chinesische Gesellschaft der Sippe zuschrieb. Die Entwicklung eines rationalen Kapitalismus wurde aber auch dadurch verhindert, dass sich die Kaufleute an einem magisch orientierten Taoismus orientieren mussten, weil der von einem spezialisierten Literatenstand getragene Konfuzianismus für sie kaum zugänglich war.

Doch kann sich Weber mit diesen sozialen und ökonomischen Grundlagen nicht zufrieden geben. Deswegen fragt er: Welche Lebensorientierung vermittelt der Konfuzianismus? Bei aller Hochachtung vor den intellektuellen Leistungen des Konfuzianismus als einem „Rationalismus der Ordnung“ besteht Webers Antwort darin, dass der Konfuzianismus doch nie eine sozial machtvolle Prophetie entwickelt hatte und nie nach der besonderen religiösen Qualifikation gefragt hatte. Im Grunde ist der Konfuzianismus eine „innerweltliche Laiensittlichkeit“, die Anpassung an die Welt, ihre Ordnung und Konventionen verlangt.

Wie schon in der Protestantismus-Studie beschäftigt sich Weber aber auch hier nicht mit der direkten Bedeutung religiöser Lehren, sondern damit, welche Orientierung der Konfuzianismus vermittelt. Die soziologische Rolle der Religion liegt also nicht in ihrer Theologie, sondern darin, „was im praktischen Leben der Gläubigen *geltende* Moral“ ist, „*wie* also die religiöse Orientierung der Berufsethik praktisch *wirkte*“.⁶¹ Die jeweilige Ethik einer Religion ist nicht Teil ihrer „Lehre“. Sie ergibt sich vielmehr daraus, dass die Lehre aus der Perspektive der im Alltag Handelnden betrachtet wird, in ihre typischen Handlungspläne eingebettet wird und damit die „letzten Werte“ für Handlungsorientierungen begründet.

Die Größe, auf die sich die untersuchten „Kausalfaktoren“ auswirken, besteht also in den Handlungsorientierungen der Menschen. Dabei sollten beachtet werden, dass Weber hier nicht einzelne, individuelle Orientierungen im Sinn hat. Auch wenn er häufig Einzelfälle betrachtet, so versucht er, das daran Typische herauszustellen. Dabei sucht er einmal nach den typischen Interessen sozialer Gruppen, die sich aus ihrer Lage in der jeweiligen sozioökonomischen Struktur und den daraus resultierenden Anforderungen für ihre Lebensführung ergeben. Diese Interessen können sich dann mit bestimmten „wahlverwandten“ religiösen Lehren verbinden, die Handelnden eine typische Orientierung geben. So wurde das Christentum, das anfangs die „Lehre wandernder Handwerksburschen“ war, in den Zeiten seines Aufschwunges eine städtische, bürgerliche Religion. Und die Orientierungsleistung der protestantischen Ethik hängt ganz wesentlich damit zusammen,

⁶⁰ Max Weber, Hinduismus und Buddhismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. Tübingen 1978 (7. Aufl.), 187.

⁶¹ Max Weber, Die protestantische Ethik, op. cit., 176.

dass die Prädestinationslehre aus der Perspektive bürgerlicher Mittelschichten betrachtet wurde, die die Möglichkeit zur freien Berufarbeit, zur Selbstkontrolle und die Neigung zum Handel hatten. Deswegen konzentriert er sich auch in der Untersuchung anderer Religionen auf die Lebensführung derjenigen sozialen Schichten, die die praktische Ethik der jeweiligen Religion am stärksten beeinflussten: der Konfuzianismus ist im Grunde die Standesethik einer literarisch gebildeten Führungsschicht, insbesondere der der Mandarine.⁶² Trägerschicht des Hinduismus sind vedisch gebildete Brahmanen, eine erbliche Kaste literarisch Gebildeter.⁶³ Der Buddhismus wird von wandernden Bettelmönchen getragen. Der Islam zählte in seinen Anfängen kriegerisch-welterobernde Glaubenskämpfer zu seiner Trägerschicht, neben die im islamischen Mittelalter das 'Bruderschaftswesen des Kleinbürgertums' trat. Und das Judentum, ursprünglich die Religion eines „Pariavolkes“, wurde seit dem Mittelalter von einer literarisch-ritualistisch geschulten Intellektuellenschicht geprägt.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 5))

Weber ging dabei nicht schlicht davon aus, dass die Eigenart der jeweiligen Religiosität eine Folge der sozialen Lage derjenigen sozialen Gruppen ist, die als Trägerinnen dieser Religion auftreten, dass sie also nur eine Ideologie oder Widerspiegelung ihrer materiellen Interessenlagen sei. Seiner Auffassung nach hat die jeweilige 'Trägerschicht' zwar Folgen für die Religion, andererseits aber üben Religionen ihren Einfluss auch auf sehr heterogene Schichten in jeweils unterschiedlicher Art aus.

„Interessen (materielle und ideelle) nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: Die 'Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtete es sich ja: 'wovon' und 'wozu' man erlöst sein wollte - und nicht zu vergessen - konnte“.⁶⁴

Dieses Verhältnis von u.a. religiösen Vorstellungen und sozioökonomischen Strukturen wurde etwas später von Max Scheler mit einer Schleuse verglichen.⁶⁵ Die soziale Strukturen stellen für ihn die „Realfaktoren“ dar, während religiöse Vorstellungen („Heilswissen“) „Idealfaktoren“ sind. Beide bilden für sich genommen sozusagen eigene Regelkreise. Ideen und religiöse Vorstellungen werden demnach erst dann 'realisiert', wenn sie mit den Realfaktoren verbunden werden. Weil diese Verbindung nur als punktuelle Überbrückung beider Regelsysteme vorkommt, gleichen diese Stellen den Schleusen:

„Erst da, wo sich die 'Ideen' irgendwelcher Art mit Interessen, Trieben, Kollektivtrieben oder, wie wir letztere nennen, 'Tendenzen' *vereinen*, gewinnen sie *indirekt* Macht und Wirksamkeitsmöglichkeit; z.B. als religiöse, wissenschaftliche Ideen.“⁶⁶

Das ausdrückliche Ziel der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ war allerdings weder eine Klärung der erwähnten Kausalbeziehung noch eine umfassende Soziologie aller Weltreligionen. Vor dem Hintergrund des Vergleichs wollte Weber vielmehr die Sonderentwicklung Europas und Nordamerikas verstehen. Diese Entwicklung zeichnete sich in seinen Augen durch eine vorher nie gekannte Rationalisierung aus: In der Wissenschaft kam es zur Verbindung von mathematischer Fundierung, rationalem Beweis und rationalem Experiment, in der Musik zu einer rationalen Harmonik, in der Wirtschaft kam es zur rational-

⁶² Mandarin ist die europäische Bezeichnung für hohe Beamte des ehemaligen chinesischen Kaiserreiches.

⁶³ Brahmanen bilden die höchste der vier sozialen Klassen im Hinduismus. Sie waren ursprünglich Priester, die mit der Ausführung besonderer Riten und der Lehre der Weden, also der heiligen Schriften der altindischen Kultur, betraut waren.

⁶⁴ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1988, 252.

⁶⁵ Der 1874 in München geborene Max Scheler gilt als einer der Begründer der Wissenssoziologie und der philosophischen Anthropologie. Er starb 1928 in Frankfurt am Main.

⁶⁶ Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern und München, 1960, 21. Zu Schelers religionssoziologischen Vorstellungen vgl. Josef Schmuck, Homo religiosus. Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max Schelers. München 1987.

kapitalistischen Organisation von formell freier Arbeit, zu an den Chancen des Gütermarktes orientierten rationalen Betriebsformen, zur Trennung des Haushalts vom Betrieb und zur rationalen Buchführung. (Allerdings hat die Rationalisierung auch Schattenseiten: Aus der Wissenschaft wird ein Betrieb, aus den wissenschaftlich Berufenen werden 'Fachmenschen ohne Geist', und die Religion fällt der Entzauberung zum Opfer.) Auch wenn Weber seine religionssoziologischen Untersuchungen also in den Dienst dessen stellte, was man eine Diagnose der westlichen Modernisierung nennen könnte, so liefert die Religion gerade in diesem Zusammenhang einen so großen Beitrag, dass wir uns doch fragen müssen, welchen Begriff der Religion Weber verwendet.

3. Religiöses und magisches Handeln

Die Frage nach dem Religionsbegriff Webers ist sehr gewagt, denn Weber weigerte sich stets, Religion zu definieren. Dennoch lässt sich sein Begriff der Religion rekonstruieren, da er sich vor allem in einem seiner zu Lebzeiten unvollendeten Meisterwerke mit der Unterscheidung von religiösem und magischem Handeln beschäftigt.⁶⁷ Handeln, also ein 'Tun oder Unterlassen, das an einem jeweils subjektiven Sinn orientiert ist', bildet das Grundelement seiner Soziologie. (Genau genommen bildet das Handeln nur die Grundlage, und die Soziologie beginnt erst beim „sozialen Handeln“, das sich dadurch auszeichnet, daß es seinem Sinn nach an anderen orientiert ist.) In seiner Religionssoziologie sucht Weber deswegen nach Merkmalen, die die Sinnhaftigkeit des religiösen und magischen Handelns charakterisieren. Dabei mag es überraschen, dass Weber das religiöse Handeln als „*diesseitig*“ und sogar *relativ rational* charakterisiert: Gesundheit, langes Leben und Reichtum seien die Verheißungen der verschiedenen Religionen: „‘Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden’, sollen die religiös und magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden“.⁶⁸ Religiöses und magisches Handeln zeichnet sich dabei durch eine spezifische Sinnausrichtung auf das, was zunächst als außeralltägliche Kraft erscheint, aus. In besonderen Erfahrungssituationen, in der Ekstase, im Rausch, in der Orgie, treten diese Erscheinungen auf, und manche Menschen, die über ein besonderes *Charisma* verfügen, scheinen mit diesen außeralltäglichen Kräften sogar einigermaßen zuverlässig umgehen und sie „be-handeln“ zu können: Schamanen etwa, wie sie in einfachen Kulturen sehr verbreitet waren, Zauberer oder Druiden. Die Besonderheit des Charismas besteht darin, dass es einen Kontakt zu dem herstellt, was Weber die *Hinterwelt* nennt: ein Wirklichkeitsbereich, der sich vom praktischen Alltag unterscheidet. (Weber illustriert diesen praktischen Charakter, ähnlich wie Marx, immer wieder am Musterbeispiel des wirtschaftlichen Handelns.) Wir könnten uns diese Hinterwelt vorstellen, wenn z.B. wir an die Astrologie denken, die davon ausgeht, daß die sichtbaren Sterne unsichtbare, verborgene Kräfte besitzen, die sich auf ominöse und nur von Astrologen verstehbare Weise auf unser aller Leben auswirken. Das Charisma zeigt sich aber auch an besonderen Handlungsformen, mit denen auf diese Hinterwelt Bezug genommen wird: Mit magischen Akten sollen etwa die Kräfte im „Zaubergarten“ dieser Hinterwelt dazu 'gezwungen' werden, in die alltägliche Wirklichkeit hinein zu wirken. Der Regentanz soll den Regen bringen, ein Ritual soll jemanden gesund machen, ein Orakel soll helfen, eine Entscheidung zu treffen.

Weber betrachtet Religion als eine Folge der fortschreitenden Entwicklung menschlicher Gesellschaften. Schon auf einer sehr frühen Stufe dieser Entwicklung wird die Hinterwelt mit bestimmten Wesenheiten ausgestattet, an denen sich das magische und religiöse Handeln orientiert. Magisches Handeln kann auf bloße Wirkungen zielen, also „naturalistisch“ sein:

⁶⁷ Vgl. Max Weber, Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., Kap. V, S. 245-381. Zur Bedeutung dieses Kapitels vgl. Hartmann Tyrell, Das 'Religiöse' in Max Webers Religionssoziologie, in: *Saeculum* 43, 2-3 (1992), 172-230. Nur nebenbei kann erwähnt werden, dass Weber diese Unterscheidung im Grunde als ein Entwicklungsschema versteht.

⁶⁸ Max Weber, ebd. 245.

kommt der Lachs dieses Frühjahr den Fluss heraufgeschwommen, wenn wir zwei Wochen enthaltsam sind? In der Religion aber treten zumeist besondere Wesenheiten auf: Götter. Die Hinterwelt kann sogar von einer ganzen Schar Götter bevölkert sein und ein Pantheon bilden, wie im antiken Griechenland. Einzelne Gottheiten können auch für besondere Handlungen zuständig sein (und so zur Grundlage eines Rechtssystems werden, wie im antiken Rom). Oder sie können auch einem Gott unterstehen, der als höchster Gott auftritt. Die 'Logik' der Götter aber folgt immer der Logik der Menschen: Götter sind Götter von Menschen, und die Menschen und Gruppen, die sich durchsetzen, setzen damit auch ihre Götter durch.

Doch selbst wenn diese Wesenheiten als Gottheiten konzipiert werden und die Hinterwelt zu einem dicht bevölkerten Pantheon machen, muss es sich noch nicht um religiöses Handeln in einem engeren Sinn handeln. Religiöses Handeln weist einen kleinen, aber entscheidenden Unterschied zum magischen Handeln auf. Das magische Handeln folgt einer *kausalen* Vorstellung, die von der Existenz von Kräften ausgeht, die zwischen Alltag und Hinterwelt wirken. Allerdings sind dieser Kausalitätsvorstellung enge Grenzen gesetzt. Denn was die Magie 'bewirken' will, trifft manchmal ein - und manchmal eben nicht. Weil die Magie sehr unzuverlässig ist, kann sich die von ihr getragene Vorstellung der Wesenheiten davon ablösen, dass diese „gezwungen“ werden können. Anstatt sie durch Magie 'bezwingen' zu wollen, erscheinen diese Wesenheiten dann als selbständig handelnd. Das religiöse Handeln schreibt den Göttern die Macht zu.⁶⁹ In der Religion besteht zwischen Menschen und Göttern also keine (mehr oder minder berechenbare) Kausalbeziehung mehr, sondern eine *Zeichenbeziehung*: die Götter zeigen sich in der Welt, sie offenbaren sich, sie werden in Zeichen, in Symbolen erkannt und entsprechend be-handelt. Von Religion kann dann die Rede sein, wo

„einmal ein Reich der Seelen, Dämonen und Götter entstanden (ist), welches ein nicht im Alltagssinne greifbares, sondern ein regelmäßig durch Vermittlung von⁷⁰ Symbolen und Bedeutungen zugängliches hinterweltliches Dasein führt (wie 'schattenhaft' auch immer)“.

Diese Form der Erkenntnis setzt auch ein Charisma voraus, doch ist das nicht mehr das Charisma der Zauberer, sondern das Charisma der *Propheten*. Ihre charismatischen Erfahrungen und Handlungen unterscheiden sich von denen der Zauberer vor allem dadurch, dass sie Inhalte übermitteln: sie bieten eine Lehre und Gebote (wie etwa die Zehn Gebote).

Der Übergang vom magischen zum religiösen Handeln ist für Weber jedoch kein „Naturgesetz“. Religiöses Handeln entsteht erst dort, wo eine gewisse Rationalität des Lebens erreicht wird. Vor allem aber ist das Charisma (ebenso wie das magische) sozial ungleich verteilt. Die wenigen Menschen mit charismatischen Befähigung müssen ihren 'religiös weniger musikalischen' Mitmenschen die Hinterwelt beibringen: erst so findet eine Lehre Verbreitung, und erst dann können sich Dogmen und Traditionen ausbilden; auf der sozialen Seite finden wir nun auch Anhänger, Gläubige, es bildet sich ein religiöser Verband aus religiösen *Laien* und *Virtuosen*. Je organisierter, routinemäßiger und „veralltäglichter“ die Religion wird, desto eher entwickeln sich diese Virtuosen zu Priestern, die gleichsam die Heilsangelegenheiten der Laien behandeln und verwalten.

Schon deswegen unterscheidet sich die Religion von der Magie (die bezahlt sein will und sich bestenfalls in Zünften organisiert). Doch mehr noch: Propheten liefern nämlich nicht nur eine detaillierte Ausgestaltung der Hinterwelt, die sie in der Lehre vermitteln, sie geben auch an, wie die Menschen sich in der Welt des Alltags verhalten sollten - sie bieten ihnen eine Ethik. Ethische Elemente enthält auch schon die Magie - das Tabu etwa verbietet uns Handlungen -, doch erst Verehrung, Gebot und Gebet führen zur Ethisierung, also zur Umsetzung von Glaubensvorstellungen, die auf die Hinterwelt bezogen sind, in Orientierungen für das Handeln in der Welt. Überdies kommt mit der Religion auch die Vorstellung der 'Sünde' auf, also der prinzipiellen Verantwortlichkeit für Handlungen vor den

⁶⁹ Weber übernimmt diese Vorstellung dem berühmten Buch von Frazer (The Golden Bough, New York 1968, 85).

⁷⁰ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit., 248.

Göttern. Religiös also ist ein Handeln aus Gesinnung, dem konsequent nur das göttliche Gebot als Prinzip des Handelns gilt. Nun auch können wir „Sünde“ empfinden, wenn solchen Regeln nicht befolgt werden, Frömmigkeit in der Befolgung der Regeln dagegen lässt uns auf „Erlösung“ hoffen.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 6))

Religion schafft damit ein „Weltbild“, das auch die Frage klärt, wovon und wozu man erlöst werden soll. Allerdings stößt der Versuch einer sinnhaften Deutung der Welt auf das grundsätzliche Problem der *Theodizee*: wir alle erfahren und sehen immer wieder ungerechtfertigtes Unglück, unsinniges Leiden und unverdiente Not. Wie kann dies geschehen, wenn die Welt ‘Sinn machen’ soll? Wie kann die ungeheure Macht der Gottheiten mit der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden? Diese ‘Theodizee des Leidens’ stellt deswegen auch für Weber eines der größten Probleme dar, die Religionen lösen müssen.

Eine der gängigen Lösungen des Theodizee-Problems bieten die sogenannten „Erlösungsreligionen“. Das Ziel dieser Religionen ist es, den Zugang zur Hinterwelt nicht nur durch Askese und Mystik zu erreichen, sondern als zugesicherten ‘Dauerhabitus’ anzubieten. Weber sieht drei gelungene Lösungen dieses Problems:

- Die indische Lehre vom Karma schlägt als konsequente rationale Theodizee die strengste Weltablehnung vor, die mit einer virtuosenhaften Selbsterlösung aus eigener Kraft verbunden wird. Diese Lösung, die Weber auf die Verbindung dieser Religion mit zur Kontemplation neigenden „Intellektuellen“ zurückführt, versucht das Theodizee-Problem in der Flucht nach vorne zu lösen: denn weil kein Sinn in dieser Welt gesehen wird, soll mittels Kontemplation der Heilsweg in die andere Welt aus eigener Kraft versucht werden.
- Die alte persische Religion des Zarathustra erlaubte durch sein dualistisches Modell von zwei Reichen, dem Reich der Finsternis und dem Reich des Lichts, das Spannungsverhältnis selber religiös zu interpretieren. Allerdings musste sie dies mit dem Verzicht auf die Allmacht Gottes bezahlen.
- Die schon erwähnte Lehre vom „Deus absconditus“ des Calvinismus⁷¹, also der Prädestinationsglaube, schließt die Unmöglichkeit mit ein, „Gottes Ratschlüsse mit menschlichen Maßstäben messen zu können“. Dies „bedeutete in liebloser Klarheit den Verzicht auf die Zugänglichkeit eines Sinnes der Welt für menschliches Verstehen, welcher damit auch aller Problematik dieser Art ein Ende machte“.⁷² Er erklärt das Leiden gewissermaßen weg, indem er dem Menschen jede Einsichtnahme in die Sinnhaftigkeit abspricht.

Diese Lösungsmöglichkeiten weisen auch auf die zwei idealtypischen Extreme hin, in die das Handeln von religiösen Vorstellungen geleitet werden kann: Auf der einen Seite der Heilsweg, den Weber als *aktive Askese* bezeichnet, bei der sich die Handelnden als Werkzeuge Gottes verstehen; dagegen steht die Kontemplation und *Mystik*, die den Weg in die andere Welt zu finden sucht und sich als Gefäß des Göttlichen versteht. Extrem ausgeprägt fand sich die erste Form schon in den beschriebenen ethischen Folgen des Prädestinationsglaubens, der sich als Askese des Handelns die rationale Gestaltung der Welt zum Ziel setzt und sich im Beruf verwirklicht. Dagegen steht das andere Extrem der „weltflüchtigen Kontemplation“, also der Versuch einer radikalen Weltflucht mit den Mitteln der Mystik. Zwar finden sich auch hier Übergangsformen (weltflüchtige Askese und innerweltliche Mystik), doch zeichnen sich alle Heilswege durch einen Kontrast zwischen Welt (des Alltags) und Religion aus.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 7))

⁷¹ Wie schon angedeutet, bleibt Gott im Prädestinationsglauben trotz Offenbarung unerkennbar, also ein „verborgener Gott“.

⁷² Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1988 (1920), 573.

Diese beiden Richtungen sind schon in der Konzeption einer verdoppelten Wirklichkeit, einer Alltagswelt und einer 'Hinterwelt', angedeutet. Doch auch in der Alltagswelt kann die Religion mit verschiedenen anderen Sphären in Konflikt geraten. So kollidiert die christliche Ethik der radikalen Nächstenliebe etwa leicht mit den praktischen Anforderungen politischer Systeme und militärischer Organisationen, die Forderungen einer asketischen Lebensführung widersprechen den Freuden und Genüssen von Kunst und Erotik, und schließlich kann jede selbst noch so verfeinerte religiöse Lehre in einen Konflikt mit dem theoretischen Denken geraten - was ja die moderne Geschichte der Wissenschaft auch bestätigt. Dabei betont Weber immer wieder, dass diese Konflikte gerade dann auftreten können, wenn die anderen Lebenssphären von der Entwicklung der Religion profitiert haben: der Kapitalismus ist genauso wenig ohne das Christentum denkbar wie die Wissenschaft. Doch indem die Religion diese Entwicklung ermöglicht, führt sie auch ihre eigene Auflösung herbei: die Rationalisierung führt zur Selbstaufhebung der Religion und damit zu dem, was Weber als *Entzauberung* bezeichnet. Weil sich die Sphäre des wirtschaftlichen Handelns in einem Spannungsverhältnis mit der Religion befindet, stößt die Wirtschaft gerne ihre religiösen Wurzeln ab, sobald sie sich einmal als eigenständiges System ausgebildet hat. Auch die Sphäre des „denkenden“, wissenschaftlichen Erkennens, die Kunst, die Technik oder das Recht lösen sich von ihrem religiösen und magischen Ursprung. Mit der zunehmenden technischen Bewältigung der Umwelt, der bürokratischen Organisation des Gemeinschaftslebens und der diesseitigen Orientierung des Alltagshandelns weicht der einstige Zauber einer Hinterwelt. Die natürlichen Vorgänge, die zwischenmenschlichen Probleme oder die existentiellen Fragen werden nun nicht mehr vor dem Hintergrund einer unenthüllbaren Hinterwelt betrachtet, sondern als prinzipiell vom Menschen verstehbar, erklärbar und lösbar. Die Götter, Geister und Dämonen sind damit aus der Welt verschwunden, die nurmehr aus einem Diesseits besteht.

IV. Durkheims 'heilige Gesellschaft' und die Anthropologie der Religion

„Zwar hat es keine Hexen gegeben, aber die furchtbaren Wirkungen des Hexenglaubens sind dieselben gewesen, wie wenn es wirklich Hexen gegeben hätte.... Zwar hat der Glaube bisher noch keine Berge versetzen können, (...) aber er vermag Berge dorthin zu setzen, wo keine sind“ (Friedrich Nietzsche).

In Frankreich setzt die Religionssoziologie mit den Arbeiten von Emile Durkheim in etwa zur gleichen Zeit wie in Deutschland ein.⁷³ Auch Durkheim hatte sich zunächst mit ganz anderen Bereichen der Soziologie beschäftigt, bevor er sich der Religion zuwandte. Dies geschah abrupt, Durkheim selbst nennt es eine regelrechte Offenbarung. In einem Brief aus dem Jahre 1907 schreibt er rückblickend: „Erst im Jahre 1895 hatte ich ein klares Verständnis von der zentralen Rolle, die die Religion im gesellschaftlichen Leben spielt. In diesem Jahr entdeckte ich zum ersten Mal die Methode, das Studium der Religion soziologisch zu betreiben. Das war für mich wie eine Offenbarung.“⁷⁴ Zwar war Durkheim als Sohn eines Rabbiners im Elsass aufgewachsen, doch traf auch auf ihn die Selbstcharakterisierung Webers zu, „religiös unmusikalisch“ zu sein. Dabei entwickelte Durkheim seine Theorie in einer Zeit scharfer religiöser Auseinandersetzungen: auf der einen Seite stritten sich Laizismus und Ultramontanismus, auf der anderen Seite war die Jahrhundertwende in Frankreich von einem ausgeprägten Antisemitismus gekennzeichnet.⁷⁵ Zwar äußerte sich Durkheim auch zu diesen Problemen, seine Leistung aber besteht in der Begründung des Faches Soziologie. Er legte den Grundstein für die soziologische Zeitschrift 'L'Année sociologique', die seit 1898 erschien und in der die Religionssoziologie unter einer eigenen Sparte auftrat. Nach einigen kürzeren Aufsätzen veröffentlichte er 1912 „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ („Die elementaren Formen des religiösen Lebens“). Es ist kein Zufall, dass gerade dieses Buch zu einem seiner Hauptwerke erklärt wurde. Damit stellte auch er, wie Weber, die Religionssoziologie in den Mittelpunkt seiner Theorie der Gesellschaft. Durch seine Professur in Soziologie an der Sorbonne in Paris konnte er die Religionssoziologie vorantreiben. Dabei wurde er unterstützt von der sich rasch ausbreitenden Durkheim-Schule, zu der so vorzügliche Gelehrte zählten wie Marcel Mauss, Henri Hubert oder Robert Hertz.⁷⁶

1. Die elementaren Formen des religiösen Lebens

Im Unterschied zu Weber, der sein Material aus der Religionsgeschichte schöpfte und das Abendland in den Mittelpunkt stellte, verfolgte Durkheim einen anthropologisch-ethnographischen Zugang und betrachtete die Religion in vorwiegend nichteuropäischen Kulturen.⁷⁷ Ihn interessierte nicht die hochentwickelte Theologie des Protestantismus, sondern die vermeintlich einfacheren Glaubenssysteme der australischen Aborigines oder der

⁷³ Emile Durkheim wurde 1858 in Epinal (Vogesen) geboren. Er studierte u.a. bei Fustel de Coulange und schloss sein Studium in Philosophie ab. Nach einem Studienaufenthalt in Deutschland habilitierte er in Bordeaux. Ab 1906 war er Ordinarius für Pädagogik und Soziologie an der Sorbonne in Paris. Er starb 1917.

⁷⁴ Zitiert nach Volker Drehsen, Religion - der verborgene Zusammenhalt der Gesellschaft: Emile Durkheim und Georg Simmel, in: W. Dahm, V. Drehsen, G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft, München 1975, 59.

⁷⁵ Laizismus bezeichnet den Versuch, den katholischen Klerus von nichtreligiösen Dingen fernzuhalten, also eine besonders deutliche Trennung von Staat und Kirche. Ultramontanismus ist der an Rom orientierte politische Katholizismus.

⁷⁶ Die Durkheim-Schule breitete sich auch in anderen Disziplinen aus, wie in der Nationalökonomie, Geschichte, Rechtswissenschaft und Anthropologie. Zu ihr gehörten auch G. Davy, M. Hauriou, F. Simiand.

⁷⁷ Der anthropologische Zugang wurde auch von Weber für wichtig erachtet. Vgl. Hartmann Tyrell, Von der 'Soziologie statt Religion' zur Religionssoziologie, in: ders. u. V. Krech (Hg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995, 106.

amerikanischen Indianer. Allerdings betätigte sich Durkheim selbst nicht als Feldforscher in diesen fremden Kulturen, sondern griff auf die Ende des Jahrhunderts rapide wachsende Zahl an wissenschaftlichen Beschreibungen solcher Kulturen zurück, die vor allen Dingen von angelsächsischen Ethnographen im Rahmen der entstehenden Kultur- und Sozialanthropologie erstellt wurden.

Durkheims Interesse war geprägt von den damals verbreiteten evolutionistischen Vorstellungen, die von einer kontinuierlichen Entwicklung der menschlichen Kultur und auch der Religion ausgingen. Anhand der Analyse der frühesten Form der Religion wollte Durkheim gleichsam die elementarsten Bausteine dessen ausfindig machen, was als Religion bezeichnet werden kann.⁷⁸ Hinter der Vorstellung elementarster Bausteine verbergen sich genau genommen zwei Annahmen. Zum einen nimmt er an, dass die früheste Form der Religion auch die einfachsten Elemente der Religion enthält. Und zum zweiten geht er davon aus, dass diese Elemente in allen 'entwickelteren' Formen der Religion zu finden sind. Damit steht Durkheim im deutlichen Widerspruch zu einer These, die der französische Anthropologe Lévy-Bruhl aufgestellt hat.⁷⁹ Lévy-Bruhl vertrat nämlich die Meinung, dass die religiöse Mentalität der 'Primitiven' prälogisch und mystisch sei und sich darin vom modernen Geist qualitativ unterscheide. Für Durkheim dagegen sind beide desselben Geistes Kind. (Zu Durkheims Zeiten war die abwertende Bezeichnung 'Primitive' durchaus gängig.)

Schon vor Durkheim hatte Robertson Smith die Auffassung vertreten, dass der *Totemismus* die früheste Form der Religion sei, die sich insbesondere in Australien finden lasse. Weil sich eine Reihe von englischen und amerikanischen Ethnographen (sowie der deutsche Missionar Strehlow) mit dem Totemismus beschäftigt hatten, schien für Durkheim genügend Material für die systematische Analyse dieses Typus vorzuliegen, die auch er als elementarste Form der Religion betrachtete. Daneben zog Durkheim Untersuchungen über einige zwar 'entwickeltere', aber dank ihrer sozialen Organisation noch immer vergleichsweise einfachen amerikanischen Indianer-Kulturen heran. Durch die Erforschung dieser Formen hoffte Durkheim, die Fragen beantworten zu können, was Religion sei, aus welchen Elementen sie aufgebaut sei, aus welchen Ursachen sie hervorgehe, und welche Funktionen sie erfülle.

Als Merkmale des *Totemismus* gelten Exogamie (also Regeln, die die Heirat zwischen verschiedenen Totemgruppen vorschreiben), totemistische Tabus, totemistische Embleme, religiöse Vorstellungen über das Totem und damit verbundene Rituale, die besonders mit dem Glauben an einen Abstammungsverhältnis zu dem Totem zusammenhängen. Obwohl es schon damals sehr umstritten war, ob der Totemismus ein deutlich abgrenzbares eigenständiges Phänomen darstellt⁸⁰, zweifelte Durkheim nie daran, dass der Totemismus eine eigene soziale Institution ist. Als jeweilige Totemgruppen gelten Klane, die zugleich Verwandtschaftsgruppen sind, in denen das Inzesttabu gilt. Klane sind auch die Gruppen, die mit jeweils einem Totem in Beziehung stehen, die als Kultgemeinschaften auftreten und die Götter um Schutz, Jagdglück und gute Ernte bitten. Durkheim sah den Totemismus sogar als Voraussetzung für die Existenz der Klane an.

Für den Klan ist das Totem ein Symbol, mit dem seine Zusammengehörigkeit ausgedrückt wird: jedes Mitglied des betreffenden Klans besitzt ein besonderes Zeichen, ein Totem. Das kann ein Stein oder ein Stück Holz sein, auf dem der jeweilige 'Gott' des Clans abgebildet ist. Dieser 'Gott' ist jedoch keineswegs bloß eine abstrakte Idee. Er tritt vielmehr in Gestalt bestimmter Pflanzen oder Tiere auf. Jeder Clan verfügt im Totem gewissermaßen über ein Gruppenemblem. Allerdings sind auch strenge Verbote mit dem Totem verbunden. Klan-Mitglieder dürfen die Tiere von der Gattung ihres Totems nicht verspeisen, sie müssen an rituellen Festlichkeiten teilnehmen, sie dürfen nicht miteinander Geschlechtsverkehr haben. Diese Verbote werden sehr scharf kontrolliert, und Brüche werden streng geahndet.

⁷⁸ Einen späteren und kritischen Überblick bietet Edward E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt am Main 1968 (1965).

⁷⁹ Lucien Lévy Bruhl kam 1857 in Paris zur Welt. Nachdem er sich mit Geschichtsphilosophie beschäftigt hatte, wandte er sich unter dem Einfluss Durkheims ethnologischen Fragen zu. Er starb 1939 in Paris.

⁸⁰ Diese Vorstellungen wurden schon vor Durkheim kritisiert. So hatte Goldenweise 1910 bemerkt, dass keines dieser Merkmale exklusiv auf den Totemismus zutrefte.

In den mit der Klan-Gemeinschaft durchgeführten Kulturen wird deutlich, dass es noch etwas Höheres gibt, das der Verfügbarkeit der einzelnen entzogen ist - eben die Religion. In ihren Grundzügen besteht die Religion der australischen Ureinwohner zum einen aus *Glaubenssätzen* über das Heilige, die alle Klan-Mitglieder teilen. Andererseits legen *Riten* fest, wie Klan-Mitglieder mit dem Heiligen umzugehen haben.

„Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.“⁸¹

Riten und religiöse Überzeugungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich vom weltlichen Bereich des *Profanen* unterscheiden und sich auf einen Bereich des „Heiligen“ oder *Sakralen* beziehen. Demnach leben die australischen Ureinwohner in zwei fast völlig getrennten Bereichen: im profanen Alltag, in dem sie mit anderen arbeiten oder streiten, oder in den sakralen Zeiten der Festlichkeiten, die im Zeichen der Verehrung stehen. Dieser Unterschied erscheint Durkheim als zentral für die Religion: nicht der bis dahin als so bedeutsam angesehene Glaube an spirituelle Wesen galt ihm als Kennzeichen der Religion, sondern die rigide Abgrenzung des Bereichs des Sakralen gegen das Profane. Denn das sakrale Gefühl erfordert andere Handlungsregelungen, die Rituale, deren Kombination zu gemeinsamen Kulturen führt.

„Charakteristisch für das religiöse Phänomen ist aber, dass es immer eine zweiseitige Teilung des bekannten und erkennbaren Universums in zwei Arten voraussetzt, die alles Existierende umfasst, die sich aber gegenseitig radikal ausschließen. Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen.“⁸²

Wie tief die Unterscheidung von Sakralem und Profanem das menschliche Handeln prägt, hat der Durkheim-Schüler Robert Hertz an einem eindrücklichen Beispiel aufgezeigt.⁸³ Hertz bemerkt, dass die Rechtshändigkeit bis dato aus der Natur erklärt worden sei. Dasselbe gelte für den Unterschied zwischen Rechts- und Linkshändigkeit. Tatsächlich aber gibt es ja sozusagen ‘von Natur aus’ Linkshändigkeit bei etwa 2% der Menschen, und nur etwa 17% seien auf natürliche Weise rechtshändig. Wie kann, so fragt sich Hertz, die Rechtshändigkeit dennoch so dominant werden, dass die Linkshändigkeit als abweichend gilt und geradezu unterdrückt werden muss? In einem breiten historischen und anthropologischen Rundumblick liefert Hertz nun eine große Zahl von Beispielen für die ungleiche Symbolisierung der beiden Hände: bei den Maoris sei die rechte Hand die Gottes oder des Lebens, die Linke die des Bösen, des Lumpen; selbst Gesten werden noch von dieser Ungleichheit geleitet; nordamerikanische Indianer bedeuteten das Eigene mit der rechten, das andere mit der linken Hand. Dasselbe gilt für den Kult: dass man sich rechts herum an Gott wende, mit dem rechten Fuß voran heilige Orte betrete, die Gnade mit rechts empfangen, das Kreuz damit schlagen. Kurz und gut: die physiologisch graduelle Ungleichheit wird mittels religiöser Symbolik zu einem kategorialen Unterschied ausgebaut, in der das Linke mit dem Schmutzigen, Schlechten, Profanen und das Rechte mit dem Guten, Wünschenswerten und Heiligen verbunden wird. Auf diese Weise reicht die Logik des Sakralen und Profanen bis an unsere natürlichen Fähigkeiten.

Der Kern der Religion besteht also aus einem System aus Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die sich auf sakrale Gegenstände beziehen. Was aber ist ‘das Sakrale’? Durkheim ist keineswegs der Auffassung der aufklärerischen Religionskritik, dass es sich dabei um eine

⁸¹ Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main 1981, 67. Durkheim unterscheidet dabei ‘negative Riten’, die den Kontakt zwischen Heiligem und Profanem unterbinden, von positiven Riten, in denen dieser Kontakt hergestellt wird; daneben erkennt er eine Mischform aus diesen Formen, die insbesondere in Trauer Ritualen zum Ausdruck kommt.

⁸² Emile Durkheim, *Die elementaren Formen*, ebd., 67.

⁸³ Robert Hertz, *La prééminence de la main droite*. Etude sur la polarité religieuse, in: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris 1970, 84-109.

bloße Illusion handeln müsse. Denn die Wirklichkeit des Sakralen kann ja durchaus erfahren werden, wie Durkheim am Beispiel der „Efferveszenz“ (also kollektiver Aufwallungen) veranschaulicht. Besonders im kollektiven Ritual machen die australischen Aborigines Erfahrungen von etwas, das ihren Alltag übersteigt. Im Unterschied zum amerikanischen Religionspsychologen William James ist Durkheim jedoch der Meinung, dass die Existenz solcher religiöser Erfahrungen nicht als Beweis für die Existenz dessen angesehen werden darf, was erfahren wird, dass also religiöse Erfahrung nicht die Existenz von Göttern oder anderen Wesen beweisen könnten. Denn genau betrachtet stecken hinter diesen Erfahrungen nicht andere, übernatürliche Welten, sondern die religiösen Praktiken der Gemeinschaft. Als wichtigste Ursache der Efferveszenz sieht Durkheim nämlich das Kollektiv der Totemgruppe an. Die kultischen Praktiken scheinen eine Beziehung zum jeweiligen Gott herzustellen, doch binden sie das Individuum gleichzeitig an die Gesellschaft, dessen sinnbildlicher Ausdruck dieser Gott wird. Wie die religiöse Erfahrung in kollektiven Ritualen gründet, so zeichnen sich auch die religiösen Glaubensvorstellungen dadurch aus, dass sie das Individuum überschreitende kollektive Vorstellungen sind. Das verehrte Totem ist also im Grunde nichts anderes als der Klan selbst, der durch die sichtbare Form des Tieres oder der Pflanze personifiziert und repräsentiert wird. Das individuelle Totem und die Ahnen sind äußere Projektionen der Seele, die eine äußerliche, uns überlegene Kraft darstellen, die uns unsere Gesetze gibt, uns zuhelfe kommt und uns stützt. Die Verpflichtung auf die Glaubenssätze und die Durchführung der Riten bindet sie zu einer Gemeinschaft zusammen - und sie sind auch der Kern der Religion: Weil diese Aktivitäten in Wirklichkeit von der Gesellschaft kommen, ist diese die eigentliche Kraft des Religiösen. Die Wirklichkeit des Sakralen ist also nicht, wie etwa bei Weber, die Hinterwelt, an der sich religiös Handelnde sinnhaft orientieren. Die andere Wirklichkeit ist vielmehr die Gesellschaft selbst, die einen eigenen Wirklichkeitsbereich bildet, der das Individuum übersteigt. Dieses Transzendieren des Individuums verleiht der Gesellschaft den „religiösen“ Charakter, der in der jeweiligen gesellschaftlichen Form der Religion gleichsam verdichtet wird.

Diese das Individuum übersteigende religiöse Dimension der Gesellschaft hatte Durkheim schon in seiner „Definition der religiösen Phänomene“ von 1895 herausgestellt.⁸⁴ Denn religiöse Phänomene konnten nicht einfach als übernatürliche Wesen bezeichnet werden, da es Kulte ohne Götter gab. Hier weist er aber auf einen weiteren gesellschaftlichen Aspekt der Religion hin: Religion zeichnet sich durch Verpflichtungen, Regeln und Normen aus, die vom Kollektiv ausgehen und das Individuum an das Kollektiv binden. Der Bruch religiöser Tabus wird streng bestraft, und zwar vom Kollektiv. Religion - und das bedeutet bei Durkheim immer religiöse Vorstellungen und religiöse Praktiken - ist deswegen sozial, weil alles, was verpflichtend ist, einen sozialen Ursprung hat. Auf diese Weise tritt das Heilige als eine starke Kontrollinstanz in Erscheinung, und weil diese Kontrolle tatsächlich ja auch von den Klan-Mitgliedern ausgeführt wird, fand Durkheim den Schluss bestätigt, dass es nicht Gott sei, der Achtung gebiete, sondern die Gesellschaft: "Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist".⁸⁵

So spiegelt das demütige Verhältnis des Einzelnen zu seinem Totem getreulich das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft wider. *Die Gesellschaft ist das, was in der Religion verehrt wird.* Sie ist es, die in den Bereich religiöser Symbole, Verbote, Gefühle und Handlungen erhoben wird und dort ihren Ausdruck findet. Durch die Religion werden die Menschen zu einer moralischer Gemeinschaft, die Durkheim mit der Kirche gleichsetzt. (Auch Durkheim betont, dass dies nicht für die Magie gilt, die deswegen auch keine kirchenähnlichen Organisationen ausbilde.) Die 'Wahrheit' der Religion besteht also in der überpersönlichen Macht, die faktisch von der Gesellschaft ausgeübt wird. Das bedeutet jedoch nicht, dass Gott vergesellschaftet würde. Vielmehr wird man Durkheim eher gerecht, wenn man sagt: *die Religion ist ein metaphorisches Spiegelbild der Gesellschaft.*

⁸⁴ Eine deutsche Übersetzung findet sich in J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einleitung in die Religionssoziologie I. Reinbek bei Hamburg 1967, 120-141.

⁸⁵ Emile Durkheim, Die elementaren Formen, op. cit., 561.

2. Religion als ‘transzendenter Ort der Gruppenkräfte’

Obwohl Durkheim und Weber ihre Arbeiten gegenseitig kaum zur Kenntnis nahmen, ähnelt Durkheims These stark der Theorie des deutschen Philosophen und Soziologen Georg Simmel, der Max Weber sehr nahe stand.⁸⁶ Simmel, der sich auch mit den Entwicklungen in Frankreich intensiv beschäftigte, konzentrierte seine Betrachtungen zur Religion nicht nur auf abendländische Gottesvorstellungen; im Unterschied zu Durkheim vertritt er auch die grundsätzliche Auffassung, dass Religion eine Gottesvorstellung beinhalten müsse. Trotz dieses Unterschiedes kommt aber auch er zu dem Schluss, dass dieser Gott dann als Formel für die „transzendenten Orte der Gruppenkräfte“ diene. Denn zwischen dem Verhalten des Individuums zu Gott und seinem Verhältnis zur Gesellschaft existieren deutliche Parallelen: ähnlich wie sich das brave Kind von der Familie abhängig und geschützt weiß, so auch der fromme Gläubige von seinem Gott. Und wie das Individuum nichts ohne die Gesellschaft ist, so ist auch der Gläubige nichts ohne Gott. Gott ist gewissermaßen die am vollendetsten ausgestaltete Form dessen im Jenseits, was im Diesseits bruchstückhaft die Gesellschaft ist. Weil die Gesellschaft im Kleide der Religion sich in ihrer vollendetsten Gestalt zeigt, können auch soziale Konflikte geschlichtet werden. Denn während die Individuen im Diesseits um Güter konkurrieren müssen, kann der Gläubige das Heil erringen, ohne es anderen entziehen zu müssen.

Während Durkheim danach fragte, welche sozialen Funktionen die Religion für die Gesellschaft erfüllt, stellte Simmel in den Mittelpunkt, welchen Beitrag die Religion für das Individuum leistet. Individuum und Gesellschaft stehen sich bei Simmel also nicht als zwei unterschiedliche Größen gegenüber; vielmehr betont er das Verhältnis zwischen beiden Größen, das aus der Wechselwirkung der Individuen erwachse. Demzufolge siedelt er die Religion nicht erst auf der Ebene der Gesellschaft an. Vielmehr erfüllt die Religion bestimmte Bedürfnisse des Individuums: sie stillt den Wunsch nach Ergänzung des unvollkommenen Lebens, nach der Versöhnung der Gegensätze zwischen den Menschen, nach einem Orientierungspunkt im wechselhaften Lauf des Lebens, nach Gerechtigkeit, Glück und Heil. Religion hat damit eine individuelle Wurzel in psychologischen Tatbeständen, in ‘religiösen Trieben’. Zwar zählen die „religiösen Triebe“ - im Unterschied zu den lebensdienlichen Bedürfnissen des praktischen Alltags - zu den feineren Bedürfnissen des Menschen. Allerdings scheut Simmel davor zurück, solche individuellen religiösen Wünsche wie die Sehnsucht nach Glück schon mit der Religion gleichzusetzen. Er nennt sie deshalb auch zuweilen „religiös“ oder „*religiod*“.⁸⁷ Um dies zu veranschaulichen, lassen wir Simmel in seinen eigenen, für heutige Ohren etwas ungewohnten Worten sprechen:

„Alle Religiosität enthält eine eigenartige Mischung von selbstloser Hingabe und eudämonistischem Begehren⁸⁸, von Demuth und Erhebung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und unsinnlicher Abstraktion; damit entsteht ein bestimmter Spannungsgrad des Gefühles, eine spezifische Innigkeit und Festigkeit des inneren Verhältnisses, eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die es doch zugleich als etwas Innerliches und Persönliches empfindet“.⁸⁹

Das Religioide bzw. Religiöse bildet nicht nur die individuelle Grundlage der Religion, es kann sich auch in anderen Kulturformen äußern, wie Kunst oder Wissenschaft. Zur Religion wird sie erst, wenn sie eine bestimmte Form annimmt. Diese Form gewinnt sie in der

⁸⁶ Georg Simmel wurde 1858 in Berlin geboren. 1885 wurde er Privatdozent für Philosophie. Diskriminierungen aufgrund seiner jüdischen Herkunft führten dazu, dass er erst 1915, acht Jahre vor seinem Tod, eine Professur (in Strassburg) erhielt.

⁸⁷ Georg Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin 1989, 126.

⁸⁸ Eudämonismus bezieht sich auf die Einstellung, die im Glück des Einzelnen oder der Gemeinschaft die Sinnerfüllung des menschlichen Seins sieht.

⁸⁹ Georg Simmel, *Zur Soziologie der Religion*, in: *Gesammelte Schriften*, op. cit., 38.

Wechselwirkung zwischen Menschen, in denen sich Muster ausbilden, die Ziel und Mittel der Bedürfnisbefriedigung lenken.

„*Religiosität* ist die Befindlichkeit einer Person, die Offenheit einer Seele, die Erlebnisbereitschaft als Voraussetzung für die Begegnung mit dem Mysterium, *Religion* ist die Kulturform, die - wie Kunst oder Wissenschaft - aus dem kontinuierlichen Zusammenwirken vieler Personen objektiviert wird.“⁹⁰

Solche Muster können allgemein Institutionen sein. Im Falle der Religion sind es die objektiv-religiösen Gebilde der Kirche und die Dogmatik als verfestigte Lehre.

Zwar wurzelt auch bei Simmel die Religion im sozialen Leben, doch geht sie darüber noch hinaus und zielt auf die Wirklichkeit als Ganzes: „Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es fließt und in das es fließt, dem es sich hingibt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet“.⁹¹ Aus der Diskrepanz zwischen den Institutionen der Religion und dieser aufs Ganze zielenden reinen Form, die in der individuellen Religiosität angelegt ist, ergibt sich dann auch die Dynamik der religiösen Entwicklung: Wenn die sichtbaren Formen der Religion erstarren, sucht sich die individuelle Religiosität neue Formen.

3. Funktion und Wandel der Religion

Auch Durkheim hat sich mit der religiösen Entwicklung beschäftigt. Dabei geht er allerdings davon aus, dass sich aus der Analyse der elementaren Formen der Religion grundlegende Funktionen ableiten lassen, die jede Form der Religion erfüllen muss.

Die Religion erfüllt zunächst die Funktion der *Vergesellschaftung*, indem sie das Individuum zum Teil eines Kollektivs macht. Durch seine religiösen Glaubensüberzeugungen und Handlungen kann sich das Individuum als Teil des verpflichtenden Ganzen der jeweiligen Gemeinschaft verstehen, denn „die rein religiösen Überzeugungen sind immer einer bestimmten Gemeinschaft gemeinsam, die bekennt, ihnen anzuhängen und die dazugehörigen gemeinsamen Riten zu praktizieren“.⁹² Auf diese Weise begründet Religion die Gesellschaftlichkeit des Individuums. Diese allgemeine anthropologische Funktion zerfällt in mehrere Teilfunktionen. Religion erfüllt vor allen Dingen eine *Integrationsfunktion*: sie gliedert die einzelnen Individuen in das Kollektiv ein und regelt ihre Zugehörigkeit zu den Teilen innerhalb des Kollektivs. Aufgrund ihres Verpflichtungscharakters erfüllt sie auch eine *normative Funktion*: sie stellt Normen und Werte bereit, die den Individuen einer Gesellschaft gemeinsam sind. Die Verletzung dieser Normen und Werte wird von der Gesellschaft bestraft.

Und schließlich erfüllt die Religion auch eine *psychologisch-kognitive Funktion*: sie strukturiert das Denken des Einzelnen und leitet seine Gefühle und Empfindungen.⁹³ Das Denken und Fühlen des Individuums hat also letztlich einen sozialen Ursprung, den Durkheim auch als „Kollektivbewusstsein“ bezeichnet. Eine wesentliche Rolle spielen dabei die *religiösen Repräsentationen der Gesellschaft*. Die erwähnte metaphorische Spiegelung der Gesellschaft wird durch religiöse Repräsentationen auf dreierlei Weise geleistet. Zum einen erlauben sie die kognitive, geistige Erfassung der Gesellschaft und der soziale Beziehungen in ihr. Weil sich religiöse Vorstellungen auf soziale Gruppen, ihre Werte und Normen beziehen, stellen sie ein Mittel zum Verständnis gesellschaftlicher Abläufe dar. Zeremonien, Totems oder Rituale stehen gewissermaßen für die Klane und andere gesellschaftliche Gruppen. Zum zweiten wird die Gesellschaft in dem Sinne repräsentiert, als

⁹⁰ H. J. Helle, Einleitung, in: Georg Simmel, Gesammelte Schriften, op. cit., 34.

⁹¹ Ebd. 125.

⁹² Emile Durkheim, Die elementaren Formen, op. cit., 70.

⁹³ Die Bedeutung dieser Funktion wird schon daraus ersichtlich, dass Durkheim sein Buch ursprünglich „Die elementaren Formen des Denkens und der religiöse Praxis“ („Les formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse“) nennen wollte.

Zeichen für sie gesetzt werden, als sie symbolisiert und ritualisiert wird. So ist der Kult etwa ein Zeichensystem, durch das der Glaube nach außen übersetzt wird und zugleich eine Sammlung der Mittel, durch die die kultische Gruppe sich immer wieder bestätigt. Und schließlich kann man sagen, dass Religion der Gesellschaft einen Ausdruck verleiht, ihr also erlaubt, sich gleichsam für sich selbst zu inszenieren. So dienen etwa kommemorativ Riten dazu, die gemeinsame Vergangenheit in die Erinnerung der einzelnen Person zu bringen.

Die Repräsentationen der Gesellschaft durch die Religion stehen in einer engen Beziehung zur sozialen Struktur einer Gesellschaft. Durkheim spricht in diesem Zusammenhang von einer *sozialen Morphologie*. Was er darunter versteht, kann an der Struktur der von ihm untersuchten Klane veranschaulicht werden: Die Klane sind nämlich jeweils Teil eines Stammes, der sich in zwei Hälften, die sogenannten „Phratrien“, teilt. Jede Phratrie umfasst mehrere Klane, also Totemgruppen. Daneben ist jede Phratrie zusätzlich in zwei ‚Heiratsklassen‘ eingeteilt: Die Mitglieder jeder Klasse können jeweils nur Mitglieder einer bestimmten Klasse aus einer anderen Phratrie heiraten. Diese Organisationsstruktur nun kommt auch in den kognitiven Kategorien zum Ausdruck: Die Zweiteilung in Phratrien nämlich wird auf die Natur ausgeweitet: Sonne, Mond und Sterne gehören einer der beiden Phratrien an, auch andere Gestirne, Tiere und Pflanzen werden nach diesem Muster klassifiziert. Selbst die Himmelsrichtungen werden nach der Verteilung der Phratrien und Klane im Dorf gegliedert. Auch die Repräsentationen des Sakralen sind auf diese Weise an die soziale Struktur gebunden. Die Vorstellung eines gemeinsamen Gottes setzt voraus, dass über die Klane hinaus eine gemeinsame Einheit des Stammes besteht, und die Vorstellung eines universalen Gottes ist das Ergebnis der Interaktion zwischen verschiedenen Stämmen.

Je komplexer aber die soziale Struktur einer Gesellschaft ist, um so verwickelter wird auch der Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft. Vor allem in hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaften, deren Elemente nicht mehr aus gleichartigen Gliedern (Klanen, Phratrien, Stämmen) bestehen, sondern aus verschiedenen, einander funktional ergänzenden Elementen aufgebaut ist⁹⁴, schwindet die Anzahl gemeinsamer Vorstellungen, gemeinsamer Werte und gemeinsamer Rituale. Die Mitglieder der Gesellschaft sind durch die Arbeitsteilung zwar voneinander abhängig, sie teilen aber immer weniger kollektive Vorstellungen, ihr Kollektivbewusstsein nimmt ab. Bedeutet das aber auch eine Abnahme an Religiosität?

Zur Beantwortung dieser Frage greift Durkheim wieder auf ein Argument der „elementaren Religion“ zurück: Soll eine Gesellschaft bestehen bleiben, müssen die elementaren Funktionen der Religion erfüllt werden. Die Religion kann also ebenso wie die Gesellschaft ihre Form wechseln, doch müssen die Grundelemente des Religiösen in jeder Gesellschaft erhalten bleiben. Jede Gesellschaft muss die kollektiven Gefühle und die Ideen bestätigen, die ihre Einheit ausmachen. Wenn also Zeremonien und Rituale ihren ausdrücklich religiösen Charakter verlieren, dann können seiner Auffassung nach auch politische Lehren und Zeremonien an ihre Stelle treten und die Funktionen der Religion erfüllen: also Ideen zu repräsentieren, die eine moralische Basis für die Einheit der Gesellschaft bilden, die Individuen zu integrieren und ihnen eine gemeinsame Moral zu geben.

Hat er damit schon die Bedeutung von nicht eindeutig als Religion bestimmbarer, dennoch aber ‚religiöser‘ Rituale und Vorstellungen (auf die wir später noch zu sprechen kommen) vorweggenommen, so ist auch eine weitere Beobachtung Durkheims immer noch sehr aktuell. Die Entwicklung der modernen Gesellschaft führt in seinen Augen in die Richtung eines extremen Individualismus. Durch den „Kult des Individuums“, der Betonung der Autonomie der Vernunft und der Gedankenfreiheit werde das Individuum gleichsam zum Gegenstand religiöser Verehrung. Zugleich würden die Inhalte der Religion immer mehr Einflüssen der Wissenschaften ausgesetzt, so dass in zunehmendem Maße die Wissenschaft die Rolle des religiösen Wissens übernehme.

⁹⁴ Den Zusammenhang einfacher, auf einander ähnlichen Elementen aufbauender Gesellschaften nennt Durkheim auch mechanisch, während er im Falle funktional miteinander und ineinander verschachtelter und aufeinander angewiesener Gesellschaften von organischer Solidarität spricht.

4. Von Durkheim zur Anthropologie der Religion

Wie schon erwähnt, wurde Durkheims These scharf kritisiert. So zeigte es sich etwa, dass der Klan keineswegs die entscheidende soziale Gruppenform war. Zudem erwies sich der von Durkheim hauptsächlich untersuchte zentralaustralische Totemismus als selbst für Australien untypischer Fall; darüber hinaus vernachlässigte Durkheim die Rolle religiöser Organisationen, Führer und Funktionäre. Trotz vieler Detailkritiken fand Durkheims allgemeiner Ansatz jedoch auch einen breiten Zuspruch. Vor allem seine Vorstellung eines *metaphorischen Parallelismus* von Gesellschaft und Religion, der oben an verschiedenen Stellen angedeutet wurde, hatte einen bedeutenden Einfluss.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 8))

Dieser Einfluss beschränkt sich keineswegs auf die Soziologie, sondern erstreckt sich auch auf andere Disziplinen. Aufgrund seiner ethnologischen Ausrichtung ist dabei vor allem seine Wirkung innerhalb der Anthropologie bzw. Ethnologie der Religion von Bedeutung, also der Disziplin, der er sich durch die Auswahl des ethnologischen Materials bedient hat.⁹⁵

Eine Bestätigung erhielt Durkheims These schon durch Arnold *van Gennep*, den deutsch-französischen Anthropologen, der die Struktur der „rites de passage“ herausgestellt hatte.⁹⁶ Obwohl Van Gennep eine harsche Kritik an Durkheims Fassung des Totemismus äußerte⁹⁷, die seine Arbeiten völlig ignoriert hatte, sind auch die von ihm beschriebenen *Passageriten* durch den Dualismus von Sakralem und Profanem gekennzeichnet. In seiner Untersuchung bemerkte Van Gennep, dass die unterschiedlichsten Rituale demselben Muster folgten, das am ausgeprägtesten in Initiationsritualen auftritt. Diesem Muster zufolge werden die Initianten zunächst vom Alltag abgesondert. Durch eine Reihe von Ritualen werden sie gewissermaßen in einen abgesonderten, sakralen Raum geführt, in dem auch besondere sakrale Zeiten gelten. Danach werden sie schließlich mit einem veränderten sozialen Status in den Alltag zurück entlassen, so dass man sie als symbolisch wiedergeboren bezeichnen kann. Passageriten sind also durch drei Phasen gekennzeichnet: Die erste Phase der Trennung umfasst solche Riten, die die Ablösung des Individuums oder der Gruppe von einem bisherigen Status oder einer bisherigen Position symbolisieren. Während der Übergangsphase befindet sich das rituelle Subjekt in einer zweideutigen Stellung; es befindet sich in einem Zustand, der kaum mehr Merkmale des vorherigen, aber auch noch keine des zukünftigen Zustandes aufweist. In der dritten Phase schließlich wird es wieder in die Gemeinschaft eingegliedert und muss sich nun der neuen Position oder dem neuen Status gemäß verhalten.

Auch der polnische, später in England lehrende Feldforscher Bronislaw *Malinowski* zählte zu den frühen Gegnern Durkheims.⁹⁸ So kritisierte er Durkheim und seine Schule schon im Jahre 1925 in folgenden Punkten:

„Erstens, in primitiven Gesellschaften entsteht Religion zu einem großen Teil aus rein individuellen Quellen. Zweitens, Gesellschaft als einer Menge ist es keineswegs immer gegeben, religiösen Glauben oder

⁹⁵ Die im deutschsprachigen Raum als Religionsethnologie bezeichnete Disziplin wird im angelsächsischen Raum unter dem Titel der Religionsanthropologie geführt.

⁹⁶ A. van Gennep, *Les rites de passage*. Paris 1909. Arnold van Gennep kam 1873 in Ludwigsburg zur Welt; er war Professor in Neuchâtel (Schweiz) und leitete die „Revue d'ethnographie et de sociologie“. Er starb 1957 bei Paris.

⁹⁷ A. van Gennep, *L'État actuel du problème totémique*. Paris 1920, 40ff.

⁹⁸ Bronislaw Malinowski kam 1884 in Krakau in Polen zur Welt. Er studierte dort Mathematik und Naturwissenschaften, wurde aber gleichzeitig von Wundts „Völkerpsychologie“ beeinflusst. Nach seiner Übersiedlung nach England betrieb er u.a. Feldforschung in Neuguinea und Nordwestmelanesien. 1927 wurde er Professor für Sozialanthropologie an der London School of Economics and Political Science. Seine letzten Lebensjahre bis zu seinem Tode im Jahr 1942 verbrachte er in den USA.

auch religiöse Geisteshaltung hervorzubringen, während kollektive Gefühlsausbrüche sehr oft rein weltlicher Natur sind. Drittens, die Tradition, die Gesamtheit bestimmter Regeln und kultureller Leistungen, umfasst - und dies besonders stark in primitiven Gesellschaften - das Profane und das Sakrale.“

Und schließlich seien die religiösen Gefühle keineswegs notwendig an das Kollektiv gebunden; vielmehr werden viele religiöse Erfahrungen nur in Einsamkeit gemacht. Aus all diesen Gründen sei die Annahme, die Religion entspräche der ‘kollektiven Seele’, „tatsächlich ohne jede Grundlage und widerspricht den gültigen Methoden der Soziologie.“⁹⁹

Doch trotz dieser Kritik war auch Malinowski nicht der Meinung, Durkheims Erkenntnisse seien ad acta zu legen. Allerdings dürften seines Erachtens nun nicht mehr die Entstehungsgeschichte der Religion im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern allein ihre Funktion für das Zusammenleben der Menschen. Weil Malinowski damit den endgültigen Bruch mit dem Evolutionsgedanken vollzog, kann er auch als der Urheber der *funktionalistischen Betrachtungsweise* angesehen werden, die danach fragt, welche sozialen und psychologischen Probleme durch religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen gelöst werden.

Malinowski, der vor allem für seine langjährige Feldforschung bei den Trobriand-Insulanern auf Melanesien bekannt geworden ist, blickt also nicht ausschließlich auf den sakralen Bereich, sondern betrachtet eher die Folgen des Sakralen - und zwar von Magie und Religion - im profanen Bereich. Magie und Religion erfüllen seiner Ansicht nach bestimmte Bedürfnisse der Menschen. „Sowohl Magie wie Religion entstehen und sind wirksam in Situationen emotionaler Spannung. Lebenskrisen, Rückschläge bei wichtigen Vorhaben, Tod und Einführung in die Stammesmysterien, unglücklicher Liebe und ungestilltem Haß“.¹⁰⁰ Magische Praktiken treten in jenen kritischen Momenten auf, in denen das tradierte Wissen, die Erfahrungen und der Verstand den Menschen nicht mehr weiterhelfen können. Weil die Menschen nicht mehr wissen, wie sie das Problem lösen können, reagieren sie mit Angst und Unsicherheit. Die Magie nun erlaubt es ihnen, die daraus resultierende Spannung und Frustration „be-handeln“ zu können. Gesetzt, eine menschliche Gruppe leidet unter Wassermangel, verfügt aber nicht über das geologische Wissen, um Quellen und Wasserstellen finden zu können. Für diesen Fall könnte eine magische Praxis wie etwa das Wünschelrutengehen nach „Wasseradern“ dieses Problem lösen helfen. Diese Lösung wäre zwar nicht so effektiv wie eine wissenschaftlich-technische, doch erlaubte sie es den Menschen wenigstens, das Problem zu be-handeln - ohne dass sie jedoch deswegen erfolgreich sein müsste. (Deswegen entstehen Technik und Wissenschaft aus der Magie, wenn die Behandlung einen systematischen und empirisch kontrollierten Charakter annimmt.)

Während die Magie von Spezialisten, den Zauberern, ausgeübt wird, ist die Religion Sache jedes Stammesmitglieds. Auch sie ist keine Produkt von Illusionen, Spekulationen, Missverständnissen oder Reflexionen, sie entsteht vielmehr aus den wirklichen Tragödien des menschlichen Lebens. Die Quelle religiöser Glaubensvorstellungen besteht in der Tatsache des Todes und den schweren Lebenskrisen. Während die Magie ausdrücklich praktische Zwecke verfolgt, liegt der Zweck des religiösen Zeremoniells alleine im Vollzug der Riten. Sie tragen damit dazu bei, die psychologischen Begleiterscheinungen dieser Krisen und Schicksalsschläge aufzufangen und in gesellschaftlich regulierte und geformte Bahnen zu lenken. Indem sie diese kritischen Momente des individuellen Lebens öffentlich machen, tragen sie schließlich dazu bei, das Individuum stärker in die Gemeinschaft zu integrieren.

Deswegen ist die Bewältigung spannungsgeladene Krisensituationen des Individuums oftmals an die Gesellschaft gebunden: „Da die Religion sich auf lebensnotwendige Handlungen konzentriert und da diese alle das öffentliche Interesse kooperativer Gruppen“¹⁰¹ verlangen, muss jede religiöse Zeremonie öffentlich sein und von Gruppen ausgeführt werden. Die sozialen Funktionen der (primitiven) Religion bestehen für Malinowski einmal

⁹⁹ Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Frankfurt am Main 1983, 44.

¹⁰⁰ Malinowski, ebd., 71.

¹⁰¹ Malinowski, ebd., 50.

darin, im Kollektiv die Erhabenheit sakraler Dinge und übernatürlicher Wesen zu erzeugen. Erst die Gemeinschaft verleiht der Religion eine besondere Atmosphäre. Zum zweiten ist die öffentliche Darstellung des religiösen Dogmas für die „Aufrechterhaltung der Moral in primitiven Gesellschaften unentbehrlich“.¹⁰² Religion stellt das Fundament der gemeinsamen Normenorientierung dar, auf dem eine Schlichtung und Entscheidung möglich wird. Und drittens ermöglicht die Religion die Übermittlung und Bewahrung der sakralen Tradition. Und auch dazu ist die Öffentlichkeit oder kollektive Durchführung nötig, denn sie zeigt nicht nur, was als unveränderlich akzeptiert wird, sondern sichert damit auch ihre eigene Tradition, die (für sie wichtigen) Gebote und Rituale ihrer Vorläufer.

Wer die Liste dieser Funktionen aufmerksam liest, kann kaum übersehen, dass Durkheim einen großen Einfluss auf Malinowski hatte. Dieser Einfluss hält auch in der weiteren Entwicklung der Religionsanthropologie an, die jedoch ein eigenes Forschungsfeld bildet.¹⁰³ Weil Malinowski und andere Religionsanthropologen sich selbst auch in der Tradition der Religionssoziologie verorteten, sollen wenigstens drei Beispiele aus den Sprachbereichen entnommen werden, die seither die wichtigsten Beiträge zur Religionsanthropologie lieferten: dem französischen, englischen und amerikanischen Sprachraum.

Schon der Titel eines seiner Hauptwerke („Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“¹⁰⁴) zeigt die Nähe der Arbeiten des französischen Anthropologen Claude Lévi-Strauss.¹⁰⁵ Der Kern seines „strukturalistischen Ansatzes“ besteht darin, kulturelle Phänomene, wie Verwandtschaft, Mythen und Totemismus analog zur Sprachstruktur zu behandeln. So galt ihm der Totemismus als eine Sprache, die es einer Kultur erlaubte, ihre soziale Struktur und die Beziehungen der Gruppen zu erfassen. Er geht davon aus, dass die Menschen auf der ganzen Welt mit den Widersprüchen ihres Lebens zu kämpfen haben: mit dem Tod, mit der Ambivalenz des menschlichen Charakters, mit der Trennung von Geist und Körper, mit der Frage, woher der Mensch kommt. Es sind vor allem die *Mythen*, mit denen diese Probleme behandelt werden. Mythen sind Erzählungen über die Entstehung der Welt, darüber, wie sie so wurde, wie sie ist, und über die außergewöhnlichen Ereignisse vor der natürlichen Welt. Ein Beispiel dafür ist etwa der Ursprungsmythos der Trobriand-Insulaner. Die Mitglieder jedes Unterklans der Trobriand-Insulaner kennen, betonen und erzählen die Geschichte desjenigen Klanteiles, den ihre Ahnen begründeten: ihre weibliche Ahnin und ihr Bruder. Beide kamen aus der Unterwelt, in der die Menschen lebten, bevor sie auf die Erde kamen. Die Ahnengeschwister brachten heilige Gegenstände und heiliges Wissen aus der Unterwelt mit sowie magische Praktiken, die dazu beitragen, eine Gruppe von der anderen zu unterscheiden. Um diesen Mythos zu verstehen, muss man wissen, dass Bruder und Schwester auftreten, weil sie wesentliche Träger des Subklans sind. Der Ehemann dagegen spielt im Subklan eine untergeordnete Rolle. Die Ahnen lebten in getrennten Häusern, weil die Beziehung zwischen den Geschwistern mit rigiden Tabus belegt ist. Und dieser Mythos wird deswegen erzählt, weil er die Anrechte des Unterklans auf ein gewisses Gebiet rechtfertigt und die magischen Praktiken und Rituale aufführt, die ihn zu einer soziologisch und rituell einzigartigen Gemeinschaft machen. Der Mythos ist also nicht bloß ein Eigentum des Unterklans, er stiftet seine Identität.

Schon in einem ihrer ersten Werke knüpfte die englische Sozialanthropologin Mary Douglas¹⁰⁶ an Durkheims Vorstellungen des Sakralen und Profanen sowie des Rituals an. In

¹⁰² Malinowski, ebd., 51.

¹⁰³ Die Entwicklung im englischsprachigen Raum bis in die sechziger Jahre findet sich in aller Kürze widerspiegelt in: Lessa, W. A. und Vogt, E. Z., Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. New York 1965.

¹⁰⁴ Claude Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main 1981.

¹⁰⁵ Claude Lévi-Strauss wurde 1908 in Brüssel geboren. Er studierte Recht und Philosophie. 1935 bis 1938 war er Professor an der Universität von São Paulo, Brasilien. 1941 bis 1945 verbrachte er an der New School for Social Research in New York. Seit 1959 nimmt er den Lehrstuhl für soziale Anthropologie am Collège de France in Paris ein.

¹⁰⁶ Mary Douglas, 1921 geboren, studierte Anthropologie in Oxford. Ihre Feldforschung führte sie vor allem in verschiedene Gebiete Afrikas. Seit 1951 lehrte sie am University College in Oxford, wo sie seit 1970

ihren Augen dienen Reinheitvorstellungen und -praktiken dazu, die Strukturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sichern. Die Symbole der Reinheit und Unreinheit, vor allem wenn sie mit Kategorien sozialer Gruppen (wie etwa die 'unreinen Kasten' im indischen Kastensystem) verbunden sind, werden mit dem Sakralen und Profanen verknüpft und helfen damit, soziale Hierarchien zu festigen.

Dies kann etwa für den Fall der melanesischen Kwaio illustriert werden. Die Ahnen der Kwaio, die *adalo*, bewegen sich in einem weitgehend sakralen Raum. Mit ihnen zu kommunizieren, ist gefährlich und deswegen eine Sache der Männer. Alle mit den Ahnen jeweils verwandten Männer nehmen an besonderen Reinigungsriten teil, und erwachsene Männer (d.h. solche, die ein Initiationsritual hinter sich haben) nehmen an der Speisung heiliger Schweine teil. Frauen sind von all diesen Ereignissen ausgeschlossen, denn die Körper der Frauen gelten als potentiell verschmutzend. Als verschmutzend betrachten sie nicht nur ihren Urin und ihre Fäkalien, sondern vor allem ihre Menstruation und die Geburt. So gilt der Bruch der Reinheitstabus durch Frauen als der Grund für die meisten Krankheiten, für Tod und Unglück. Das wichtigste Anliegen der Kwaio-Rituale gilt der Aufrechterhaltung der eindeutigen Grenzen zwischen dem alltäglichen, mundanen Bereich des Gartenbaus, Essens, Redens und Schlafens und den heiligen Bereichen.¹⁰⁷ Deswegen müssen Frauen und Männer auch aus unterschiedlichen Töpfen essen, aus verschiedenen Gefäßen trinken usw. Dieses symbolische Modell findet sich auch in der Siedlungsstruktur wieder. Am oberen Ende der Lichtung ist das Männerhaus, in dem die Männer essen und schlafen. Es ist heilig und darf deswegen von Frauen nicht betreten werden. Am unteren Ende befindet sich die Menstruationshütte, die als verschmutzt gilt und von Männern nicht betreten werden darf. In der Mitte sehen wir die Wohnhäuser. Doch selbst in jedem einzelnen Haus ist die obere Hälfte den Männern vorbehalten. In der Mitte des Dorfes scheint eine künstliche Linie zu verlaufen, die von den Frauen und Männern kaum überschritten wird. Analog zur Struktur von Sakralem und Profanem dienen die Reinlichkeitsvorstellungen und -praktiken dazu, Männer und Frauen nach dem Verhältnis des Sauberen und als Gegensätze zu definieren und dadurch die Vormacht der Männer zu begründen und zu festigen.

Einen bedeutenden Einfluss auf die gegenwärtige Anthropologie hat schließlich auch der Ansatz des amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz¹⁰⁸, der sich mit verschiedenen Religionen auseinandergesetzt hat.¹⁰⁹ Geertz versteht Religion zunächst als ein „kulturelles System“. Mit diesem Begriff lehnt er sich an ein Verständnis der Kultur an, das diese durch historische übermittelte Deutungsmuster definiert, die in Symbolen ausgedrückt werden. Kultur bildet also ein System hergebrachter Vorstellungen, die in Symbolen verkörpert werden und durch die Menschen ihr Wissen über und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, aufrechterhalten und weiterentwickeln. Religion nun ist ein kulturelles System, und zwar ein ganz besonderes. Geertz versucht diese Besonderheit mit seiner berühmten Definition einzufangen: Religion ist

„(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“¹¹⁰

Professorin für Sozialanthropologie ist. Zu ihren Veröffentlichungen zählt z.B. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt am Main 1986.

¹⁰⁷ Analog zum Dualismus von Sakralem und Profanem haben wir es also mit oppositionellen Kategorien zu tun: Männlich : Weiblich :: heilig : verschmutzt :: unten: oben.

¹⁰⁸ Clifford James Geertz kam 1926 in San Francisco zur Welt. Er studierte Kulturanthropologie unter anderem in Harvard, wurde 1960 Professor für Anthropologie in Chicago, von wo aus er 1970 nach Princeton überwechselte.

¹⁰⁹ Clifford Geertz, *Religion as a cultural system*, in: Michael Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock 1969, 1-46; deutsch in: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1987, 44-95.

¹¹⁰ Clifford Geertz, ebd. (1987), 48.

Symbole sind für Geertz aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen gepresste Objekte, Akte, Ereignisse, Qualitäten oder Beziehungen, die als Träger für eine Vorstellung dienen, die als die Bedeutung des Symbols angesehen werden kann. Symbole drücken nicht nur eine Bedeutung aus, sie prägen sie auch. Sie unterscheiden sich deswegen von anderen Zeichenarten dadurch, dass sie nicht nur „models for“ sind, also hinweisende Zeichen, sondern auch „models of“, also sozusagen abstrakte Pläne zur Gestaltung konkreter Formen. Indem Symbole und Symbolsysteme anhaltende Stimmungen und Motivationen in den Menschen erzeugen, sind sie sowohl mit Handlungsorientierungen wie mit Gefühlszuständen verbunden. Symbolsysteme beziehen sich jedoch nicht auf kurzfristige Handlungen (z.B. Gewicht abnehmen) oder Gefühle (Ärger), sondern auf Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung, wie etwa das Nirwana. Zwar sind Verwunderung, Schmerz und moralische Paradoxa die Ursache, die Menschen zum Glauben an Götter, Teufel, Geister u.a. treiben. Sie sind aber nicht die Grundlage, auf der dieser Glaube beruht, sondern ihr wichtigstes Anwendungsfeld. Die „Wirklichkeit“ des religiösen Symbolsystems geht auf eine „*religiöse Perspektive*“ zurück, die durch die Symbole vermittelt wird. Damit bezeichnet Geertz ein bestimmtes Ethos, das aus den Stimmungen und Motivationen entsteht, und eine bestimmte Weltansicht, die in den Symbolen ausgedrückt wird. In der Folge erscheint die symbolische Welt der Religion als ebenso wirklich wie die des Alltags oder die der Naturwissenschaft. Geertz hält damit an einer funktionalistischen Interpretation der Religion fest, betont aber die Bedeutung religiöser Symbole für kulturelle Vorstellungen der Welt und des Platzes der Menschen in ihr. Seine Grundannahme ist also, dass jede Religion Vorstellungen dessen enthält, was die Wirklichkeit ist, worum es in ihr geht, was sie bedeutet und wie man in ihr handelt. Durch ihre Symbole bestreitet die Religion, dass Unverständnis, Leiden und das Böse wesentliche Merkmale der Welt sind, und verbindet Handlungsorientierungen und Weltansicht zu einem Ethos, das es erlaubt, Verwunderung, Angst und moralische Widersprüche zu bewältigen.

Von der Soziologie der Kirchen zur Zivilreligion

V. Die soziologische Erforschung der Kirchlichkeit

„Lutherisch/ Pöpstisch vnd Calvinisch/ diese Glauben alle drey
Sind verhanden; doch ist zweiffel/ wo das Christenthum dann sey“ (Friedrich von Logau).

Im Anschluss an die Erläuterung der ‘großen Theorien’ Webers, Durkheims oder Simmels mag es wie ein Stilbruch anmuten, sich den vorwiegend empirisch orientierten Untersuchungen dessen zuzuwenden, was als *Kirchlichkeit*, also als kirchlich verfasste Religiosität, bezeichnet wird. Tatsächlich aber folgte auf die klassische Phase der Religionssoziologie, die Religion und das religiöse Handeln als einen Kern der Gesellschaft behandelte, eine Phase, die sich auf eine stark empirisch orientierte Weise mit dem vorwiegend zeitgenössischen Zustand religiöser Gemeinschaften befasste. Dass diese Forschungslinie als *Kirchensoziologie* bezeichnet wird, hat seinen Grund in der ausgeprägten Orientierung der Forschung an der kirchlich verfassten Religiosität. Die Kirchensoziologie richtet ihr Augenmerk auf die kirchliche Praxis und fragt danach, wie sich die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft auf die soziale Struktur und die Einstellungen der Mitgliedsgruppen auswirkt. Diese Fragestellung ist eng an die Probleme gebunden, vor die sich die großen Religionsgemeinschaften gestellt sahen und noch immer sehen, beispielsweise die abnehmende Bedeutung kirchlicher Religiosität und den abnehmenden Einfluss der Religion auf die gesellschaftliche Entwicklung. Es verwundert deswegen auch nicht, dass die kirchensoziologische Forschung eng an diese eher pragmatischen Probleme der Kirchen angebunden ist und zu einem guten Teil von kirchlichen Einrichtungen finanziert wird. In diesem Kapitel werden wir uns zunächst mit der Entstehung der Kirchensoziologie beschäftigen, um uns dann einigen wichtigen Ergebnissen der gegenwärtigen Forschung der Kirchlichkeit zuzuwenden. Abschließend soll kurz die Methode der Kirchensoziologie und ihre Kritik skizziert werden.

1. Zur Entwicklung der Kirchensoziologie

Die Kirchensoziologie, die sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts durchzusetzen begann, entstand nicht aus dem Nichts. Aufbauend auf den kameralistischen Zählungen verschiedener europäischer Regierungen, also dem Versuch, statistische Daten über die Bevölkerung zum Zwecke der ertragreichen Gestaltung ihrer Staatseinkünfte einzusetzen, wurde zunehmend auch eine Art ‘Buchführung der sozialen Bestände’ erstellt. In diesem Zusammenhang hatte der belgische Mathematiker und Statistiker *Quételet* im 19. Jahrhundert die „Sozialphysik“ begründet. Mittels der mathematisch-statistischen Methode, die in den Naturwissenschaften üblich war, versuchte er, soziale Tatsachen und soziale Vorgänge mit bloßen Zahlen zu erfassen, indem er die Methoden der abstrakten Mathematik auf das so ungeordnet erscheinende soziale Leben anzuwenden versuchte. (Quételet erfand übrigens auch den „Durchschnittsmenschen“, „l’homme moyen“).¹¹¹ Aufbauend auf der seit längerem üblichen Bevölkerungsstatistik und der Wahrscheinlichkeitsrechnung stieß er auf Regelmäßigkeiten in der Verteilung von Verbrechen, Selbstmorden, Heiraten u.a. Während Quételet sich besonders für die Ethik der Individuen interessierte, zielte A. von Oettingen mit seiner „Moralstatistik“ (1868) auf die Regelmäßigkeiten und Bewegungsgesetze des beobachtbaren Verhaltens und Gemütslebens. Weil er sich das Gemeinschaftsleben als Vollzug der

¹¹¹ Einen kurzen Überblick über diese Entwicklungen bietet Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie I*, Opladen 1980, 273ff.

Realisierung Christi vorstellte, wandte er sich der numerischen Erfassung der 'geistig-sittlichen Sphäre' zu und erhob unter anderem auch Daten über das kirchliche Verhalten. So verfügte man schon im letzten Jahrhundert über Angaben zur Konfessionsstruktur, zum Kirchenbesuch, zur Kommunionbeteiligung usw. Von Oettingen verfolgte mit seinen Erhebungen jedoch keine rein wissenschaftlichen, sondern sozialpolitische Interessen, wie sie noch die großen Erhebungen der Soziallage der englischen Bevölkerung des Sozialreformers Ch. Booth (1840-1916) prägten. So sind allein sieben Bände von Booths monumentalem „Life and Labour of the People of London“ (17 Bände, London 1891-1903) der Beschreibung religiöser Institutionen einzelner Londoner Bezirke gewidmet. Booth und seine Mitarbeiter bemerkten dabei auch eine verbreitete religiöse Indifferenz der Arbeiterklasse, wie sie gegen Ende des Jahrhunderts ebenfalls in Deutschland nachgewiesen wurde.

Wie sich an den Arbeiten Booths zeigt, war die frühe kirchliche Sozialforschung keineswegs ausschließlich statistischer Natur. Schon im 19. Jahrhundert hatte der französische Ingenieur Le Play (1806-1882) das Familienleben der europäischen Arbeiter ausführlich geschildert, die er auf seinen Reisen beobachtete. Dabei widmete er dem religiösen Leben einen breiten Raum, und er erhoffte sich auch die Beseitigung der Missstände durch die Neubelebung der Kirchlichkeit. Auch innerhalb der deutschen Volkskunde und in der angelsächsischen Tradition wurde zuweilen die Kirchlichkeit vor Ort, in Dörfern, Gemeinden und Stadtteilen aus der Beobachtungsperspektive geschildert.

In den Vereinigten Staaten war 1921 das protestantische Institute of Social and Religious Research gegründet worden, das zahlreiche Studien über das sozialreligiöse Leben durchgeführt hat. Die an der Methode statistischer Enquêtes orientierte Kirchensoziologie setzte sich aber vor allem im Laufe der 1930er und 1940er Jahre zunächst in den Niederlanden durch, wo S. R. Steinmetz die analytische Soziographie entwickelt hatte. Zu dieser Zeit kombinierte auch in Frankreich G. Le Bras diese soziographischen Elemente mit historisch-soziologischen und pastoralen Elementen.

Besonders nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich die quantitative Erforschung der Kirchlichkeit auch in Deutschland so stark durch, dass der Religionssoziologe Goldschmidt in einem Vortrag vor dem Deutschen Soziologentag im Jahre 1959 schon von einer regelrechten „Umkehrung“ der religionssoziologischen Fragestellung sprechen konnte. Die Fragestellung der Religionssoziologie drehe sich nun um „die gegenwartsgewandte Frage nach der sozialen Bedingtheit derzeitigen religiösen Verhaltens, d.h. ... nach dem gesellschaftlichen 'Sein', das die heutigen Arten des Glaubens, der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit usf. 'bestimmt'“.¹¹²

2. Kirchensoziologische Forschung

Schon Le Bras hatte sich mit seinen Untersuchungen der Kirchlichkeit zum Ziel gesetzt, die „Vitalität“ des religiösen Lebens zu erforschen. In der Forschungspraxis wurde diese Vitalität anhand von Kategorien erhoben, wie etwa der Teilnahme am kirchlichen Veranstaltungsleben. Anhand solcher Erhebungen konnte eine Reihe von Beobachtungen gemacht werden, die an die Frage anschlossen, die schon Weber verfolgte, als er auf das Wohlstandsgefälle zwischen protestantischen und katholischen Gebieten hinwies¹¹³: Welche sozialen Folgen hat die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft? Und welche Folgen hat die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppierung für die Religionsgemeinschaft? So stellte sich etwa in Gebieten, in denen eine Konfession eine Minderheit bildet, ein „Diaspora-Effekt“ ein, d.h. die Verstärkung der konfessionspezifischen Mentalität und Verhaltensweisen der Minderheiten-Konfession. Im Anschluß an Webers Arbeiten wurden auch

¹¹² D. Goldschmidt, Standort und Methoden der Religionssoziologie, in: Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages. Stuttgart 1959, 139-156, 143.

¹¹³ Ein Anstoß für Webers Fragestellung war die 1895 von M. Offenbacher durchgeführte Untersuchung über Konfession und soziale Schichtung in Baden gewesen, die deutliche soziale und ökonomische Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten nachwies.

Mentalitätsunterschiede zwischen Konfessionen herausgestellt. So zeichneten sich die Protestanten in den damaligen Untersuchungen z.B. durch eine 'protestantische Persönlichkeit' aus, d.h. sie orientierten sich (im Unterschied zu den Katholiken, aber ähnlich wie die Juden) an Werten wie Gehorsam und geistiger Selbständigkeit. Hinsichtlich der Verhaltensweisen wurde gezeigt, dass die katholische Bevölkerung in der Regel eine höhere Geburtenziffer („generatives Verhalten“), eine stärkere Familienbindung und eine niedrigere Scheidungsquote aufwies - was tendenziell noch heute zutrifft.¹¹⁴

Schon früh stellte sich auch heraus, dass es verschiedene Typen der Kirchlichkeit gibt. So lassen sich verschiedene Typen kirchlicher Verhaltensweisen unterscheiden, die als Bekenner, Fromme, Mitläufer, Randsiedler, Indifferente bezeichnet werden. Pfarreitypen lassen sich als christliche, indifferente und Missionspfarreien beschreiben. Auch innerhalb der Pfarrgemeinden treten deutliche Unterschiede auf: Der Gemeindekern besteht aus denjenigen, die aktiv und häufig an Gottesdiensten und am Vereins- und Gruppenleben teilnehmen. Aus dieser Kerngemeinde rekrutieren sich auch die meisten freiwillig und aktiv in kirchlichen Organisationen und Vereinen Mitarbeitenden. Den Gemeinderand bilden dagegen diejenigen, die nur unregelmäßig und selten am Gemeindeleben teilnehmen; schließlich sind noch die rein nominellen Mitglieder zu erwähnen, die lediglich ihre Kirchensteuer bezahlen. Es ist bezeichnend für die Entwicklung der Kirchlichkeit, dass die Kerngemeinde ihre Mitglieder keineswegs aus den weltlichen Führungsschichten der jeweiligen Ortsgemeinde rekrutiert. Ganz im Gegenteil wird der Typ des einsamen, beziehungsarmen und sozial marginalen Kirchgängers in der Kerngemeinde immer häufiger. Vor allem ältere, zumeist weibliche Menschen, die nicht im Berufsleben stehen und wenig Kontakte zu anderen Organisationen pflegen, bilden die Kerngemeinde, in denen vor allem Berufstätige im mittleren Alter immer seltener zu sehen sind.¹¹⁵

Solche und ähnliche Einzelergebnisse der vielen kirchensoziologischen Untersuchungen schienen die Säkularisierungsthese zu stützen und wiesen auf die sozusagen fortschreitende Auflösung ihres eigenen Gegenstandes hin: in zunehmendem Maße verlassen Menschen die Kirchen, und viele derjenigen, die in den Kirchen bleiben, werden immer weniger von deren Angeboten erreicht. Da sich die Ergebnisse vor allem auf die Kirchlichkeit beziehen und nicht auf die Religiosität in einem allgemeineren Sinne, können sie besser mit dem Begriff der *Entkirchlichung* erfasst werden. Was darunter verstanden wird, ist mittlerweile zu einem Allgemeinwissen geworden, das vor allem von Zeitschriften immer wieder verbreitet wird. So meldete das Nachrichtenmagazin Focus (38/1993), in welchem erschreckendem Maße die Kirchenmitgliedschaft abnehme. Drei Jahre später konstatiert dasselbe Magazin, dass sich immer mehr Menschen ihr eigenes Gottesbild „zusammenschusterten“ (15/96), während der Spiegel (52/1996) im selben Jahr sensationell meldet, dass in Deutschland zum ersten Mal die Gott-Gläubigen in der Minderheit seien. Vor diesem Hintergrund scheint es ratsam, sich die Entkirchlichung etwas differenzierter zu betrachten. Auch wenn hier kein vollständiger Überblick der Ergebnisse geboten werden kann und auch auf die Gefahr hin, mit den folgenden Zahlenkolonnen die statistischen Ergebnisse nur andeuten zu können, so sollten doch wenigstens ein Eindruck von den Erkenntnissen der gegenwärtigen kirchensoziologischen Untersuchungen vermittelt werden, da sie einen wichtigen Einblick in den Zustand kirchlicher Religiosität ermöglichen.

3. Kirchlichkeit in Deutschland und Europa

Einen ersten Hinweis auf die Entwicklung der Kirchlichkeit gibt sicherlich die Anzahl der Kirchenaustritte.

⁴ Zu den Ergebnissen der älteren Kirchensoziologie vgl. Joachim Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek bei Hamburg 1969, 34ff.

¹¹⁵ Vgl. J. Hach, Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Heidelberg 1980, 93ff.

HIER EINFÜGEN TAFELN 9 a und 9 b

Wie die Tafeln zeigen, sind Kirchenaustrittswellen keineswegs ein neues Phänomen. In der Weimarer Republik, aber auch im Dritten Reich steigt die Zahl enorm an. In einer ersten Phase, die etwa von 1949-1968 reicht, fallen die Kirchenaustrittszahlen, es kommt zu einer Renaissance des kirchlich verfassten Christentums, nach 1968 aber steigen die Austrittszahlen wieder an und pendeln sich dann auf einem relativ hohen Niveau in den 80er Jahren ein. Nach der Wiedervereinigung kommt es, insbesondere nach der Einführung des Solidaritätsbeitrages, zu einem nochmaligen Anstieg (allein 1992 verlassen 195.000 Menschen die katholische und 360.000 die evangelischen Kirche; 1994 sind es 156.000 bzw. 290.000).¹¹⁶ Vor allem durch die niedrige Mitgliedschaft in den ostdeutschen Bundesländern, die sich durchschnittlich auf etwa 25% Christen beläuft, sinkt der Anteil der Kirchenmitglieder auf rund 70% der Gesamtbevölkerung.

Auch der Gottesdienstbesuch zeigt keine anderen Tendenzen: die Zahl der katholischen Sonntagsgottesdienstbesucher ist nach 1990 auf unter 20% gefallen, auf der evangelischen Seite sind es noch 5%. Die Verbreitung des Gottesglaubens nahm allein zwischen 1982 und 1992 um 10% ab, und auch die Akzeptanz christlicher Glaubensvorstellungen ist rückläufig. Dabei sollten jedoch auch wichtige *soziale Unterschiede* bedacht werden. Eine wichtige Rolle spielen Alter, Bildung, soziales Milieu, soziale Herkunft und Geschlecht. Dies wird besonders bei den Konfessionslosen deutlich, die von etwa 4% der Bevölkerung Anfang der sechziger Jahre auf etwa 12% im Jahr 1994 zunahm. Unter ihnen dominieren die unter 45jährigen. Sie haben zudem einen überdurchschnittlich hohen Bildungsabschluss und leben eher in Großstädten über 500.000 Einwohnern. Frauen sind im allgemeinen stärker mit den Kirchen verbunden als Männer, und so finden sich auch überdurchschnittlich viele Männer unter den Konfessionslosen.

So wichtig soziale Unterschiede für die Kirchlichkeit sind, hatte in der Gegenrichtung auch die Konfessionszugehörigkeit traditionell einen großen Einfluss auf soziale Merkmale. Dieser Einfluss nahm jedoch in den letzten Jahrzehnten deutlich ab: die Präferenz für politische Parteien, die ökonomische Leistungsfähigkeit oder die Bildungsunterschiede sind nicht mehr deutlich von der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft abhängig.

Obwohl dies für eine Entkirchlichung spricht, müssen jedoch auch Gegenteiligkeiten beachtet werden. So ist etwa die Verbundenheit der Evangelischen mit ihrer Kirche in Westdeutschland im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte leicht gestiegen, und gleichzeitig sinkt die Neigung zum Austritt bei denen, die noch in der Kirche sind. Diese Gegenteiligkeiten zeigen sich auch besonders im Bereich der kirchlichen Rituale: kirchliche Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen sind noch außerordentlich stark verbreitet. Weil diese Verbreitung jedoch einhergeht mit einem Verfall der christlichen Glaubensvorstellungen (an die Auferstehung der Toten oder an den Himmel glauben sogar in Westdeutschland nur noch 31% der Befragten), wird auch von einer „Passagereliosität“ gesprochen: die Religiosität wird oft nur dann nachgefragt, wenn es um die zeremonielle Begehung biographischer Phasen geht.

Die Entwicklung der Kirche in den *neuen Bundesländern* lässt sich grob in drei Phasen einteilen.¹¹⁷

- (1) In der Frühzeit der DDR wurde die Kirche besonders unter Druck gesetzt, und dieser politische Druck zeitigte bald Folgen. Während das Besitz-, Bildungsbürgertum und die Beamten in großen Strömen auswanderten, ging der Anteil der Christen rasant zurück: Von 82% Protestanten und 12% Katholiken im Jahre 1946 auf 25% bzw. 4% im Jahre 1990.
- (2) Im Zuge der außenpolitischen Anerkennung der DDR und der kulturellen Aufwertung des Sozialismus (etwa durch die Studentenbewegung) kam es Ende der 60er und in den

¹¹⁶ Vgl. dazu Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg 1994.

¹¹⁷ Pollack, D., *Wertewandel und religiöser Wandel in Ostdeutschland*, in: B. Schäfers (Hg.), *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa*. Frankfurt am Main 1993, 662-670. Eine ausführlichere Darstellung bietet Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR*. Stuttgart 1994.

siebziger Jahren zu einer organisatorisch-rechtlichen Loslösung der evangelischen Kirche von ihrer gesamtdeutschen Organisation und zur Selbstdefinition als „Kirche im Sozialismus“, die auch eine gewisse Freiheit von politischem Druck nach sich zog.

- (3) Im Laufe der 80er Jahre entstanden im kirchlichen Raum zunehmend politisch alternative Gruppen. Insbesondere in den Großstädten handelte es sich dabei um überdurchschnittlich Gebildete, die sich an Werten wie Meinungsfreiheit, Gerechtigkeit und Frieden orientierten. Obwohl die Kirche die einzige, nicht in das zentralistische System eingebaute Institution war, erfolgte auch nach 1989 keine Rückwanderung von Mitgliedern. Der Anteil der Konfessionslosen in den neuen Bundesländern beträgt weit über 60%, in manchen gebieten sogar weit über 80%. (Zum Vergleich: In Bayern beträgt der Anteil der Konfessionslosen etwa 7%.)

Ähnliche Tendenzen wie in Deutschland sind auch in *Europa* zu beobachten. Über drei Viertel der Westeuropäer erklären, einer Religionsgemeinschaft anzugehören. Doch zeigt sich auch hier insgesamt ein deutlicher Rückgang der kirchlich gebundenen Religiosität, der besonders im Unterschied zu den USA deutlich wird.¹¹⁸ Während 70,5% der Europäer an Gott glauben, 38% Gott als eine Person ansehen und die Wichtigkeit von Gott auf einer Zehnpunkteskala mit 5,68 angeben, sind es im Jahr 1981 in den USA 94%, 83% bzw. über 8 Punkte.

HIER EINFÜGEN: Tafel 10

Weniger als zwei Drittel der europäischen Befragten betrachten sich als religiös. Und während 30-35% der regelmäßig zur Kirche gehenden Christen an die Reinkarnation glauben, wird selbst in den Ländern nicht mehr oder kaum noch gebetet, in denen sich viele als religiös bezeichnen. Dazu kommt ein enormes Priesterdefizit. In der BRD sind mittlerweile schon 29% der Pfarreien unbesetzt, in der Schweiz 20%, in Frankreich stieg die Zahl von 1138 (1977) auf 2754 (1987).¹¹⁹

Allerdings sind auch innerhalb Europas deutliche Unterschiede zu beobachten. Die Tendenzen zur Entkirchlichung sind am weitesten vorangeschritten in den skandinavisch-protestantischen Ländern; dann folgen gemischtkonfessionelle Gesellschaften (BRD, Schweiz, Belgien) und schließlich mit einigem Abstand die stark katholisch geprägten Gesellschaften.

Die Entkirchlichung Westeuropas in den letzten zwei, drei Jahrzehnten verläuft parallel zu einem tiefgreifenden *Wertewandel*. In der Werteskala einer wachsenden Anzahl von Menschen sind das gute Leben und friedliche Miteinander an die Stelle der wirtschaftlichen Prosperität getreten, an die Stelle von Leistung und Pflicht die Selbstbestimmung, und an die Stelle kirchlich gebundener Religiosität der Wunsch zur Mitbestimmung des kollektiven Schicksals. Diese Entwicklung steht in einem Zusammenhang mit der Kirchlichkeit, denn die Kirchenbindung ist in der Regel eng mit bestimmten moralischen Werten verknüpft, wie etwa die Zustimmung zu weltlichen Verboten und Geboten, Mitmenschlichkeit und soziales Engagement. Gerade aber diese Werte stehen häufig im Widerspruch zu den sich in den letzten Jahrzehnten ausbreitenden „postmaterialistischen“ Werthaltungen, deren Zentrum die individuelle Sinn- und Glückssuche bildet.¹²⁰

Wie in Deutschland, so treten auch in Europa - sogar zwischen den ehemaligen Ostblockstaaten - beträchtliche Unterschiede auf. So weist Polen generell ein sehr hohes Maß an Kirchlichkeit auf: 96% geben an, in einer religiösen Familie aufgewachsen und Mitglied einer religiösen Gemeinschaft zu sein. Zwei Drittel der Polen und Polinnen gehen einmal in

¹¹⁸ Vgl. dazu auch K.-M. Kodalle (Hg.), *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen*. Frankfurt am Main 1988.

¹¹⁹ J. Kerkhofs, *Wie religiös ist Europa?* In: *Concilium* 28. Jg. (1992), 165-171.

¹²⁰ Heiner Meulemann, *Säkularisierung und Werte. Eine systematische Übersicht über Ergebnisse aus Bevölkerungsumfragen in westeuropäischen Gesellschaften*, in: B. Schäfers (Hg.), *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa*. Frankfurt am Main 1993, 627-635.

der Woche in die Kirche. Ähnlich hohe Maße für Kirchlichkeit finden wir auch in Irland (81%).¹²¹

Dagegen gibt die Mehrheit der Tschechen und Tschechinnen an, nicht religiös aufgewachsen zu sein (54%), und 60% sind in keiner Kirche. Der Anteil derer, die nie in die Kirche gehen, ist der höchste in Europa. Ähnliches gilt auch für Ungarn: 70% wurden religiös erzogen, doch nur 40% sind gegenwärtig Mitglied in einer religiösen Vereinigung. Dieses Gefälle gilt auch für andere Merkmale: In Polen glauben 95% an Gott, 95% halten eine kirchliche Hochzeit für unabdinglich, 71% glauben, dass die Kirche passende Antworten auf die Probleme der Familie und der Moral haben. Dagegen glauben nur 31% der Tschechen an Gott.

Die großen Unterschiede in Osteuropa haben ihre Wurzeln jedoch keineswegs nur in individuellen Präferenzen. Als wichtiger Einflussfaktor gilt der gesellschaftlich-wirtschaftliche Entwicklungsgrad der Gesellschaft. Wie das Beispiel Polens zeigt, spielen aber auch historische Traditionen eine Rolle, die mit dem Verhältnis der Kirche zum Staat zu tun haben. So liegt die große gesellschaftliche Bedeutung der katholischen Kirche in Polen schon im 19. Jahrhundert darin begründet, daß es der Katholizismus es den Polen erlaubte, sich gegen die protestantischen Deutschen und die orthodoxen Russen abzusetzen. Für die Ungarn gab es diese Möglichkeiten nicht, da sie in der Tradition des österreichisch-ungarischen Katholizismus standen. Und während die katholische Kirche im Zweiten Weltkrieg in Polen mit dem Widerstand zusammenarbeitete und heute ein entsprechend hohes Ansehen genießt, hat sie in der Slowakei weit weniger Prestige, wo sie mit den Nationalsozialisten kollaboriert hatte.

Trotz aller Unterschiede weist Europa insgesamt ein beträchtliches Ausmaß an Entkirchlichung auf, das besonders im Unterschied zu den Vereinigten Staaten, aber auch zu den arabischen, afrikanischen oder südamerikanischen Gesellschaften deutlich wird. Handelt es sich dabei aber tatsächlich auch um eine „Säkularisierung“, einen Schwund der Religion? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir näher betrachten, was denn unter Kirchlichkeit verstanden wird und wie sie „gemessen“ wird.

4. Zur Methode der Kirchensoziologie

Die kirchensoziologische Forschung zeichnet sich dadurch aus, dass sie Religion durch das erfasst, was im Zusammenhang mit den Glaubensformen, Organisationsmustern und Ritualen der Kirche steht. Sie „misst“ Religion also, wie wir gesehen haben, etwa anhand der Häufigkeit des Kirchgangs oder der Anzahl der Mitglieder. Hatten frühere Religionsmodelle häufig einseitig bestimmte Merkmale der Religion hervorgehoben (Kirchgang, religiöse Einstellung o.ä.) und ihre Untersuchungen darauf eingeschränkt (Erfassung des Gottesdienstbesuches, des Glaubens an Gott), so wies schon Le Bras darauf hin, dass die Messung der kirchlichen Religiosität eine ganze Reihe verschiedener Kriterien heranziehen muss, dass also der Begriff auf verschiedenen „Dimensionen“ gemessen werden müsste.¹²² Zur Messung der Religiosität hat insbesondere das Mehrdimensionen-Modell von Charles Y. Glock eine besondere Bedeutung erlangt.¹²³ (Auch wenn in den oben angeführten Daten nur auf die offensichtlichsten Dimensionen eingegangen wurde, haben die meisten der zitierten Untersuchungen ein solches mehrdimensionales Modell verwendet.)

¹²¹ A. Jasinska-Kania, Religion, Values and Politics in Poland, Hungary, and Czecho-Slavia 1990, in: Schäfers, ebd., 646-655.

¹²² Le Bras unterschied zwischen 'dogme, discipline, ministère' (Dogma, Disziplin, Amt) innerhalb der Kirche und zwischen 'foi, vertu, pratique' (Glaube, Moral, Praxis) auf der Seite der Gläubigen.

¹²³ Eine deutsche Übersetzung des 1954 entwickelten Modells („Über die Dimensionen der Religiosität“) in: J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek bei Hamburg 1969, 130-168.

Glock sah die Religion als ein System von Symbolen, Glaubenssätzen, Werten und Praktiken, die sich auf übernatürliche Dinge und Kräfte einer jenseitigen Welt beziehen und die Welterfahrung interpretierend ordnen. Die Bedeutung der Religion für das Individuum steigt insbesondere in dem Maße, wie das Verhältnis des Individuums zur Umwelt gestört wird: wirtschaftliche Benachteiligung, soziale Ungleichheit, psychische Schwäche oder körperliche und geistige Behinderung stellen die Ansatzpunkte für Religion dar. Glock unterscheidet fünf verschiedene Dimensionen der Religion:

- Die *ideologische Dimension des Glaubens*, die gemeinsame Glaubensüberzeugungen der Mitglieder einer Religion umfassen.
- Die *rituelle Dimension der Praxis*, wie etwa Gottesdienst, Trauung oder Tischgebet.
- Die *Dimension der religiösen Erfahrung*, also der gefühlsmäßigen, emotionalen Beziehung zu jenseitigen Kräften oder Wesen.
- Die *intellektuelle Dimension des religiösen Wissens*, also das Wissen um und der argumentative Umgang mit Lehrsätzen und Quellen der Religion.
- Die *ethische Dimension der religiösen Wirkung*, also die Normen und Werte, die sich aus der Religion ergeben und in Handlungen ausdrücken.

Alle Dimensionen der Religion treten in jeder Religion auf, doch sind sie jeweils unterschiedlich bewertet: manche Religionen betonen die rituelle Praxis, andere die ideologische Dimension, wieder andere die intellektuelle Dimension mehr. Es ist jedoch zu beachten, dass Glocks mehrdimensionales Modell vor allen Dingen die Religiosität des Individuums in den Vordergrund stellt. Es zielt also nicht auf die Religion als einen Teilbereich der Gesamtgesellschaft, sondern darauf, welche Rolle Glaube und Praxis der Religion für das Individuum spielen. Dahinter scheint die Annahme zu stecken, dass Religion ihr eigentliches Potential erst auf der individuellen Ebene entwickelt. Deswegen wurde ihm auch oftmals vorgehalten, die gesellschaftliche Form der Religion zu vernachlässigen, die mehr ist als die Summe aus der Religiosität Einzelner. Zu diesem Einwand kommt auch die allgemeinere *Kritik* am Versuch, Religion und Religiosität in Zahlen zu fassen. Wenn nämlich Individuen hinsichtlich ihrer religiösen Gemeinschaft befragt werden, übersieht man leicht Merkmale, die unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit sind. So kann es sein, dass viele amerikanische Katholiken bestimmte politische Präferenzen haben, nicht weil sie katholisch sind, sondern weil sie bestimmten Statusgruppen angehören.

Daneben erwies sich auch die Annahme als problematisch, Religion bzw. Religiosität stelle einen einheitlichen Komplex dar. Allein schon die Frage nach dem Kirchengang als Indikator der scheinbar offenkundigen „rituellen Dimension“ kann sich als äußerst problematisch erweisen. Manche nämlich mögen nur aus oberflächlichen, weltlichen Gründen in die Kirche gehen, andere aus vollster Überzeugung. Und auch die Mitgliedschaft in einer Kirche weist enorme Unterschiede auf: während die einen sich mit der bloßen Mitgliedschaft zufrieden geben, beteiligen sich andere aktiv an der Gemeindefarbeit, lesen kirchliche Publikationen und pflegen häusliche religiöse Rituale.

Weil sich die Skalen zur Messung der Dimensionen von Religiosität auf eng miteinander verbundene religiöse Traditionen beschränken, wirft schließlich auch die interkulturelle Vergleichbarkeit der Dimensionen ein Problem auf: Kann die Zen-Meditation mit dem christlichen Gebet verglichen werden? Entsprechen taoistische Lehren der christlichen Theologie? Oder kann die Beteiligung an einer fundamentalistischen Gruppe als ‘Kirchenbesuch’ gewertet werden?

Eine noch grundsätzlichere Kritik an der kirchensoziologischen „Messung“ der Religiosität wurde schon Ende der fünfziger Jahre vor allem von Thomas *Luckmann* formuliert. Er hielt ihr vor, sie habe sich den bloß technischen Fragen der „Messung“ von Religiosität ergeben und dabei die große Fragen der klassischen Religionssoziologie aus den Augen verloren, was denn Religion für die Gesellschaft bedeute. Weil sie sich von den kirchenpolitischen Interessen ihrer Auftraggeber leiten lasse, sei

„im Vergleich mit der Problemstellung der klassischen religionssoziologischen Periode Emil Durkheims und Max Webers eine geradezu radikale Verengung des Ansatzes zu bemerken“.¹²⁴

Die Kritik Luckmanns und anderer hatte tiefgreifende Folgen zumindest für die deutschsprachige Religionssoziologie. Auf der einen Seite verfeinerte die Kirchensoziologie ihre Methoden; auf der anderen Seite wurden auch wieder Fragestellungen verfolgt, die sich stärker an den theoretischen Problemen der klassischen Religionssoziologie orientierten.¹²⁵ Aufgrund dieser Orientierung wurde in den sechziger und siebziger Jahren eine Reihe von religionssoziologischen Ansätzen formuliert, die deswegen auch einer weiteren, der ‘neo-klassischen’ Phase der Religionssoziologie zugerechnet werden können.

¹²⁴ Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1960, 315-326, 315f.

¹²⁵ Einen Überblick über die weitere Entwicklung, die wichtigsten Untersuchungen und die wissenssoziologische Einordnung bietet Andreas Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Gütersloh 1990.

VI. Die religiöse Integration der Gesellschaft und die Zivilreligion

„1. Das französische Volk erkennt die Existenz des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an.
2. Es bekennt, dass der dem höchsten Wesen gebührende Kultus die Erfüllung der Menschenpflichten ist.
(...) 3. Es sollen Feste eingeführt werden, welche den Zweck haben, den Menschen zum Gedenken der Gottheit und zur Würde seines Wesens zu führen.“ (Französischer Nationalkonvent: Beschluss über den Kult des höchsten Wesens, 1794)

So sehr sich die Kirchensoziologie von den theoretischen Fragestellungen der klassischen Religionssoziologie entfernt zu haben schien, wurde ihre Entwicklung doch begleitet von einer Theorietradition, die sich indirekt auch auf sie auswirkte.¹²⁶ Es handelte sich dabei um den vorwiegend von amerikanischen Forschern beherrschten Ansatz des Strukturfunktionalismus, in dessen Mittelpunkt der 1979 verstorbene Harvard-Soziologe Talcott *Parsons* stand.¹²⁷ Dieser theoretische Ansatz, der nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges einsetzte und seinen Höhepunkt in den sechziger Jahren erreichte, ist aber auch deswegen von Bedeutung, weil er einen starken Einfluss auf die Systemtheorie hatte, die wir später behandeln werden. Überdies stellt er den Ansatz dar, gegen den sich die phänomenologisch orientierte Religionssoziologie richtete, die wir im nächsten Kapitel behandeln werden.

1. Soziale Strukturen und Funktionen

Parsons' Ausgangspunkt ist die klassische Frage der Sozialphilosophie: Wie ist gesellschaftliche Ordnung möglich? Zur Beantwortung dieser Frage entwickelte er die sogenannte *strukturfunktionalistische Theorie*, mit der er sowohl an Weber wie an Durkheim und Malinowski anzuschließen suchte. Der Strukturfunktionalismus lenkt die Aufmerksamkeit auf Strukturen verschiedenster Größenordnung, die füreinander und für das aus ihnen gebildete Ganze jeweils besondere Funktionen erfüllen. Die *Funktionen*, die jedes soziale System zu erfüllen hat, fasst Parsons unter dem „Vierfunktionen-Paradigma“ bzw. der „AGIL“-Formel zusammen: Anpassung, Zielverwirklichung, Integration und Strukturerhaltung bzw. Legitimation.¹²⁸ Veranschaulichen wir uns diese Funktionen mit Blick auf das soziale System. Jedes soziale System muss dabei folgende Funktionen erfüllen, wobei sich jeweils bestimmte Strukturen bzw. Subsysteme auf die Verfolgung der einzelnen Funktionen spezialisieren:

- Die Anpassung des Systems (A) an seine soziale und nichtsoziale Umwelt, die besonders durch das Subsystem der Wirtschaft erreicht wird. Indem es Güter und Dienstleistungen hervorbringt, ermöglicht sie die Anpassung an die Umwelt.
- Die Verfolgung der Ziele des Systems (G) wird durch die politische Organisation kollektiver Handlungen und die Mobilisierung und zielbewusste Einteilung der Mitglieder zu erreichen gesucht.
- Die Integration des Systems (I) wird von den gemeinschaftlichen Strukturen erzeugt, in denen die Menschen sozial verkehren. Dazu gehören auch sozial anerkannte Hierarchien und Autoritäten.

¹²⁶ Zur latenten Beeinflussung der kirchlichen Sozialforschung durch den Strukturfunktionalismus vgl. V. Drehsen, Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, in: K.-F. Daiber, Th. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München 1983, 86-135, 92ff.

¹²⁷ Talcott Parsons wurde 1902 in Colorado Springs geboren; er studierte zunächst Medizin und Biologie in Almherst, dann Ethnologie, Nationalökonomie und Soziologie in Heidelberg und London, bevor er Professor für Soziologie an der Harvard Universität wurde.

¹²⁸ „AGIL“ basiert auf den Anfangsbuchstaben der englischen Bezeichnungen für diese vier Funktionen („adaption“, „goal-attainment“, „integration“, „latency“).

- Die Erhaltung des Strukturmusters und die Legitimation (L) wird vom kulturellen System erfüllt, zu dem auch die Religion zählt.

Jedes Subsystem erfüllt seine Funktion für die Gesamtgesellschaft, die dadurch einen Zustand des Gleichgewichts bzw. der *Homöostasis* erreicht. Dieser Begriff stammt aus der Biologie, wo er die durch physiologische Kreisprozesse erzielte Stabilität von Organismen bezeichnet. In einem sozialen System bedeutet Homöostasis, dass Veränderungen in einigen der variablen Teile des Systems durch kompensierende Veränderungen in anderen variablen Teilen ausgeglichen werden. Zwischen den verschiedenen Systemen bestehen demnach auch „Interdependenzen“. Die Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung wird also durch die Ausbildung eines solchen Gleichgewichtes beantwortet, in das die Individuen gewissermaßen eingebaut werden: sie übernehmen die Normen des jeweiligen soziokulturellen Systems als Werte, Handlungsorientierungen und individuelle Motivationen und können dadurch in ihren sozialen Rollen die entsprechenden Funktionen verfolgen.

Das Vier-Funktionen-Paradigma gilt auch für jedes einzelne soziale Teilsystem, also etwa für die Religion, für die kirchliche Organisation, ja für einzelne Kirchen.¹²⁹ Mit Blick auf das Gesellschaftssystem eröffnet Parsons' Betrachtungsweise die Möglichkeit, die Gesellschaft auf eine systematische Weise in verschiedene Struktureinheiten zu zerlegen, die mit Blick auf ihre Funktion für die Gesamtgesellschaft untersucht werden können. Damit lenkt sie das Augenmerk auf den Zusammenhang etwa von Politik und Wirtschaft, aber auch von Wirtschaft und Religion oder Religion und Politik. Diese Zusammenhänge werden an unterschiedlichen Stellen dieses Buches gesondert behandelt: Schon in der Darstellung von Max Webers Theorie wurde auf die Beziehung zwischen Religion und sozialer Schichtung hingewiesen, ein Thema, das u.a. auch Gegenstand kirchensoziologischer Untersuchungen ist. Die Verbindung von Religion und Wirtschaft wird uns später ebenso noch beschäftigen wie das Wechselspiel zwischen Massenmedien und Religion. Und am Ende dieses Kapitels werden wir uns einer besonderen Form der Beziehung zwischen Religion und Politik zuwenden. Zuvor müssen wir uns jedoch noch kurz mit Parsons' Begriff der Religion auseinandersetzen. Parsons hat sich zwar nicht sehr intensiv mit der Religion beschäftigt,¹³⁰ dennoch hat sein Ansatz auch die Religionssoziologie nachhaltig beeinflusst.

2. Funktionen der Religion

Religion ist für Parsons durch ein Paradox charakterisiert. Zwar richtet sie sich auf eine transzendente Welt, in der die Menschen ihre Erlösung finden können. Weil sie sich jedoch im Diesseits als Religion etabliert, wird sie oftmals wider Willen zu einem Teil dieser Welt, und dazu noch zu einem recht bedeutenden. Dies gilt für alle menschlichen Gesellschaften. Die Religion nimmt ihren Ort im kulturellen System der jeweiligen Gesellschaft ein. Religion zeichnet sich durch besondere Merkmale aus, die grob folgendermaßen zusammengefasst werden können: Sie umfasst

- eine Reihe von mehr oder weniger miteinander verbundenen Glaubensvorstellungen, die sich auf „übernatürliche“, „heilige“ Wesen beziehen. Parsons charakterisiert religiöse Glaubenssysteme auch als die nicht-empirischen Pendanten ideologischer Glaubensvorstellungen, wobei er besonders den letzten, nicht mehr einzuholenden Sinn als Kern der Religion hervorhebt,¹³¹
- ein System von Symbolen, Objekten, Handlungen, empirischen und nichtempirischen Personen, denen die Qualität des Heiligen anhaftet und denen gegenüber Menschen diejenigen emotionalen Zustände ausdrücken, die zur religiösen Sphäre gehören. Sie ist

¹²⁹ Eine Illustration für die Anwendung des Schemas auf die verschiedenen Teilsysteme bietet Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York 1970.

¹³⁰ Vgl. T. Parsons, *The theoretical development of the Sociology of Religion*, in: *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, Ill. 1958, 197-211; *The Social System*, Glencoe/ Ill. 1964 (2.Aufl.), 163ff., 326ff.

¹³¹ Talcott Parsons, *The Social System*, ebd., 367.

m. a. W. ein System von Ausdruckssymbolen und enthält eine Reihe von mehr oder weniger genau vorgeschriebenen Handlungen, die aus der Perspektive der Glaubensvorstellungen als wichtig oder notwendig angesehen werden, die aber aus dem Alltag als sinnlos erscheinen;

- ein religiöses Kollektiv;
- moralische Werte.¹³²

Als ein eigenes gesellschaftliches Gebilde erfüllt die Religion mit Bezug auf die anderen Teilsysteme jeweils besondere Funktionen. Die Religion stellt eine integrierende Ordnungsmacht der Gesellschaft dar, eine Art Puffer gegen die Bedrohungen des Gleichgewichts der Gesamtgesellschaft. Und auch den einzelnen Menschen bietet sie eine Orientierungshilfe für alle Lebenslagen. Denn die Menschen geraten immer wieder in Orientierungskrisen, sie werden von Zweifel befallen, erfahren Enttäuschungen, oder es ereignen sich unerwartete, schreckliche Vorkommnisse, die vermittels der Religion bewältigt werden. Die Funktionen, die die Religion für diese verschiedenen „Subsysteme“ erfüllt, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:¹³³

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 11))

- Mit Bezug auf das Persönlichkeitssystem erfüllt die Religion eine *Internalisierungsfunktion*, indem sie ein Sinnsystem anbietet, das einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution der individuellen Identität und zu deren Erhaltung im Wandel beiträgt. Diese ‚sozialpsychologische‘ Funktion, die zum Aufbau, zur Aufrechterhaltung und zur Sicherung persönlicher Identitäten in der gesellschaftlichen Ordnung beiträgt, kann in mehrere Funktionen untergliedert werden, die von den verschiedenen Strukturelementen der Religion erfüllt werden. Weil die Religion ein Glaubenssystem darstellt, trägt sie zum einen dazu bei, die Frage des Menschen nach sich selbst und der Welt, in der er lebt, zu beantworten. Sie erfüllt damit eine *kognitive Funktion*. Darüber hinaus ist die Religion auch ein expressives Symbolsystem. Deswegen kann sie Formen oder expressive Symbole bereitstellen, die es dem Menschen erlauben, seine Gefühle zu kommunizieren (*kathektische Funktion*). Und drittens schließlich stellt sie ein System von Werten dar, die das Handeln der Menschen leiten, d.h. sie erfüllt eine *evaluative Funktion*.
- *Integrationsfunktion*: Religion integriert Personen in das soziale System, indem sie hilft, die Widersprüche des Systems zu deuten und zu entdramatisieren. Damit stärkt sie das Vertrauen in ihre Ziele, Normen und Werte und stellt auf diese Weise die Bereitschaft her, sich am sozialen Leben aktiv zu beteiligen. Sie dient auch als ein Instrument, mit dem die egoistischen Wünsche und Ängste der Einzelnen aufgefangen und in die Gruppenziele überführt werden. Durch eine sinnvolle Deutung der Ereignisse entschärft die Religion bedrohliche Situationen, heilt Wunden dort, wo sie schon entstanden sind. Sie verhindert damit, dass Personen rebellisch werden und integriert sie wieder in die gesellschaftliche Ordnung.
- *Legitimierungsfunktion*: Mit Bezug auf das Kultursystem dient sie zur Legitimation und Rechtfertigung, indem sie das gesamte Wertesystem und die Normen einer Gesellschaft gleichsam sakralisiert. Wenn erschütternde Erfahrungen, Bedrohungen und Krisen Zweifel am Wertekonsens aufwerfen, dient die Religion dazu, diesen Konsens wieder herzustellen. Dies gelingt ihr vor allem durch die „Temporalisierung von Erwartungserfüllungen“.¹³⁴ Das heißt, dass durch die Religion unerfüllte Erwartungen in

¹³² Talcott Parsons, *Sociology and Social Psychology*, in: Hoxie N. Fairchild (Hg.), *Religious Perspectives in College Teaching*. New York 1952, 286-305, 286.

¹³³ Ich orientiere mich dabei an G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten*. Zürich 1976, 80.

¹³⁴ Vgl. Sigrid Brandt, *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*. Frankfurt am Main 1993, 118.

eine zeitlich nachgeordnete transzendente Sphäre verlagert werden. Durch das Versprechen der Erlösung kompensiert sie so das als unverdient empfundene Leid.

Die moderne Gesellschaft sieht Parsons durch einen zunehmenden religiösen Pluralismus charakterisiert. Weil sich die religiöse Situation immer vielfältiger gestaltet, wird die Religiosität der Gesellschaftsmitglieder zu einer Privatsache. Die Pluralisierung führt also zu einer Privatisierung der Religion. Wie aber kann Religion dann noch die erwähnten soziologischen Funktionen erfüllen? Die Antwort auf diese Frage sieht Parsons in der Ausbildung einer öffentlichen Form der Religion, wie sie etwa in den atheistischen Lehren des Marxismus oder in der Zivilreligion zum Ausdruck kommen, auf die wir später eingehen werden.¹³⁵

Obwohl - oder gerade weil - Parsons die soziologische Diskussion so lange beherrschte, stieß er immer häufiger auf scharfe *Kritik*. So wurde ihm einmal vorgeworfen, dass sein Bild vom Gleichgewicht der Gesellschaft, zu der jedes Subsystem seinen Teil beitrage, viel zu harmonisch sei. Die von Parsons als „dysfunktional“ angesehenen sozialen Konflikte müssten keineswegs zur Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts führen. Vielmehr könnten soziale Konflikte auch produktive und konstruktive Veränderungen bewirken. Die Kritik richtete sich auch gegen seinen Religionsbegriff, der vielen nicht nur als zu abstrakt und allgemein erschien. Auch Parsons Annahme, dass Religion in jedem Falle zur Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung beitrage, ist sehr umstritten. Tatsächlich können Religionen, religiöse Bewegungen und „Sekten“ auch gesellschaftsbedrohend sein und zur Desintegration der Gesellschaftsmitglieder führen. Drittens schließlich wurde Parsons vorgehalten, sein Modell der Gesellschaft sei viel zu statisch, so dass er gesellschaftliche Veränderungen ebensowenig wie den religiösen Wandel erfassen könne. Allerdings begegnete Parsons diesem Kritikpunkt selbst, indem er ein Modell der *Evolution von Gesellschaften* entwickelte.¹³⁶ Darunter versteht er vor allen Dingen einen Prozess der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, also der zunehmenden Aufgliederung und Auffächerung der Gesellschaft in unterschiedliche Teilsysteme, die jeweils besondere Funktionen übernehmen. Gerade an der Geschichte des Abendlandes zeigt sich deutlich die Ausbildung institutioneller Teilsysteme der Wissenschaft, der Politik und der Wirtschaft u.ä., die immer eigenständiger wurden. Parsons geht davon aus, dass jede Ausgliederung eines solchen Teilsystems zu einer Steigerung der „Adaption“ führt, d.h. es erhöht die Anpassungsfähigkeit des Gesamtsystems an die Umwelt.

3. Die Evolution der Religion

In dieser Evolution nimmt die Religion eine ganz entscheidende Rolle ein. Dies wurde vor allem von einem Schüler Parsons' aufgezeigt, Robert N. *Bellah*, dem besonders die Frage am Herzen lag, wie die strukturfunktionelle Analyse das Problem des sozialen Wandels bewältigen kann.¹³⁷ Bellah knüpft damit an den (im Zusammenhang mit Durkheim erwähnten) Evolutionismus an. Danach ist die geschichtliche Entwicklung von Religion und Gesellschaft durch eine wachsende Differenzierung von Religion und Gesellschaft gekennzeichnet, die auch er als Evolution bezeichnet. Evolution bezieht sich also nicht auf den Menschen oder die religiösen Letztfragen, sondern auf die Religion als Symbolsystem. Mit der Evolution dieses Symbolsystems erlangt die Menschheit eine immer größere Freiheit gegenüber der natürlichen Umwelt und damit auch eine erhöhte Flexibilität, sich der Umwelt anzupassen. Indem er die Evolution dieses Symbolsystems auf die jeweils entsprechenden Formen

¹³⁵ Vgl. Talcott Parsons, Religion in modern pluralistic society, in: Review of Religious Research 7 (1966), 125-146, 134ff.

¹³⁶ Vgl. dazu Talcott Parsons, Das System moderner Gesellschaften. Weinheim und München 1985.

¹³⁷ Der 1927 in Oklahoma geborene Robert N. Bellah hatte an der Harvard-Universität Soziologie und fernöstliche Sprachen studiert, wo er auch zum Schüler von Talcott Parsons wurde. 1958 wurde er dort Professor für Soziologie und Regionalstudien, bevor er nach Cambridge/ Massachusetts berufen wurde.

religiösen Handelns, die Organisationsform der Religion und ihre sozialen Funktion bezieht, entwickelt Bellah ein regelrechtes Entwicklungsschema der Religion.¹³⁸ Darin unterscheidet er *fünf verschiedene Stufen der religiösen Evolution*.

Die erste Stufe, die *primitive Religion*, für die er die Religion der australischen Ureinwohner als Beispiel nimmt, zeichnet sich durch ein Symbolsystem aus, das noch keine klare Trennung von Sakralem und Profanem kennt. Bellah widerspricht in dieser Hinsicht also Durkheim, übernimmt ansonsten aber dessen Charakterisierungen. Denn das religiöse Handeln auf dieser Stufe kennt weder Verehrung noch Opfer, sondern zeichnet sich durch Identifikation aus: Im Ritual werden die Teilnehmer eins mit den mythischen Wesen, die sie darstellen. Die Organisation kennt noch keine besonderen, abgetrennten religiösen Rollen. Die soziale Funktion dieser Religion besteht in der Stärkung der Solidarität und der Sozialisierung.

Die zweite Stufe bezeichnet Bellah als *archaische Religion*. Als Beispiele nennt er afrikanische und polynesische Gesellschaften, aber auch die frühen indische, chinesische und die jüdische Religion. Im Unterschied zu primitiven weisen archaische Gesellschaften eine wachsende Bevölkerungsdichte und eine verbesserte Landwirtschaft auf. Ihr religiöses Symbolsystem enthält näher bestimmte mythische Wesen und entwirft ein klares Bild von aktiven, mit Willen ausgestatteten Göttern. Das religiöse Handeln kennt den Kult, der die Unterscheidung von Menschen als Subjekten und Göttern als Objekten ebenfalls schon vergleichsweise scharf fasst. Es kann zur Ausbildung eines Götter-Pantheons kommen, zur Rolle von Priestern und in manchen Fällen sogar zum Gott- oder Priesterkönigtum. Die religiöse Organisation ist dementsprechend funktional. Die hierarchischen Gruppen in der Gesellschaft sind auch immer Kultgemeinschaften. Ähnlich wie in primitiven Religionen wird soziale Konformität mit religiösen Sanktionen erreicht; der Unterschied zwischen sozialen und religiösen Normen ist noch kaum erkennbar.

Die dritte Stufe bilden *historische Religionen*, wie etwa das mittelalterliche Christentum. Sie sind zumeist schriftkundig und kennen Märkte, Münzen, Bürokratie und Recht. Ihre Ordnung weist ein Vier-Klassen-System auf: eine politisch-militärische und eine kulturell-religiöse Elite, eine ländliche Schicht und eine städtische Schicht. Ihr Symbolsystem ist ausgeprägt transzendent: Neben die empirische Welt tritt ein gänzlich anderer Bereich universaler Realität, der die höchste Wertschätzung des religiösen Menschen beansprucht. Weil sich ihr Anspruch nicht auf die eigene Kultur beschränkt, kann die Religion auch als universalistisch bezeichnet werden. Das Handeln in historischen Religionen ist auf Heilsgewinnung gerichtet, und es gibt eine klar strukturierte Auffassung des Selbst. Religiöse Organisationen sind deutlich ausgebildet, es gibt eine religiöse Elite. Dennoch dient die Religion immer noch als Stütze und zur Rechtfertigung der bestehenden Sozialordnung.

Als Beispiel für die *frühmoderne Religion* greift Bellah auf die protestantische Reformation zurück. Dabei hält er sich eng an Webers Vorstellungen. Die hierarchische Trennung von sakraler und profaner Welt bricht nun zusammen und es entsteht eine direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität. Das religiöse Handeln zielt auf die Realisierung des Heils in der Welt, religiöses Handeln ist also identisch mit dem Leben. Die Religion trennt alleine Erwählte und Verworfene. Der starke Einfluss religiöser Orientierungen auf die Gesellschaft wird durch eine Vielzahl von säkularen Institutionen vermittelt.

Darauf schließlich folgt die *moderne Religion*, die in Bellahs Augen auch ein Übergangsstadium darstellen könnte. Denn es ist sehr fraglich, ob sie noch ein religiöses Symbolsystem aufweist. Auch hat die Kirche ihr Monopol verloren, es herrschen „weiche“ Organisationsformen vor. Die Handlungen zeichnen sich durch einen enorm hohen Freiheitsgrad aus, so dass von einem ausgeprägten Individualismus gesprochen werden muss. Die moderne Religion ist dadurch gekennzeichnet, dass sie als ein Subsystem neben der Wissenschaft, der Kunst oder der Wirtschaft besteht.

Eine Reihe von Forschern wies jedoch darauf hin, dass Differenzierung keineswegs ein bloßes Nebeneinander verschiedener Subsysteme bedeuten muss. In verschiedenen

¹³⁸ Robert N. Bellah, Religiöse Evolution, in: Walter Sprondel und Constans Seyfarth, Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Frankfurt am Main 1973, 267-302 (1963).

Gesellschaften, wie etwa in den Niederlanden, zeigte es sich, dass kirchliche Organisationen mit anderen institutionellen Bereichen auf eine Art verbunden sein können, die als *Versäulung* bezeichnet wird.¹³⁹ Versäulung bezeichnet den Umstand, dass die religiösen Institutionen auf allen Ebenen einer Gesellschaft mit nichtreligiösen Institutionen verschachtelt sind: also mit den Institutionen der Erziehung, der Jugend- und Sozialarbeit, mit Vereinen, Verbänden, Berufsorganisationen, Gewerkschaften, Parteien usw. Diese Versäulung kann so weit gehen, dass die religiösen Organisationen weltliche Funktionen übernehmen und die mit ihnen versäulten weltlichen Organisationen religiöse Funktionen, wie etwa in dem Fall, wenn die Religion auf der politischen Ebene durch eine konfessionelle Partei repräsentiert wird.¹⁴⁰

4. Funktionale Äquivalente und die Zivilreligion

Angesichts der unklaren Abgrenzbarkeit ihres Symbolsystems, ihrer organisatorischen Versäulung und ihrer Funktionen stellte sich bald die Frage, ob die moderne Religion sich auf ihre organisierten Formen, also vor allem die kirchliche Organisation, beschränkt. So vermutete Bellah, dass die Funktionen, die im engeren Sinne religiöse Institutionen erfüllt haben, nun von anderen Institutionen übernommen werden könnten. Darin war er sich einig mit Yinger, der davon ausging, dass die Funktionen, die Parsons der Religion zuschrieb, auch von anderen Teilsystemen erfüllt werden könnten. Es gebe also, so Yinger, *funktionale Äquivalente der Religion*.¹⁴¹ Wie schon Parsons vertritt auch Yinger die Auffassung: Weil die Religionen nicht mehr alle Gesellschaftsmitglieder integrieren können, treten andere Bewegungen und Ideologien an ihre Stelle, die ersatzweise diese Integrationsfunktion erfüllen. Sie füllen das Vakuum aus, das die zunehmend bedeutungsloser werdende Religion hinterlässt, und nehmen deswegen den Charakter einer „Ersatz-Religion“ an. Als Beispiel dafür dient etwa der Kommunismus oder der Nationalismus oder das, was Bellah im Anschluss an Parsons als Zivilreligion bezeichnet.

Der Begriff der *Zivilreligion* geht zurück auf Jean Jacques Rousseau.¹⁴² Durch die zunehmende gesellschaftliche Differenzierung von Religion und Politik hatte sich schon in Rousseaus Wahrnehmung der Glaube an ein religiöses Glaubenssystem von der Legitimation der politischen Autorität abgelöst. Dadurch entstand das Problem, wie die Gesellschaft als eine politische Gemeinschaft zusammengehalten wird. Dieses Problem ist besonders drängend in demokratischen Gesellschaften, die sich durch ihre widerstreitenden Meinungen und Interessen auszeichnen. Rousseaus Antwort auf diese Frage lautete: Staat und Gesellschaft benötigen neben der „volonté de tous“, der Summe einzelner Interessen, eine „volonté générale“, einen Minimalkonsens an Überzeugungen, dem eine große Mehrheit zustimmen kann. Diesen Minimalkonsens sah er in der Zivilreligion, deren Grundsätze er im Glauben an die Existenz Gottes, an das Leben nach dem Tod, an die Belohnung der Tugend, an die Bestrafung des schlechten Lebenswandels sowie im Ausschluss religiöser Intoleranz sah. Auch wenn sich diese Glaubensinhalte verändert haben, so wurde doch das Konzept der

¹³⁹ J. P. Kruijz u. W. Godwijn, Versäulung und Entsäulung als soziale Prozesse, in: J. Matthes (Hg.), *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden*. Neuwied 1965, 115ff.

¹⁴⁰ Dobbelaere spricht in diesem Fall von einer institutionalisierten Versäulung. Vgl. Karel Dobbelaere, *Religion civile et différenciation fonctionnelle: étude critique*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 19 (1993), 509-534, 511.

¹⁴¹ J. M. Yinger, *Religion and the Struggle for Power*. Durham 1946; ders., *Sociology looks at Religion*. New York/London 1963; *The Scientific Study of Religion*. New York 1970.

¹⁴² J.J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart 1959, 4. Buch; Robert N. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*; Niklas Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*; Hermann Lübke, *Staat und Zivilreligion*; alle diese Aufsätze in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München 1986 S. 19-41, 175-194, 195-220.

Zivilreligion von Bellah wieder aufgenommen und auf die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten als „Civil Religion“ angewandt.¹⁴³

Bellah fiel nämlich auf, dass in der politischen Kultur der USA religiöse Elemente eine besondere Rolle spielen. Obwohl die Trennung von Staat und Kirche schon 1776 verfassungsrechtlich festgelegt war, vertritt er die Auffassung, dass die Bevölkerung der USA gewisse Elemente religiöser Orientierungen teilt, die auch in der Entwicklung der amerikanischen Institutionen eine entscheidende Rolle gespielt haben und dem öffentlichen Leben, gerade auch der Politik, eine religiöse Dimension verleihen. Es handelt sich um eine gemeinsame geteilte religiöse Dimension, wie sie etwa in den Reden amerikanischer Präsidenten häufig zum Ausdruck kommt. Diese

„Dimension drückt sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen aus, welche ich die amerikanische Zivilreligion nenne (...) Bis zum Bürgerkrieg war die amerikanische Zivilreligion vor allem auf das große Ereignis der Revolution ausgerichtet, die als der Schlussakt im Exodus aus dem alten Land jenseits der Meere angesehen wurde. Die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung waren die heiligen Schriften und Washington der von Gott ausgewählte Moses, der sein Volk aus den Händen der Knechtschaft herausführte“.¹⁴⁴

Die gegenwärtigen Inhalte der amerikanischen „Civil Religion“ bestehen für Bellah aus folgenden Elementen: 1. Es gibt einen Gott; 2. sein Wille ist durch die demokratische Verfahrensweise erkennbar; 3. somit ist das demokratische Amerika wichtigstes Werkzeug in der Geschichte und 4. die Nation ist die wichtigste Identitätsquelle des Amerikaners.

Es ist breit diskutiert worden, ob sich Bellahs Beobachtungen auch auf andere Gesellschaften anwenden lassen und verallgemeinert werden können. So formulierte Schieder einen allgemeinen Begriff der „Civil Religion“, der alle Versuche umfasst, „den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren. Diese Sinnstiftungsversuche können in der Form von Überzeugungen, von Symbolen oder von Ritualen auftreten. (...) Civil Religion ist derjenige Teil der politischen Kultur, in dem es um Sinn- und Letztbegründungsfragen geht.“¹⁴⁵ Auf dieser Grundlage wurde auch nach der Zivilreligion im deutschsprachigen Raum gefragt.¹⁴⁶ So vertritt etwa Vögele auf der Basis seiner Analyse von Politikerreden zur Deutschen Wiedervereinigung die Auffassung, dass es eine bundesdeutsche Zivilreligion gebe, in deren Zentrum Werte wie Freiheit, Menschenwürde, Verantwortung, Solidarität und Nächstenliebe stehen.¹⁴⁷ Zivilreligion trete nicht nur in Gestalt ausformulierter Texte und offizieller Reden auf, sondern auch in anderen kulturellen Formen. Als Beispiele könnten genannt werden: das Kreuz im Gerichtssaal und in Klassenzimmern, die Anrufung Gottes in der Eidesformel, die kultische Verehrung der Nationalflagge, kirchliche Rundfunksendungen, Weihnachts- und Neujahrsansprachen der Bundeskanzler und -präsidenten, der Große Zapfenstreich usw.

¹⁴³ Bellah baut dabei auch auf dem vom Theologen Paul Tillich vorgeschlagenen Konzept der Kulturreligion auf, mit dem er religiöse Organisationen charakterisierte, die nicht mehr selber Werte hervorbringen, sondern die kulturell geltenden Wertvorstellungen bekräftigen und sie sakral überhöhen. Dieser Begriff wurde vom Soziologen Herberg aufgenommen, der damit die religiösen Züge der modernen Gesellschaft bezeichnete. Vgl. Will Herberg, *Religion in a Secularized Society*, in: *Review of Religious Research* 3 (1962), 145-158.

¹⁴⁴ Robert N. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München 1986, 19-41, 22, 27.

¹⁴⁵ Vgl. dazu Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987, 21f.

¹⁴⁶ Vgl. dazu auch wieder den Sammelband von Heinz Kleger und Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. op. cit.

¹⁴⁷ Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh 1994.

Neoklassische Religionssoziologie

VII. Heiliger Kosmos und unsichtbare Religion: Substantiale und funktionale Definitionen der Religion

„...When you call my name it's like a little prayer/ I'm down on my knees, I wanna take you there/
In the midnight hour I can feel your power/ Just like a prayer you know I'll take you there.
I hear your voice, it's like an angel sighing/ I have no choice, I hear your voice/
feels like flying/ I close my eyes. O God. I think I'm falling/
Out of the sky. I close my eyes/ Heaven help me...“ (Madonna, Like a Prayer).

Noch während der Strukturfunktionalismus auf dem Weg war, den Gipfel der wissenschaftlichen Anerkennung zu erklimmen, wurden kritische Stimmen laut. Neben den erwähnten Kritikpunkten wurde auch bemängelt, dass diese Theorie das Subjekt vernachlässige und den Menschen dem „System“ unterordne. Weil der Strukturfunktionalismus im Laufe der sechziger Jahre zunehmend zur dominierenden Sichtweise wurde, kam es unter dem Dach dieser Kritiken zu einer merkwürdigen Koalition: subjektorientierte Ansätze (wie die, die in diesem Abschnitt vorgestellt werden), verbanden sich mit konflikttheoretischen marxistischen (die den sozialen Wandel als produktives Ergebnis des Konfliktes zwischen sozialen Gruppen betrachten) gegen den Strukturfunktionalismus. Die metaphorische Sprache kämpferischer Auseinandersetzung ist keineswegs zufällig. Denn die sich im Laufe der 60er Jahre immer stärker ausweitende studentische Bewegung legte großen Wert auf die Soziologie, so dass die Debatten gerade hier besonders scharf geführt wurden. Auch die Religionssoziologie diente als eine „Art Rüstzeug, Vokabular und Richtungsweiser des Protests gegen eine allzu enge Vefilzung von kirchlicher und sozialer Autorität“.¹⁴⁸

Innerhalb der Religionssoziologie hatte sich ein stärker das Subjekt betonender Ansatz schon seit einiger Zeit angedeutet. Seit Anfang der sechziger Jahre nahm er vor allem in den Arbeiten von Peter L. Berger und Thomas Luckmann deutliche Konturen an. Auf der Grundlage der Phänomenologie, die ja auch einen starken Einfluss auf den Existentialismus ausübte, forderten sie nicht nur die Rückkehr zu den Fragen der klassischen Religionssoziologie. In einem gemeinsam geschriebenen Buch formulierten sie auch eine wissenssoziologische Theorie, die als Grundlage für die religionssoziologischen Analysen beider Autoren dienen sollte: „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“.¹⁴⁹

1. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit

Im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Konstruktion steht das Wissen von Menschen, das ihre Handlungen leitet. Mit Wissen meinen Berger und Luckmann jedoch nicht nur das, was wir in der Lehre, in der Schule oder in der Universität lernen. Wissen bezeichnet jede Vorstellung, die wir von der Welt haben. Wie sie im Rückgriff auf die phänomenologische

¹⁴⁸ Volker Drehsen, Die Reprivatisierung des heiligen Kosmos: Peter L. Berger und Thomas Luckmann, in: V. Drehsen, K. Dahm, G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. München 1975, 235-268, 236.

¹⁴⁹ Peter L. Berger und Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt am Main 1980 (engl.: 1966). Die darin entwickelte Wissenssoziologie bezieht sich auf eine vor allem im deutschsprachigen Raum entstandene Tradition der Soziologie, die sich mit der sozialen Bedingtheit des Wissens und Erkennens beschäftigt. Autoren wie Max Scheler und Karl Mannheim hatten dieser Disziplin einen weite Anerkennung verschafft. Zur Verbindung von Wissenssoziologie und Religionssoziologie siehe auch Wolfram Fischer und Wolfgang Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Stuttgart 1978.

Theorie ihres gemeinsamen Lehrers Alfred Schütz¹⁵⁰ betonen, beruht jede Form menschlichen Wissens grundsätzlich auf der subjektiven Erfahrung. Im Erfahren bildet unser Bewusstsein Gegenstände aus, die als Dinge in der Welt erscheinen. Diese Gegenstände unseres Bewusstseins sind keineswegs bloße Abbildungen der weltlichen Dinge. Vielmehr werden sie durch das Bewusstsein „konstituiert“. Das Bewusstsein erst bildet die Erfahrungsgegenstände, es „typisiert“ sie als einander Ähnliche, und es bestimmt die Kriterien der Ähnlichkeit („Relevanz“). Unser Wissen von der Welt hat also einen eminent subjektiven Charakter. Dieser subjektive Charakter ist auch der Grund dafür, dass wir in „mannigfachen Wirklichkeiten“ leben. Unsere Erfahrungswirklichkeit - also das, was als Lebenswelt bezeichnet wird -, umfasst ja auch die Zeiten, in denen wir träumen, phantasieren oder tagträumen. Unter diesen mannigfachen Wirklichkeiten nimmt indessen eine Wirklichkeit eine herausragende Position ein: die *Wirklichkeit des Alltags*. Im Grunde handelt es sich dabei nicht um einen tatsächlichen Ausschnitt der Welt, sondern um eine besondere Art der ‚realistischen Ein-Stellung‘ des Subjekts zur Welt. Wir befinden uns im Alltag, wenn wir hellwach sind, bewusst mit unserem Leib umgehen und mehr oder weniger gezielt in die Umwelt wirken. Weil die Wirklichkeit des Alltags pragmatisch ist, klammern wir hier den Zweifel an der Existenz der Gegenstände aus. Wenn wir ein Brötchen kaufen oder ein Auto fahren, können wir schwerlich gleichzeitig (tatsächlich) an der Existenz von Brötchen und Autos zweifeln (und noch weniger, wenn wir Hunger haben oder ganz dringend ein Ziel erreichen müssen). Vor allem aber zeichnet sich der Alltag dadurch aus, dass wir mit anderen umgehen, mit ihnen interagieren und mit ihnen kommunizieren.

Weil die herausragende Welt des Alltags eine intersubjektive Wirklichkeit ist, in der wir mit anderen leben und die wir mit anderen teilen, kann sie nicht nur von unserem Bewusstsein alleine konstituiert sein. Zwar beruht unser Wissen auf subjektiven Erfahrungen, doch haben wir im Alltag wenigstens indirekten Zugang zu den Erfahrungen anderer; wir orientieren unsere Handlungen an anderen und kommunizieren unsere Erfahrungen. Dies ist denn auch der Kern der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“: indem wir mit anderen interagieren und kommunizieren, bauen wir gewissermaßen eine gemeinsame Wirklichkeit auf, die zwar auf unseren Erfahrungen und Handlungen basiert. Weil sie aber nicht auf einzelne beschränkt ist, sondern von uns gemeinsam geteilt wird, überschreitet sie unsere individuellen Erfahrungen und Handlungen und wirkt auf sie zurück. Diesen Prozess der gesellschaftlichen Konstruktion fassen Berger und Luckmann als einen dialektischen Prozess, den sie mit den Begriffen Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung bezeichnen.

Die *Externalisierung* beruht darauf, dass der Mensch gewissermaßen von Natur aus dazu gezwungen ist, eine Welt zu schaffen, die ihm als Stütze und Sicherheit dient, also gleichsam sein Inneres, seine Absichten und Pläne nach außen zu kehren, um ihrer wirklich gewahr zu werden.¹⁵¹ Dies führt zur Vergegenständlichung, der Entäußerung von Gegenständen, also zur *Objektivierung*: Der Mensch schafft Institutionen gemeinsamen, wechselseitigen Handelns, Werkzeuge und andere Dinge, die zusammen die Kultur bilden. Einmal fertiggestellt, erscheinen diese Ergebnisse der menschlichen Handlungen als objektiv, d.h. als ob sie unabhängig von Handlungen existieren könnten. Auch Religionen oder Sprachen erscheinen dann als natürlich oder göttlich eingegeben. Diese handelnd geschaffene Wirklichkeit - die Sprache, der religiöse Glaube oder die Jagdtechniken - werden schließlich *internalisiert*, sie werden also dem menschlichen Bewusstsein wieder einverleibt, damit der Einzelne innerhalb der gemeinsamen Kultur leben und mit anderen kommunizieren kann. Somit ist die Wirklichkeit ein Ergebnis menschlicher Handlungen, das als von diesen Handlungen unabhängig erscheint, in ihnen aber fortwährend wieder geschaffen, ergänzt und verändert wird.

¹⁵⁰ Alfred Schütz kam 1899 in Wien zur Welt. Neben seiner Tätigkeit als Bankkaufmann beschäftigte er sich mit soziologischen und phänomenologischen Fragestellungen. Nach seiner Emigration in die USA wurde er Professor an der New School for Social Research in New York. Er starb 1959 in New York.

¹⁵¹ Berger und Luckmann stützen sich dabei auf die Untersuchungen im Rahmen der Philosophischen Anthropologie, die davon ausgeht, dass der Mensch ein biologisches „instinktarmes „Mängelwesen“ ist, das zum Ausgleich der sozial konstruierten Kultur bedarf.

Eine besondere Rolle in der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit spielt die Sprache. Als eine Form der Objektivation weist sie eigene Typisierungen der Wirklichkeit auf, die auf die subjektiven Erfahrungen zurückwirken. Damit bildet sie den Kern des von der Gesellschaft geschaffenen Wissens über die Wirklichkeit, des „gesellschaftlichen Wissensvorrats“. Weil die Menschen die Wirklichkeit selten von Grund auf neu konstruieren, sondern meist in eine Gesellschaft hineingeboren werden, die schon über einen ausgebauten gesellschaftlichen Wissensvorrat verfügt, übernehmen sie daraus große Teile in ihren „subjektiven Wissensvorrat“.

Die Sprache weist jedoch noch eine weitere besondere Eigenschaft auf: Sprachliche Zeichen erlauben es nicht nur, auf etwas zu verweisen, das sich gar nicht in unmittelbarer Reichweite befindet; sprachliche und andere „Symbole“ ermöglichen es auch, jene anderen Wirklichkeiten des Träumens, Phantasierens, aber auch der religiösen Erfahrung, zum Ausdruck zu bringen, die den Alltag „transzendieren“. Damit nähern wir uns auch endlich der Religion.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit besteht nämlich keineswegs nur aus Handlungen und Institutionen, sondern auch aus deren Sinn für die Handelnden. Verwandtschaftssysteme, die Herrschaft über jemanden, der Glaube an nicht wahrnehmbare Wesen - aus all dem muss auch Sinn gemacht werden, es muss „legitimiert“ werden. Die umfassendste Form der Legitimation stellen *symbolische Universa* dar, in denen die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit, die verschiedensten Institutionen und Traditionen umfasst, transzendiert und „überhöht“ werden. Symbolische Universa werden von Menschen konstruiert (und elaborierte symbolische Universa machen die Ausbildung von „Theoretikern“ erforderlich), und sie dienen dazu, Institutionen, Organisationen und ganze gesellschaftliche Ordnungen zu stützen, aufrechtzuerhalten und gegen konkurrierende Sinnangebote zu schützen. Für Berger und Luckmann stellt die Religion also nur ein symbolisches Universum neben anderen dar. Doch nahmen sie in der weiteren Entwicklung höchst gegensätzliche Positionen dazu ein, wie Religion zu bestimmen sei. Weil dieser Gegensatz in einer Vielzahl von Definitionen der Religion eine Rolle spielt, soll er hier grundsätzlich erläutert werden, bevor wir auf den Ansatz von Berger und Luckmann wieder zurückkommen.

2. Funktionale und substantiale Definitionen der Religion

Wie schon erwähnt, gibt es zahllose Versuche, Religion zu definieren. Diese Versuche werden oftmals in zwei Kategorien unterteilt, wobei jedoch zu erwähnen ist, dass sich bei manchen Definitionen Elemente und Kombinationen beider Kategorien finden lassen.¹⁵² Weil sich bei Berger und Luckmann ausdrücklich beide Kategorie finden, können wir diese Kategorien im Zusammenhang mit ihren Theorien etwas näher ausführen.

Religion wird einmal funktional definiert, also dadurch, welche Wirkungen oder Funktionen sie mit Bezug auf Probleme in der Alltagswelt hat. Auf der anderen Seite kann sie inhaltlich als Substanz definiert werden, also durch bestimmte Gottesvorstellungen, Transendenzen oder Gehalte religiöser Erfahrungen. Salopp formuliert wird Religion funktional durch das definiert, was sie innerweltlich leistet, und substantial durch das, was ihr Inhalt ist.

Substantiale Definitionen der Religion suchen die Eigenheit des Religiösen selbst zu bestimmen, etwa durch Bedeutungen wie „Gott“, „übernatürliche Wesen“, „jenseitige Welten“ oder „überempirische Mächte“. Bei allen Unterschieden in diesen Definitionen, wie sie etwa von den Religionswissenschaftlern Otto, Wach oder Eliade formuliert werden, können zwei Varianten unterschieden werden:

¹⁵² Vgl. dazu Thomas Luckmann, Religion and social change, in: Life-World and Social Realities. London 1980.

Der *psychologisch orientierte substantiale Religionsbegriff* betont, dass es besondere Erfahrungen gibt, denen kraft ihres Inhalts etwas Religiöses anhaftet. Das, was erfahren wird, kann dabei ganz unterschiedlich bezeichnet werden: als das Numinose, das Heilige, die Höhere Macht. Es unterscheidet religiöse Erfahrungen aber in jedem Falle deutlich von normalen, alltäglichen Erfahrungen.

Der *soziologische substantiale Religionsbegriff* gründet oft in einem psychologischen Begriff der Religion, oder er akzeptiert die Inhalte derjenigen Vorstellungen als wahr, die von den Gesellschaftsmitgliedern als religiös charakterisiert werden. Religiöse Erfahrungen werden deswegen meist mit Ritualen und Dogmen sowie mit als religiös ausgewiesenen Gemeinschaftsformen (Sekten oder Kirchen) verbunden.

Funktionale Definitionen, wie sie etwa von Malinowski, Bellah und, wie wir sehen werden, auch von Luckmann vertreten werden, sind meist Mischtypen aus verschiedenen Erklärungen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Religiöse „an bestimmten Wirkungen (etwa Angstbewältigung) oder durch Bezogensein auf bestimmte Probleme (z.B. Kontingenzbewältigung) (...) identifizieren.“¹⁵³ Auch wenn oftmals verschiedene Funktionen miteinander verbunden und einzelne Funktionen hervorgehoben werden, lassen sich auch hier mehrere Kategorien unterscheiden. Zum einen erfüllt Religion besondere psychologische Funktionen. Solche Funktionen wurden schon im Zusammenhang mit Freud erwähnt, der die projektive oder kompensatorische Funktionen hervorhebt. Grob lassen sich die folgenden *psychologischen Funktionen* unterscheiden:

- kognitive Funktion: die Religion dient dazu, Unbekanntes begreifbar zu machen, es geistig zu bewältigen;
- affektive Funktion: Religion ermöglicht den Umgang und die Bewältigung von besonderen emotionalen Zuständen;
- pragmatische Funktion: die Religion ermöglicht die Bewältigung besonderer Krisensituationen und stellt Mittel und Wege zu ihrer Behandlung bereit.

Auch im Falle der funktionalen Definitionen sind die psychologischen Funktionen oftmals die Grundlage der soziologischen. Doch schon im bisherigen Verlauf der Darstellung wurden einige zusätzliche, sozusagen rein soziologische Dimensionen erwähnt. So wurde im Zusammenhang mit Durkheim betont, dass die Religion zur Integration der Gesellschaft dienen kann, indem sie gemeinsame Werte bereitstellt. Neben den Funktionen, auf die im letzten Kapitel hingewiesen wurde, kann auch die Kompensationsfunktion in Erinnerung gerufen werden, die schon Marx hervorhob: Die Religion dient hier dazu, die Erfahrung des irdischen Leidens mittels der Vorstellung einer anderen Welt auszugleichen. Die wichtigsten soziologischen Funktionen der Religion veranschaulicht die folgende Übersicht:

- Fundierungsfunktion: Religion begründete ultimative Werte für Individuen, Gruppen und Gesellschaften.
- Integrationsfunktion: Religion stellt einen gemeinsamen Kern von Werten bereit, der Kulturen zusammenhält.
- Legitimationsfunktion: Die mehr oder weniger autonome Religion dient zur Rechtfertigung der Herrschaft zum einen der religiösen Experten oder auch anderer Gruppen, etwa des Adels.
- Kompensationsfunktion: Religion stellt einen Ausgleich für Leiden, Mangel, fehlendes Prestige o.ä. dar mittels der Vorstellung einer anderen Welt.

Neben psychologischen und soziologischen Funktionen werden der Religion auch *anthropologische Funktionen* zugeschrieben. Das bedeutet, dass die Religion oder eines ihrer Merkmale als Humanum, als spezifisches Kennzeichen der menschlichen Existenz angesehen werden kann. Eine solche Auffassung haben wir schon im Zusammenhang mit Feuerbach kennengelernt, der mit seiner 'Projektionstheorie' ja die Auffassung vertrat, dass die Religion eine Form der Selbsterkenntnis des Menschen als Menschen darstellt. Eine andere, aber ebenso anthropologisch funktionale Definition der Religion wird im Anschluss an die

¹⁵³ Hartmann Tyrell, Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 428-457, 443.

Erläuterungen der substantialen Vorstellungen Bergers in den Ausführungen zu Luckmanns Religionssoziologie dargestellt werden.

Zuvor sollten jedoch kurz die *Vorzüge* und *Nachteile* der beiden Definitionsmöglichkeiten angeschnitten werden. Während funktionale Definitionen die Ähnlichkeit von Religionen (und anderen ideologischen Systemen) hervorheben, betonen substantiale ihre Unterschiede. Funktionale Definitionen neigen dazu, das Spezifische der Religion aus den Augen zu verlieren. Wird Religion funktional definiert, fällt oft die Abgrenzung des Religiösen vom Nichtreligiösen schwer.¹⁵⁴ Das Problem der Abgrenzbarkeit der Religion führte Trutz Rendtorff dazu, den Begriff der Religion generell nicht mehr als allgemeine Kategorie einzusetzen. Stattdessen sollte er nun auf die religiösen Phänomene beschränkt bleiben, in deren Zusammenhang er auch entwickelt wurde: die christliche Religion des Westens. An die Stelle der Religionssoziologie sollte nun eine Soziologie des Christentums treten, d.h. eine „Soziologie der Gesellschaft unter dem bestimmten Gesichtswinkel des Christentums“.¹⁵⁵ Weil solche substantialen Definitionen jedoch die Spezifik jeweils an bestimmten Religionen festmachen, laufen sie Gefahr, „ethnozentrisch“ zu verfahren und die Merkmale einzelner Religionen unrechtmäßig zu verallgemeinern.

3. Peter L. Berger und die Signale der Transzendenz¹⁵⁶

Bevor Peter L. Berger zu Anfang der 1960er Jahre die Zusammenarbeit mit Luckmann begann, hatte er schon Ende der 50er Jahre zunächst eine von der Soziologie motivierte konstruktive Kritik der Religion formuliert.¹⁵⁷ Im Anschluss daran entwickelte er seit Ende der sechziger Jahre eine religionssoziologische Theorie, die hinsichtlich bestimmter Themen zwar noch immer einige Überschneidungen mit der Luckmanns aufweist. Dennoch formuliert er einen eigenständigen und immer noch sehr vieldiskutierten Ansatz, der sich unter anderem durch seinen substantialen Religionsbegriff auszeichnet.

Wie Schütz geht auch Berger davon aus, dass es nichtalltägliche Erfahrungen gibt. Der unglückliche Unfall, das unverdiente Leid, der unglückselige Zufall - es sind besonders solche Grenzsituationen der Trauer, aber auch der ungewöhnlichen Freude und der Ekstase, die Zweifel an der Selbstverständlichkeit der alltäglichen Wirklichkeit aufwerfen. „Die Wirklichkeit des Alltags ist immer vom Halbschatten ganz anderer Wirklichkeiten umgeben“.¹⁵⁸ Weil diese anderen Wirklichkeiten eine ständige Bedrohung für den routinisierten Alltag darstellen, bedürfen die Menschen einer auch diese umfassenden Ordnung. Diese umfassende Ordnung, die von der Gesellschaft geschaffen wird, nennt er den *Nomos*, der den verstreuten Erfahrungen Sinn verleiht: „die wichtigste Funktion der Gesellschaft ist die Nomisierung, das Setzen verbindlichen Sinns“.¹⁵⁹ Erlangt ein *Nomos* den Status gesellschaftlich anerkannter Gewissheit, spricht Berger auch vom Kosmos.

Der Bedarf nach einem umgreifenden, alle Erfahrungen überspannenden Symbolsystem kann auf verschiedene Weisen erfüllt werden: durch persönliche Lebensphilosophien, durch wissenschaftliche Weltansichten, weltliche Lebensweisheiten oder den gesunden Menschenverstand und seine Moral. Besonders aber die Religion stellt ein umfassendes symbolisches Universum dar. Religion bedeutet die Schaffung einer allumfassenden heiligen

¹⁵⁴ Peter L. Berger, Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion, in: *The Scientific Study of Religion* 13 (1974), 125-133.

¹⁵⁵ Trutz Rendtorff, *Theorie des Christentums*. Gütersloh 1972, 138.

¹⁵⁶ Peter L. Berger kam 1929 in Wien zur Welt; nach dem Zweiten Weltkrieg siedelte er in die USA über, um dort Philosophie und Soziologie zu studieren. Nachdem er Assistenzprofessor gewesen war, wechselte er 1963 an die New School for Social Research nach New York, an die Rutgers University und schließlich nach Boston.

¹⁵⁷ Gordon Clanton, Peter L. Berger und die Rekonstruktion der Religionssoziologie, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 62 (1973), 78ff.

¹⁵⁸ Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1973, 42.

¹⁵⁹ Berger, ebd., 22.

Ordnung im Handeln, die auch im Angesicht des allzeit drohenden Chaos bestehen kann. „Religion ist das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten. Anders ausgedrückt: Religion ist Kosmisierung auf heilige Weise“.¹⁶⁰ Die Religion umfasst religiöse Lehren, also gesellschaftlich konstruierte Legitimationen, die dem Individuum angesichts seiner Erfahrungen des Leidens, Tods oder der Ungerechtigkeit Sinn vermitteln und seine Biographie in eine übergreifende Ordnung integrieren sollen. Religiöse Rituale dienen dazu, potentiell bedrohliche oder positiv überwältigende Erfahrungen bewältigen zu helfen. Beerdigungen, Hochzeiten, Taufen und andere Passageriten sichern die Stabilität des Alltagslebens, indem sie Formen vorgeben, in denen die Begegnung mit dem Außerordentlichen stattfinden kann. Dazu greift die Religion auf kulturelle Mittel zurück, auf Kirchen, Moscheen oder Synagogen, Gottesdienste, Ikonen und Symbole.

Im Unterschied zu anderen Symbolsystemen zeichnet sich die Religion durch ein spezifisches Merkmal aus, das Berger an einer besonderen Art der Erfahrung in Grenzsituationen festmacht.

"Religion läßt sich als menschliche Projektion verstehen, weil sie in menschlichen Symbolen kommuniziert wird. Doch eben diese Kommunikation wird ausgelöst durch eine Erfahrung, mit der eine übermenschliche Erfahrung in das menschliche Leben injiziert wird".¹⁶¹

In Anlehnung an die religionswissenschaftlichen Bestimmungen Schleiermachers und Ottos bestimmt er die Religion deswegen durch die *substantiale Erfahrung des Heiligen*, also jener

„numinosen, furchterregenden Mächtigkeit, die der Mensch anders als sich selbst und doch mit ihm verbunden erlebt und von der er glaubt, sie haue in bestimmten Objekten der Erfahrung...der Mensch erlebt das Heilige als etwas, das von den Routinen des Alltagslebens 'absticht', als etwas Außerordentliches und potentiell Gefährliches“.¹⁶²

Dieses Heilige deutet sich schon in der Erfahrung anderer Wirklichkeiten an: Im Spiel etwa, in der Hoffnung, im Humor, in der moralischen Verdammung oder in seiner Fähigkeit zur Ekstase empfängt der Mensch „Signale der Transzendenz“ und befindet sich damit „auf den Spuren der Engel“.

Die Möglichkeit des Einbruchs anderer Wirklichkeiten in den Alltag ist allgegenwärtig. Daher sieht Berger (ebenso wie Weber) eine der Hauptaufgabe der Religion in der *Theodizee*, also der Erklärung des Leidens, des Bösen, des Tods durch religiöse Legitimationen. Im Unterschied zu Weber jedoch sieht er Theodizeen auf einem Kontinuum angesiedelt, das von der Rationalität bis zum Extrem der Irrationalität reicht. Irrational ist etwa eine Theodizee, die das Selbst transzendiert und zu einer vollständigen Identifikation des einzelnen mit dem Kollektiv oder zur mystischen Selbstauflösung führt. Am anderen Extrem findet sich dagegen der Karma-Samsara-Komplex der indischen Religion. Weil die indische Religion Karma (das unerbittliche Gesetz von Ursache und Wirkung) und Samsara (das Rad der Wiedergeburten) auf eine geniale Weise verknüpft, kann sie jede Anomie rational erklären, denn alles menschliche Handeln ist darin in einer Kette von Konsequenzen verbunden.

4. Pluralisierung, Privatisierung und Säkularisierung

Obwohl sich Bergers Religionsbegriff von dem Luckmanns deutlich unterscheidet, sind sich beide doch in einigen Beobachtungen einig. So vertraten sie beide schon sehr früh die Meinung, dass die Kirchen zunehmend ihren Einfluss verlieren und damit Religiosität und

¹⁶⁰ Berger, ebd., 26

¹⁶¹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1980, 65.

¹⁶² Berger, *Dialektik*, op. cit., 26

Kirchlichkeit auseinanderdriften. Vor dem Hintergrund ihrer historischen Entwicklung lässt sich die Situation der Religion in der westlichen Gesellschaft zum einen mit dem Begriff des *Pluralismus* charakterisieren. Zu Anfang war die religiöse Situation im Abendland noch durch eine besondere Situation gekennzeichnet: Obwohl das Christentum eine institutionell spezialisierte Religion war, deren Organisation von fähigen Verwaltungsexperten straff organisiert, deren Lehren von den Kirchenvätern systematisiert und deren Rituale vereinheitlicht waren, erhob sie einen Allgemeinheitsanspruch, der sich auf nahezu alle Lebensbereiche bezog. Erst in der Folgezeit kam es zu Auseinandersetzungen mit anderen institutionellen Bereichen, mit der Wissenschaft, der Politik, der Wirtschaft u.a. Dadurch wurde nicht nur der Allgemeinheitsanspruch der Religion mit Bezug auf andere Institutionen beschränkt; sie verlor auch immer mehr Einfluss auf die Lebensführung der Menschen. Auf diesem Hintergrund konnten zum einen weltliche Ideologien entstehen, die mit dem Christentum konkurrierten, wie etwa der Marxismus oder der Nationalismus. Die Einschränkung ihres Einflusses eröffnete auch den Raum für andere Religionen, die aus Abspaltungen, Neugründungen und Übernahmen aus anderen Kulturen hervorgingen. Der Zusammenbruch ihrer Hegemonie führte also zu einem Pluralismus der Weltanschauungen.¹⁶³

Berger versteht unter Pluralismus die weitgehend friedliche Koexistenz verschiedener weltanschaulicher und religiöser Gruppen in einer Gesellschaft.¹⁶⁴ Für die Einzelnen kann der Pluralismus zu einer 'kognitiven Kontamination' führen, denn die gleichberechtigte Existenz anderer Religionen relativiert den eigenen Glauben und erfordert eine bewusste Entscheidung zu ihm - oder gegen ihn. Die Pluralisierung erzeugt damit einen 'Zwang zur Häresie', einen 'häretischen Imperativ':

„Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. (...) Modernität schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.“¹⁶⁵

Mit der Pluralisierung verbunden ist eine zunehmende *Marktorientierung* der Religionen. Auf der einen Seite nehmen die Kirchenmitglieder immer häufiger die Rolle von Kunden an, die Religion wie ein Konsumgut behandeln, für das sie bezahlen. Wie Berger in seiner Studie eines amerikanischen Vororts zeigt, richtet sich das Motiv zum Beitritt zur jeweiligen Kirche häufig danach, welche Leistungen die bestimmte Gemeinde bietet. Eltern mit kleinen Kindern, die zur Sonntagsschule gehen, bevorzugen andere Kirchen als diejenigen, die auf Ruhe Wert legen, der Mittelstand andere als Arbeiter usw. Auf der anderen Seite beginnen die religiösen Organisationen um ihre Mitglieder zu konkurrieren und treten immer häufiger wie Wirtschaftsunternehmen auf. Übersteigen die Kosten des Wettbewerbs die Leistungsfähigkeit der einzelnen Anbietergruppen, dann schließen sie sich zu Kartellen zusammen, um die preistreibende Konkurrenz zu vermeiden. So dienen die ökumenischen Zusammenschlüsse, Gremien und Kooperationen dazu, die Absatzmärkte nach Regionen und Schichten aufzuteilen, und die Angebotsstrategien werden durch sozialwissenschaftliche Erhebungen ermittelt, die gleichsam als Marktforschung fungieren. (Auf das Thema des Marktes werden wir im letzten Kapitel zurückkommen.)

Mit der Pluralisierung und der Marktorientierung kommt es schließlich auch zur *Privatisierung* der Religion. Die Kirche dient zwar noch als Dienstleistungsanbieterin und tritt als symbolisch-repräsentative Institution in Erscheinung, sie stellt aber immer weniger

¹⁶³ Vgl. Peter L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York 1992.

¹⁶⁴ Mit Bezug auf die Religion sollten verschiedene *Formen des Pluralismus* unterschieden werden. Fast jede Religion zeichnet sich durch eine allmähliche historische Änderung ihrer Vorstellungen und Rituale und den Austausch bzw. die Abgrenzung gegen andere Religionen aus, ist also, über die Zeit betrachtet ('diachron'), pluralistisch. Im Unterschied zu dieser 'diachronen' Pluralität können Religionen auch zu einem bestimmten Zeitpunkt ('synchron') pluralistisch sein. Pluralistisch kann sich dabei ('interreligiös') auf die Existenz mehrerer Religionen (z.B. Christentum, Islam, Judentum) beziehen. Aber auch eine einzelne Religion kann („binnenreligiös“) pluralistisch sein, wenn sie eine Vielfalt institutionell nicht miteinander vereinbar unterschiedlicher Vorstellungen vereint.

¹⁶⁵ Berger, *Der Zwang zur Häresie*, op. cit., 41.

Ansprüche an ihre Mitglieder. Deswegen hat die Zugehörigkeit zu einer Kirche immer weniger Auswirkung auf die Werte, Einstellungen und Lebensformen der Mitglieder. Zugleich ist die kirchliche Religion immer weniger in der Lage, die für die Menschen wichtigen Themen aufzunehmen, die zunehmend um ihre individuellen Probleme, um ihre Selbstverwirklichung und damit um ihre Privatsphäre kreisen. Das Anwachsen der Psychologie, aber auch von Psychokulten, Selbsthilfegruppen und anderen auf das Selbst, seinen Körper und seine Seele zielenden Sinnstiftungsgemeinschaften sind Symptome für diese Privatisierung.

Wie schon erwähnt, überschneiden sich die Vorstellungen von Berger und Luckmann hinsichtlich der Pluralisierung, Marktorientierung und Privatisierung. Ganz verschiedener Auffassung sind sie jedoch, was die *Säkularisierung* angeht. Für Berger ist die Religion von einem gesellschaftlichen Allgemeingut zu einem kirchlichen Sonderbesitz degradiert worden. Durch die Säkularisierung werden die kirchlich Religiösen zu einer „kognitiven Minderheit“, während die Mehrheit sich Ersatzreligionen zuwendet, die die nach wie vor bestehende Sinnnachfrage sättigen. Luckmann ist dagegen der Meinung, die Säkularisierung sei ein „moderner Mythos“. Zwar sei die Bedeutung der religiösen Organisationen, insbesondere der Kirchen, deutlich zurückgegangen; doch bedeute dies nicht, dass die Religion selber an Boden verliere. Sie ändere lediglich ihre Form. Zwar werden die gesellschaftlichen Institutionen der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst u.a. säkularisiert, nicht aber die Gesellschaft und die Individuen. Weil die Religion deswegen nicht mehr unbedingt die Gestalt der bekannten religiösen Organisationen, der traditionellen Lehren und der überlieferten Rituale annehmen müsse, charakterisiert er sie als „unsichtbare Religion“.

5. Thomas Luckmanns unsichtbare Religion¹⁶⁶

Luckmanns Kritik an der Säkularisierungsthese ist in seinem weiten funktionalen Religionsbegriff begründet. Weil er Religion sehr weit fasst, kann er sie auch dort noch entdecken, wo andere nur noch ihren Schwund konstatieren. Für Luckmann ist *Religiosität* ein anthropologisches Merkmal menschlicher Existenz. Sie gründet darin, dass der Mensch ein Wesen ist, das unfertig geboren wird und deswegen wesentlich auf andere Menschen angewiesen ist. Erst unter anderen Menschen wird der Mensch zum Menschen - und zum Individuum, denn „die Individuation des menschlichen Bewusstseins wird allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert“.¹⁶⁷ Diesem Prozess der Menschwerdung entspricht die grundlegende Religiosität als eines *Transzendierens der biologischen Natur des Menschen*. Wesentlich für diese Entwicklung ist die Fähigkeit, sich von den ablaufenden Erlebnissen, den Reizen und Reaktionen des biologischen Organismus ablösen zu können. Auch diese Ablösung wird erst im sozialen Zusammenhang ermöglicht: In der Interaktion mit anderen Menschen, in der sich der Mensch gewissermaßen im Verhalten anderer 'spiegelt', beginnt er, sich in den Augen der anderen zu sehen und erwirbt die Fähigkeit zur Rollenübernahme.¹⁶⁸ Diese Fähigkeit kommt einer Ablösung von den unmittelbaren Erfahrungen des biologischen Organismus gleich, durch die das Individuum in die Lage versetzt wird, vergangene, gegenwärtige und zukünftige Erfahrungen in einen Lebenslauf zu

¹⁶⁶ Thomas Luckmann wurde 1927 in Slowenien geboren. Er studierte Sprachwissenschaft, Philosophie, Psychologie und Soziologie in Wien, Innsbruck und New York. Ab 1957 lehrte er am Hobart College in Geneva, bevor er an die New School for Social Research nach New York wechselte, wo er eng mit Berger zusammenarbeitete. 1967 nahm er eine Professur an der Universität Frankfurt/ Main an, bevor er an die Universität Konstanz wechselte.

¹⁶⁷ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/ Main 1991 (engl. 1967), 83. Dazu vgl. auch Hubert Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/ Main 1991, 7-41.

¹⁶⁸ Luckmann bezieht sich dabei auf die Analyse des Sozialpsychologen George Herbert Mead, der unter der Rollenübernahme („taking the role of the other“) die Fähigkeit des Individuums versteht, in seinen eigenen Handlungen die Perspektive der anderen Person zu berücksichtigen.

integrieren. Weil dieses Transzendieren auf sozialen Prozessen beruht, ist Religion im Kern gesellschaftlich.

Über diese Grundfunktion des Transzendieren der menschlichen Natur hinaus nimmt diese Religiosität eine soziale Form an, die Luckmann als *Weltansicht* bezeichnet. Sie umfasst (insbesondere sprachlich vermittelte) Typisierungen, Deutungsschemata und Verhaltensschemata, die das Routinewissen leiten. Es handelt sich um elementare Typisierungen von Dingen („Bäume“, „Hunde“), um rudimentäres Handlungswissen über den Umgang mit Dingen und Menschen, um moralische Regelungen des Könnens und Sollens. Nicht diese einzelnen Wissens Elemente stellen die Grundform der Religion dar, es ist vielmehr die Weltansicht als Ganze, die religiös ist, indem sie das Gesamt der weltlichen Erfahrungen sinnhaft deutet, so dass wir handelnd damit umgehen können.

Innerhalb der Weltansicht kann sich dann erst ein Sinnbereich herauskristallisieren, der als „heilig“ erscheint. Dieser Sinnbereich, den Luckmann den *heiligen Kosmos* nennt, reicht über den Alltag hinaus. Er findet seinen Ausdruck in Formen, die auf den Verhaltensmustern, Bildern und der Alltagssprache der Weltansicht aufgelagert sind, also in Symbolen, Ikonen und Ritualen. Diese Formen sind in besonderen Erfahrungen verankert.

„Solche Erfahrungen reichen von der Hilflosigkeit im Angesicht unkontrollierbarer Ereignisse bis zum Wissen um den Tod. Sie werden regelmäßig von Angst oder Ekstase (oder einer Mischung aus beidem) begleitet. Erfahrungen dieser Art werden in aller Regel als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefasst. Sowohl der ‘letzte Sinn’ des Alltagslebens wie auch der Sinn außergewöhnlicher Erfahrungen haben also ihren Ort in diesem ‘anderen’, ‘heiligen’ Wirklichkeitsbereich“.¹⁶⁹

Um diese besonderen Erfahrungen näher zu bestimmen, unterscheidet Luckmann (im Anschluss an Schütz) *verschiedene Ebenen von Transendenzen* der Erfahrung.¹⁷⁰ Wenn etwas die unmittelbare Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht überschreitet, redet er von den kleinen Transendenzen. Die mittleren Transendenzen unterscheiden sich von den kleinen grundsätzlich darin, dass das, was erfahren wird, überhaupt nur mittelbar erfahren werden kann. Wir können anderen Menschen nicht in den Kopf hineinsehen. Die Erfahrung eines anderen Menschen ist nur über Akte der Kundgabe und Kundnahme möglich. Während die Erfahrung kleiner und mittlerer Transendenzen dem entspricht, was als Weltansicht bezeichnet wird, überschreiten die großen Transendenzen diesen Bereich. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass das, was erfahren wird, in der Alltagswelt nicht mehr zugänglich ist. In Ekstasen und Träumen etwa machen wir Erfahrungen, die sich von denen des Alltags grundlegend unterscheiden. Es sind diese Erfahrungen, die die Grundlage zur gesellschaftlichen Konstruktion des heiligen Kosmos bilden.¹⁷¹

Der jeweilige gesellschaftliche Umgang mit Transendenzen in Weltansichten und heiligen Kosmen und die entsprechenden persönlichen Identitäten nehmen verschiedene Formen an, die von der Sozialstruktur der Gesellschaft abhängig sind. In *archaischen Gesellschaften* ist die Differenzierung verschiedener gesellschaftlicher Funktionen noch sehr gering. Entsprechend stark überlappen sich Person, Religion und Sozialstruktur. Zwar gibt es gewisse Unterschiede zwischen Alten und Jungen, Frauen und Männern, doch werden die verschiedenen Personen noch in eine weitgehend einheitliche Weltansicht hineinsozialisiert. Auch die übergeordneten Themen der Weltdeutung sind mit den Anforderungen der alltäglichen Praxis - von der Jagd über die Verhaltensregeln im sozialen Umgang bis zum Geschlechtsleben - noch eng verflochten. Die als mehr oder weniger sakral ausgegrenzte Religion prägt weitgehend die verhaltenssteuernden Institutionen, insbesondere das für archaische Gesellschaften zentrale Verwandtschaftssystem. Religion ist damit ein

¹⁶⁹ Luckmann, Die unsichtbare Religion, op. cit., 96.

¹⁷⁰ Vgl. Alfred Schütz, Symbol und Gesellschaft, in: Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971, 353ff; Alfred Schütz und Thomas Luckmann, Die Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main 1984, Kap. VI; Luckmann, Die unsichtbare Religion, op. cit., 164ff.

¹⁷¹ Dieser Ansatz wird aufgenommen und fortgeführt von Hans-Georg Soeffner. Vgl. z.B. Die Ordnung der Rituale. Frankfurt am Main 1992.

gesellschaftliches Phänomen und zugleich biographienah. Das heißt, dass die religiösen Themen unmissverständliche Antwort geben auf die großen typischen Krisen, die im Leben des Einzelnen und der Gruppe aufbrechen - etwa der Tod der Mutter oder Seuchen im Dorf. Nur gelegentlich tritt Religion sichtbar hervor, wie etwa bei der Institution des Schamanismus. Eine deutliche Ausgrenzung des heiligen Kosmos in bestimmten Institutionen kennzeichnet erst *traditionelle Hochkulturen*. Die Schriftkultur und die Erzeugung wirtschaftlicher Überschüsse erlaubt die Ausbildung von Experten, die übergeordnete Deutungen systematisieren und kodifizieren. Diese Deutungen führen einerseits zur klareren Abgrenzung eines heiligen Kosmos gegen den Alltag. Andererseits hat die Religion durch diese Experten eine sichtbare soziale Basis, die durch ihre Interpretationen in einen deutlichen Bezug gebracht wird zu anderen Institutionen, wie etwa Theokratien im sakralen Königtum u.ä. Als geordnete, systematisierte und versprachlichte Deutungen kann Religion nun auch biographisch als Besonderes, als religiöse Dimension oder als Numinoses erfahren werden. Darüber hinaus können nun auch institutionelle Rollen - „Vater“, „Mutter“, „Freier“ u.a. - mit einer besonderen Bedeutung versehen und idealisiert werden, dass ihnen im Alltag nur mehr oder weniger noch Genüge geleistet werden kann.

Die *modernen Industriegesellschaften* sind dadurch charakterisiert, dass der Geltungsbereich des heiligen Kosmos, der als „offizielles Modell der Religion“ einst die gesamte Gesellschaft legitimierte, seinen Einflussbereich auf die anderen institutionellen Bereiche (Wirtschaft, Wissenschaft, Recht u.a.) und auf die Lebensführung der Einzelnen verliert. In der Wirtschaft, in der Wissenschaft, in der Politik wurden eigene Legitimationen formuliert (von Macchiavelli und Galileo über Smith bis zu Kant), und es bildeten sich eigene Normen, eigene „Rationalitäten“ aus: ein politisches Handeln, eine wirtschaftliche Rationalität, eine wissenschaftliche Logik, die nicht mehr religiös gedeutet werden mussten. Auch für die individuelle Lebensführung verliert die institutionalisierte Religion zunehmend an Plausibilität. Sie wird zwar noch gelehrt, ihr Sinn jedoch bleibt oftmals nur „Rhetorik“, wenn den Anforderungen der anderen institutionellen Bereichen der Vorzug gegeben werden muss. In der Folge wird das offizielle Modell der Religion - wenn überhaupt - nur noch als Lippenbekenntnis übernommen.

Der Begriff der *unsichtbaren Religion* weist darauf hin, dass der schrumpfende Geltungsbereich des von spezialisierten Institutionen getragenen offiziellen Modells der Religion keineswegs ein religiöses Vakuum hinterlässt. Da Religion ein anthropologisches Merkmal ist, bleiben die Menschen religiös, doch nimmt die Religion soziale Formen an, die sich nicht mehr in Gestalt traditionell religiös erkennbarer Institutionen und Vorstellungen ausdrücken müssen. Wie Berger vertritt auch Luckmann die Auffassung, dass weltliche Ideologien, wie etwa der Kommunismus, der Faschismus oder der Anarchismus, die Funktion religiöser Sinnsysteme übernehmen können. Aufgrund der zunehmenden Pluralisierung konkurriert der (in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich große) Restbestand des offiziellen Modells der Religion mit diesen Ideologien und mit neuen Formen der Religion auf einem Markt der Weltanschauungen. Luckmann betont daneben auch die zunehmende Bedeutung der *Privatisierung* der Religion. Damit bezieht er sich einmal auf die Tendenz, dass Religion weniger in den kirchlichen Institutionen, sondern in der Privatsphäre angesiedelt ist. Kurzfristige, gruppenartige Organisationsformen prägen die privatisierte Religion, wie etwa Selbsthilfegruppen, Cliques und andere kleine sinnstiftende Gemeinschaften. Weil sich die Individuen dabei an einem Markt der Weltanschauungen orientieren können, kommt es immer häufiger zur Bricolage, zu einem individuell zusammengebastelten „Fleckerlteppich“ aus Weltanschauungen, den sich Einzelne nach ihren Bedürfnissen bilden. Zum zweiten bedeutet Privatisierung, dass sich die religiös relevanten Themen immer stärker auf den privaten, subjektiven Bereich beziehen. Die Privatisierung kommt also einer Schrumpfung der Transzendenzen gleich: Ins Zentrum des Heiligen Kosmos moderner Gesellschaften rücken zunehmend Themen, die eigentlich zu den mittleren und kleineren Transzendenzen gehören: die körperliche Erfahrung nimmt einen zentralen Ort ein, das sexuelle Verhalten, die Familie, Bewusstseinsweiterung: Selbstverwirklichung, das

persönliche Glück und Wohlergehen rücken ins Zentrum religiöser Bemühungen, die von der Psychoanalyse über therapeutische Kulte bis zum New Age reichen.

VIII. Religion als System und das Erbe der Religionskritik

Ein Mensch sagt bitter, „Weiß Gott wo!“/ Ein anderer milde, „Gott weiß wo!“
durch sprachlich kleinen Unterschied/ getrennt man ganze Welten sieht (Eugen Roth)

Seit Mitte der siebziger Jahre formuliert Niklas *Luhmann*¹⁷² eine soziologische Theorie der Religion, die auch in der Theologie immer mehr Gehör findet.¹⁷³ Diese Theorie steht im größeren Rahmen eines systemtheoretischen Ansatzes, der zwar an Parsons' Auffassungen anschließt, sich mit der Zeit jedoch immer weiter von ihm entfernte. Weil sich diese Systemtheorie absichtlich durch ein außergewöhnliches Abstraktionsniveau auszeichnet und noch weiter entwickelt wird, können hier nur die Grundzüge von Luhmanns Perspektive auf die Religion skizziert werden.¹⁷⁴ Luhmann will dabei - quer zur Trennung substantieller und funktionaler Ansätze - sowohl nach der besonderen Substanz wie nach der besonderen Funktion der Religion fragen. Seine These lautet: Weil Religion ein eigenes soziales Subsystem darstellt, kann sie auch eine besondere soziale Funktion erfüllen.

Im Sinne der Systemtheorie stellt die Gesellschaft insgesamt ein eigenes System dar, das sich durch spezifische Merkmale von anderen Systemen unterscheidet. Systeme bestehen aus einem Geflecht von miteinander interagierenden Elementen, deren Interaktion gewissermaßen das Geflecht erst konstituiert. (Diesen Aspekt, dass Systeme sich quasi selbst hervorbringen, bezeichnet Luhmann als 'autopoietisch'). Ähnlich wie etwa das Nervensystem stellt auch die Gesellschaft ein - eben: das soziale - System dar. Die Grundlage dieses sozialen Systems bilden jedoch nicht bioelektrische Vorgänge, wie im Falle des Nervensystems, das zum Organismus gehört. Luhmann wendet sich auch dagegen, Prozesse im menschlichen Bewusstsein (Vorstellungen, Gedanken) und die von ihnen orientierten 'Handlungen' als Kern des sozialen Systems anzusehen, da diese in seinen Augen vom psychischen System abhängen. Vielmehr betrachtet er die Kommunikation als den grundlegenden Prozess, durch den soziale Systeme gebildet werden. Kommunikation besteht für Luhmann aus drei miteinander verknüpften Vorgängen: Information, Mitteilung und Verstehen. Dabei ist jedoch zu betonen, dass Luhmann ausdrücklich ausschliesst, dass diese Vorgänge eine entscheidende Beziehung zu Vorgängen im Bewusstsein aufweisen. Sie werden also nicht 'im Handelnden' vollzogen; sie sind vielmehr 'Operationen', die gleichsam durch Handelnde und Institutionen hindurchgehen. In diesen Operationen konstituieren sich die sozialen Systeme.

1. Die Differenzierung der Gesellschaft und die religiöse Kommunikation

Luhmann geht davon aus, dass sich Religion und Gesellschaft im wesentlichen dieselben Grundlagen teilen. Religion ist ein Teil des sozialen Systems, der sich erst im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft von ihr unterscheidet.¹⁷⁵ Wie im Zuge der biologischen

¹⁷² Niklas Luhmann wurde 1927 geboren; er war zuerst Jurist und Verwaltungsfachmann, bevor er sich der Soziologie zuwandte. Vor seiner Emeritierung war er Professor für Soziologie an der Universität Bielefeld.

¹⁷³ Vgl. dazu etwa Herbert Kaefer, Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. Freiburg/ D. 1978.

¹⁷⁴ Eine verständliche Einführung in die Systemtheorie bieten Georg Kneer und Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. München 1993. Zur Religionssoziologie Luhmanns vgl. auch Traugott Schöfthaler, Religion paradox: Der systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie. In: K.-F. Daiber, Th. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München 1983, 136-156.

¹⁷⁵ Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie 3. Frankfurt (Main) 1989, 259-358.

Evolution die Komplexität der Organismen zunimmt, so steigere sich auch die Komplexität des gesellschaftlichen Systems im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung, die sich als Prozess der Differenzierung beschreiben lässt. In diesem Prozess der *Differenzierung* verändert sich die Struktur der Gesellschaft auf eine Weise, die Luhmann durch drei Stufen charakterisiert: die segmentäre wird von der stratifikatorischen Differenzierung der Gesellschaft und diese von der funktionalen Differenzierung abgelöst. *Segmentär differenzierte Gesellschaften* bestehen im Wesentlichen aus strukturell ähnlichen Teilsystemen, wie etwa Familien, Klane, Dörfer, Stämme. *Stratifikatorische Differenzierung* bezieht sich auf Gesellschaften, die ungleiche, in der Regel hierarchisch geordnete Schichten aufweisen, also etwa feudale, Klassen- oder Schichtengesellschaften. Auch wenn es in modernen Gesellschaften noch immer segmentäre und stratifikatorische Elemente gibt, so zeichnen sie sich doch durch eine *funktionale Differenzierung* aus. Die moderne Gesellschaft gliedert sich auf in besondere Teilbereiche, die jeweils eine besondere, den Bereich dominierende Funktion für die Gesamtgesellschaft erfüllen. Die Technik und die Wissenschaft gliedern sich ebenso als eigene Subsysteme aus wie die Wirtschaft oder die Kunst. Im Unterschied zu Parsons geht Luhmann jedoch nicht mehr davon aus, dass die Funktionen auf vorgegebenen Strukturen aufgelagert sind; vielmehr kristallisieren sich die Systeme gleichsam um die Funktionen. Wenn technische, ökonomische, ökologische oder politische Probleme auftreten, bilden sich entsprechende Systeme aus, die die Funktion erfüllen, diese Probleme zu lösen.

Wie schon Durkheim betont hat, werden die Gesellschaften, die Luhmann segmentär nennt, durch die Religion integriert. Die funktional differenzierten sozialen Systeme indessen bedürfen nicht mehr der Religion:

„Gerade für das Religionssystem beruht die gesellschaftliche Integration deshalb nicht mehr auf Religion, sondern auf einem Komplex von System/Umwelt-Verhältnissen in der Umwelt des Religionssystems, die Religion ermöglichen. Insofern ist die Gesellschaft für das Religionssystem säkularisiert“.¹⁷⁶

Die einzelnen Funktionsbereiche werden durch Kommunikation gebildet und zusammengehalten. Das bedeutet nicht nur, dass sich Systeme erst durch Kommunikation konstituieren; sie zeichnen sich durch eine jeweils besondere Art der Kommunikation aus. Diese besondere Art der Kommunikation erklärt auch ihre geringere Komplexität im Vergleich zu allem, was nicht im System, sondern „Umwelt“ ist. Denn die Kommunikation im System verläuft nur im spezifischen Medium, das sich an einem jeweils besonderen binären Code orientiert, und nur diese in einem je spezifischen binären Code prozessierte Kommunikation konstituiert das jeweilige System. So orientiert sich das Rechtssystem etwa mit dem Medium der Gerechtigkeit am Code „Recht/Unrecht“, das Wirtschaftssystem mit dem Medium Geld am Code „Haben/ Nichthaben von Eigentum“ bzw. „Zahlung/ Nichtzahlung einer Geldsumme“, das Wissenschaftssystem an „Wahrheit/ Unwahrheit“ usw. Für Luhmann sind diese Codes in aller Regel zweiwertig und schließen damit alles als Drittes aus, was nicht in dieser Unterscheidung enthalten ist. Das bedeutet, dass in funktional differenzierten Gesellschaften das Haben oder Nichthaben von Eigentum nicht davon abhängig ist (oder sein sollte), dass jemand Amt und politische Entscheidungsmacht besitzt; auch die wissenschaftliche Wahrheit kann (oder sollte) nicht durch das Recht oder das Heil bestimmt werden.

Diese Codes sind jedoch nicht einfach in die entsprechenden Institutionen und Organisationen 'eingebaut'. Denn genauso wenig wie die Wirtschaft aus der Summe der Betriebe besteht, darf man die Religion mit den Kirchen verwechseln. Nicht die Betriebe konstituieren das Wirtschaftssystem, sondern die am ökonomischen Code orientierte Kommunikation. Dasselbe gilt auch für die Religion. Sie ist nicht 'in' den Kirchen. Vielmehr sind es spezifische Formen der Kommunikation, die erst die Grenze der Religion zu den anderen Systemen erzeugen. Diese Grenzen verlaufen gewissermaßen durch die handelnden Personen, Institutionen und Organisationen hindurch.

¹⁷⁶ Niklas Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, 248.

Religion zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Medium des „Glaubens“ geistliche Kommunikationsmittel bereitstellt. Dabei stellt sich für die Religion - im Unterschied zu den anderen Funktionssystemen - ein besonderes Kommunikationsproblem: das Problem der „weltimmanenten Kommunikation über Transzendenz“.¹⁷⁷ Denn Kommunikation über das Unvertraute bzw. das Transzendente entzieht sich gewissermaßen der Kommunikation selbst. Wann immer man über Transzendentes kommuniziert, erzeugt man Immanentes. Dieses Problem zeigt sich etwa bei der mystische Erfahrung, die, sobald sie mitgeteilt wird, ihren mystischen Charakter verliert und zu einem weltlichen Ereignis wird.¹⁷⁸ Kommunikation bezieht sich also immer auf eine Differenz zu etwas, das sich im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung vom „Unvertrauten“ über „Gott“ und „Transzendenz“ bis zur „Kontingenz“ entwickelt. Diese Differenzen verweisen auf den Code religiöser Kommunikation.

Die Codes, die das Spezifische der religiösen Kommunikation ausmachen, das sie von anderen Systemen unterscheidet, können jedoch nicht einfach festgelegt werden, denn sie verändern sich im Laufe der gesellschaftlichen Differenzierung. Hat die Religion in segmentären Gesellschaften das Unbekannte zum Thema, das sich ausserhalb des vertrauten sozialen Bereichs befindet, so wenden sich differenziertere Gesellschaften der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz zu. Eine stärkere Zuspitzung erfährt diese Unterscheidung in monotheistischen Offenbarungsreligionen. „Alle Kontingenz einer zunehmend komplexen Welt, was Böses und Zufälliges einschließt, muss *einem* Gott zugeschrieben und daher *innerhalb* des religiösen Systems interpretiert werden.“¹⁷⁹ In dem Maße, in dem die Gesellschaft funktional differenziert wird, verschiebt sich die Funktion der Religion. Die Religion erfüllt nun

„für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen“.¹⁸⁰

2. Die Funktion, die Leistung und die Reflexion der Religion

In segmentären Gesellschaften wird diese Differenz durch das Vertraute und Unvertraute bestimmt. Sie zielt also auf das, was aus der Perspektive der alltäglichen Lebenswelt des Menschen als unvertraut oder übernatürlich erscheint. Weil sich das Vertraute mit dem sozialen System weitgehend deckt, schließt diese Differenz auch dessen Umwelt mit ein. Die zunehmende Ausdifferenzierung der Gesellschaft in stratifikatorische Gesellschaften zwingt zu einer Generalisierung dieses Codes. Eine besondere Pointierung erfährt diese Generalisierung im abendländischen Christentum durch die Formulierung eines monotheistischen Gottesbegriffs und der damit verbundenen Vorstellung von etwas Personalem und Perfektem.

Mit der funktionalen Differenzierung grenzten sich die Wirtschaft, die Politik, die Wissenschaft als besondere Systeme gegeneinander und somit auch gegen die Religion ab. Damit wurde nicht nur die Religion zu einem Subsystem unter anderen; angesichts der vielfältigen Funktionen verlor auch der Monotheismus an Plausibilität. Die enorme Komplexität des Geltungsbereichs der Religion erfordert eine Verschiebung der Funktion der

¹⁷⁷ Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, op. cit., 337.

¹⁷⁸ Niklas Luhmann, P. Fuchs, Reden und Schweigen. Frankfurt am Main 1989.

¹⁷⁹ Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion, op. cit., 130.

¹⁸⁰ Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion, op. cit., 26.

Religion ins Abstrakte und Allgemeine. Luhmann bestimmt diese *Funktion* als Kontingenzbewältigung. Grob gesprochen kann unter Kontingenzbewältigung zum einen die Kommunikation über die unberechenbaren Einbrüche der Umwelt in das personale System verstanden werden, wie sie im persönlichen Leben immer wieder auftreten. Die Funktion der Religion bezieht sich aber auch auf gesellschaftlichen Kontingenzen: wirtschaftliche ebenso wie politische Krisen, Kriege und andere Auswirkungen gesellschaftlicher Vorgänge. Religion zielt aber nicht auf einzelne dieser Kontingenzen, sondern auf den Einbruch von Kontingenzen überhaupt: auf die dauernde 'Bedrohung' des sozialen Systems durch die unberechenbare Umwelt.

Das religiöse System erfüllt nicht nur die Funktion der Kontingenzbewältigung mit Bezug auf die Gesamtgesellschaft. "Das Religionssystem bleibt trotz funktionaler Spezifikation ein soziales System, in dem vielerlei andere Funktionen mitzuerfüllen sind."¹⁸¹ Wie jedes funktionale System erbringt es auch bestimmte Leistungen für die Systeme in der „systeminternen Umwelt“. Und schließlich zeichnet sich jedes System durch eine Reflexion auf sich selbst aus.

Zu den *Leistungen* des Religionssystems zählen Lösungsansätze für Probleme, die in anderen Teilsystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden, wie etwa die Benachteiligung sozialer Gruppen, Armut und Elend. Dazu gehören auch die Lösungsansätze für Probleme des Persönlichkeitssystems, also für personale "Eigenprobleme" wie Leiden und Tod, die im übrigen Gesellschaftssystem nicht thematisiert werden. Die soziale Leistung der Religion gegenüber anderen gesellschaftlichen Subsystemen nennt Luhmann *Diakonie*, die Leistungen gegenüber dem personalen System bezeichnet er als *Seelsorge*. Die diakonischen Sozialleistungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sozialstrukturelle Probleme angehen, diese aber in der Behandlung von Personen ableisten, so dass die Aufgaben nicht als sozialstrukturell erkannt werden. Dagegen behandelt die Seelsorge die Eigenprobleme personaler Systeme: sie hat es also nicht mit ihrer sozialstrukturellen Lage, sondern mit dem psychischen System zu tun. Dabei bemerkt Luhmann, dass diese diakonischen und seelsorgerischen Leistungen zunehmend in den Vordergrund rücken, während die religiöse Funktion an Bedeutung verliert.

HIER EINFÜGEN: Tafel 12

Die *Reflexion* als Beziehung des Religionssystems auf sich selbst wird schließlich von der Theologie geleistet. Theologie hat es mit der Begründung und Rechtfertigung religiöser Funktionen der Kirche und mit ihren diakonischen Leistungen zu tun. Dazu arbeitet sie Dogmatiken aus, „mit denen das Grundmaterial religiöser Erfahrungen und situationsbezogener Interpretationen gesichtet, fachlich bearbeitet, auf Fehler hin kontrolliert und systematisiert wird“.¹⁸² Durch den Selbstbezug auf das Religionssystem hat die Theologie die Aufgabe, die soziale und zeitliche Identität zu sichern. Ihre Begrifflichkeit gewinnt sie dadurch, dass sie die Bedeutungen, die diese in anderen gesellschaftlichen Bereichen haben können, gewissermaßen kappt. Begriff wie 'Gnade' oder 'Erlösung' werden nicht in ihrer alltagssprachlichen Bedeutung verstanden, sie werden davon abgelöst und dadurch zu Chiffren. Chiffren sind nicht einfache Symbole, sie haben ihren Sinn nicht in Bezug auf etwas. Durch diese Offenheit des Bezugs kann die Theologie Grenzprobleme der Welt zu bestimmen oder zu chiffrieren versuchen, also ihr Verhältnis nach außen zum Horizont überhaupt vorhandener Möglichkeiten und ihr Verhältnis nach innen zum Werden und Vergehen der personalen Systeme. Um ihre spezifische gesellschaftliche Funktion zu erfüllen und sich aufs Ganze beziehen zu können, darf sie deswegen nicht zur allgemein verfügbaren Ideologie, etwa zur Zivilreligion, werden, sondern muss im Sinne einer Offenbarungsreligion auf der Andersartigkeit von theologischen und sozialen Gegenständen beharren. Allerdings hat die Theologie mit der zunehmenden Komplexität zu kämpfen. Denn je mehr sich die Gesellschaft ausdifferenziert und dadurch gegen andere Systeme

¹⁸¹ Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion, op. cit., 51.

¹⁸² Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion, op. cit., 126.

unterscheidet, „desto schwieriger wird es, sich vorzustellen, dass religiöse Mäچه sich irgendwo und irgendwie an diesem Kommunikationsnetz beteiligen“.¹⁸³

3. Die Organisation der Religion und die Inklusion

Wie schon erwähnt, zwingt die Differenzierung der Gesellschaft die Theologie (und für Luhmann auch die Soziologie) dazu, ihre Begriffe auf einem immer höheren Abstraktionsgrad zu formulieren. Dies wirft nicht nur für die Theologie besondere Schwierigkeiten auf, denn die zunehmende Abstraktion der Funktion der Religion führt dazu, dass sich theologische Deutungsangebote den Laien kaum mehr vermitteln lassen. Überdies muss auch der Zweck religiöser Organisationen so allgemein und abstrakt formuliert sein, dass alle Gruppen von Mitgliedern darin ihre Motive zur Zugehörigkeit wiederfinden und die Kirche als Sachverwalterin ihrer Interessen anerkennen.

Die Organisation, die die Funktion der Religion ausübt, ist für Luhmann die *Kirche*, und zwar nicht nur im Sinne der "Amtskirche". Sie ist als verdichtetes und abgegrenztes Kommunikationssystem zu verstehen, das sich durch geistliche Kommunikation, Rituale und Theologie auszeichnet. Die Kirche weist die formalen Merkmale anderer Organisationen auf, also Mitgliedschaft, die prinzipielle Gestaltbarkeit ihrer Strukturen und Prozesse und die weitgehend freie Zwecksetzung, an der sich die Tätigkeiten der Mitglieder orientieren. Die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft in diesen Organisationen hat die Unterscheidung verschiedener Mitgliedschaftsrollen in rechnerische, aktive und amtstragende Mitglieder zur Folge.

Wie das Schaubild 12 andeutet, besteht das religiöse System also aus den Amtskirchen sowie den unterschiedlichen Rollen der Mitglieder. Die Entscheidungen der Amtskirche betreffen nicht nur die verschiedenen Mitglieder. Andere Entscheidungsprozesse der Organisation, wie etwa Geldanlage, Vermögensverwaltung, Ausbildung an Schulen und Universitäten, Teilnahme an politischen Entscheidungsprozessen, Bereitstellung karitativer Infrastruktur u.ä. ragen als „Leistungen“ auch in die „innergesellschaftliche Umwelt“ des Wirtschaftssystems, des Rechtssystems oder des Bildungssystems hinein. Die Reflexion dagegen bezieht sich auf das System der Religion selbst.

Für Luhmann besteht das wesentliche strukturelle Merkmal gesellschaftlicher Subsysteme in der Unterscheidung zwischen professionellen und komplementären Rollen. Diese Rollen spielen eine entscheidende Rolle für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Während die Zugehörigkeit zu besonderen Statusgruppen in früheren Gesellschaftsformen über den Zugang der Individuen zu Reichtum, Macht oder Wissen - und weitgehend auch ihren Beruf - bestimmt war, wird dieser Zusammenhang in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften aufgelöst. Eine Person ist immer noch durch ihre funktionale Rolle (als Arzt, Politiker oder Priester) definiert. Daneben aber besetzt sie auch *komplementäre Rollen*, die den Zugang zu den Leistungen der Funktionen ermöglichen: als Patient, Wahlberechtigter, Konsument, Gläubiger. Damit empfängt sie die Leistungen der funktional differenzierten Systeme: des politischen Systems, des Wirtschaftssystems oder eben der Religion. In funktional differenzierten Gesellschaften treten deswegen besondere Probleme der Einbindung oder *Inklusion* von Mitgliedern auf. Inklusion bezieht sich auf die Teilhabebedingungen an sozialer Kommunikation, also auf die Erwartungen sozialer Systeme bzw. des religiösen Systems an die Teilnehmenden und ihre Zugangsbedingungen zu diesen Systemen: Die Inklusion in die Kirchen erfolgt etwa auf der notwendigen Erwartung der

¹⁸³ Niklas Luhmann, Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu, in: Soziologische Aufklärung 4. Opladen 1987, 227-235, 229.

Zahlung von Kirchensteuern und der möglichen Beteiligung an religiöser Kommunikation. Zwar „partizipiere“ ich auch durch solche komplementären Rollen an funktionalen Systemen, doch sind sie auch stark von nicht funktionalen Merkmalen meiner Person geprägt, also von meinem Lebensstil, meiner Persönlichkeit, meinen Präferenzen usw. Luhmann spricht hier auch von der *Privatisierung der Entscheidung*, deren Folgen er ähnlich beschreibt wie Luckmann. Da Religion nur für wenige Beruf ist, führt die Entscheidung zur Religion für die meisten dazu, dass sie zum Publikum derjenigen werden, die Religion berufsmäßig ‘betreiben’. Weil die Religion damit für die meisten in den Bereich der Freizeit fällt, tritt sie in Konkurrenz zu anderen Angeboten und muss sich um ihre Attraktivität bemühen. Die Mitglieder werden dann durch Interaktion in Form von Service-Einrichtungen der Kirchen integriert, die rechnerischen Mitglieder durch abstraktere, „generalisierte“ Mitgliedschaftsmotivationen.

„Die Erhaltung der Attraktivität bereitet Sorgen und führt zur Imitation weltlicher Erfolgsmuster: Die psychotherapeutische Praxis an Individuen und Gruppen kann in kirchlich getragenen Veranstaltungen parallelisiert werden, die Figuren des transzendentalen Idealismus können theologisch nachgeturnt werden, den Club-Ketten für Playboys lassen sich Club-Ketten für Prayboys nachbilden“.¹⁸⁴

4. Das Erbe der Religionskritik - die kritische Theorie der Religion

Luhmanns systemtheoretischem Ansatz wurde schon bald vorgehalten, er identifiziere sich zu stark mit den Zielen von Organisationen und helfe, deren Ziele durchzusetzen, anstatt sie einer kritischen Analyse zu unterwerfen. Nicht zufällig war es ein Vertreter der sogenannten *kritischen Theorie*, der Luhmann deswegen vorwarf, „Sozialtechnologie“ zu betreiben.¹⁸⁵ Denn in gewissem Sinn kann die kritische Theorie als eine Fortsetzung der Religionskritik des 19. Jahrhunderts angesehen werden, insbesondere was die Marxsche Kritik angeht. Weil die kritische Theorie allerdings nur verstreut Beiträge zur Religionssoziologie liefert, soll sie abschließend nur am Rande behandelt werden.¹⁸⁶

Die kritische Theorie geht zurück auf eine Reihe von Sozialwissenschaftlern und Philosophen, die seit den 20er Jahren am Frankfurter Institut für Sozialforschung angesiedelt war. (Deswegen wird auch manchmal von der „Frankfurter Schule“ gesprochen.) Sie zeichnet sich durch eine ausgeprägte Bezugnahme auf die Theorie Marx’ aus, die sie jedoch auf die historischen Umstände der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts zu übersetzen versuchte. Es waren vor allem die kriegerischen Katastrophen dieser Zeit, die sie zur Annahme führte,

„dass die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht (...) nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schließlich die weitere Entwicklung hemmt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt“.¹⁸⁷

Diese 1937 gemachte Voraussage Horkheimers (eines der Begründer der kritischen Theorie) wurde in den Konzentrationslagern zur Wirklichkeit. In Auschwitz offenbare sich, wie Adorno (ein zweiter Gründervater der kritischen Theorie) meint, die Schattenseite des Fortschritts der Geschichte. Denn die mit den modernen, hochrationell hergestellten Instrumenten verübten Greuelthaten von Auschwitz ließen es nicht mehr zu ‘vom Hohen getönte Worte’ zu verwenden, weder die hohe Kunst noch die Theologie habe mehr ein

¹⁸⁴ Niklas Luhmann, *Die Funktion der Religion*, op. cit., 241.

¹⁸⁵ Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Systemtheorie der Gesellschaft oder kritische Gesellschaftstheorie?* Frankfurt am Main 1971.

¹⁸⁶ Als Übersicht und historische Darstellung vgl. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. München 1986.

¹⁸⁷ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*. Vier Aufsätze. Frankfurt am Main 1970, 44.

Recht. Die Verdinglichung und Entfremdung (die schon Marx beklagt hatte) verfestigte sich zu einem erdrückenden System, das der Theorie nur die Wahl lässt, ihren ohnmächtigen Protest zu formulieren. Alle Konstrukte des menschlichen Bewusstseins dienen nurmehr dazu, die sich in der Geschichte entfaltende totalitäre Herrschaft zu festigen. Hoffnungsschimmer seien alleine noch die Bereiche einer von der repressiven Gesellschaft unbeeinträchtigten Phantasie, die unangepasste Kunst oder das vom Realitätsprinzip abgelöste Spielerische und Sexuelle.

Auch die Religion ist demnach ein Ausdruck der Herrschaft. Sie ist ein Bestandteil der gesellschaftlichen Ideologie, die das individuelle Bewusstsein erdrückt und den Anforderungen der funktionierenden Gesellschaft gefügig macht. In ihrer protestantischen Ausprägung etwa dient die Religion allein dazu, die Widersprüche der entfremdeten Arbeit erträglich zu machen. So führt die lutherische Vorstellung einer vor Gott freien Person dazu, die amtierenden Autoritäten anzuerkennen und zu stärken. Und selbst dann, wenn Religion der Säkularisierung zum Opfer fällt, wird die geradezu blinde Verehrung auf andere Objekte in der Welt umgeleitet. Das illustriert Adorno am Beispiel einer Analyse der astrologischen Kolumne einer amerikanischen Zeitung, die als ein „soziales Opiat“ wirke:

„Die Irrationalität des Schicksals, das alles vorschreibe, und der Sterne, die Hilfe versprechen, ist der Schleier der Gesellschaft, die den Einzelnen bedroht zugleich und erhält. Die Botschaften des Horoskops künden nichts als den status quo. Sie wiederholen die Aufforderungen, welche die Gesellschaft ohnehin an den Einzelnen stellt, damit er funktioniere. Unaufhörlich beschwört es die, denen es schwerfällt, vernünftig zu sein. ... Das Horoskop propagiert den ¹⁸⁸planen common sense, eine Haltung, die ungetrübt von Zweifel als anerkannt vorgestellte Werte akzeptiert“.

Dabei räumt die kritische Theorie (ebenso wie Marx) ein, dass die Religion über zahllose Generationen hinweg als quasi jenseitiges Sammelbecken der unterdrückten Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen gedient hat. In der modernen Gesellschaft verliert sie jedoch ihre Plausibilität, so dass allein ihre sozialen Funktionen noch übrigbleiben. Wie Jürgen Habermas¹⁸⁹, der bekannteste gegenwärtige Vertreter der kritischen Theorie, argumentiert, liegt der ursprüngliche Wert der Religion darin, dass sie zur Moral der Gesellschaft beitrug. Dies ist auch der Grund für ihn, sich mit der Religion auseinanderzusetzen, auch wenn dies nur sehr am Rande seiner Arbeiten geschieht.

Habermas verfolgt zunächst eine evolutionstheoretische Argumentation: Im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung kommt es zu einer zunehmenden Rationalisierung. Diese Rationalisierung verläuft jedoch gewissermaßen auf verschiedenen Bahnen. Die kognitiv-instrumentelle Rationalität, die das kategoriale Denken und das zielgerichtete Handeln umfasst, wird durch die Ausbildung eines Wissenschaftsbetriebes und der Technik rationalisiert. Die ästhetisch-praktische Rationalität unserer sinnlichen Wahrnehmungswelt drückt sich in der Kunst aus, die im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zu einem eigenständigen Kunstbetrieb wird und damit eigenen Gesetzen gehorcht. Schließlich ist es die *moralisch-praktische Rationalität*, die das ‘gute’ und ‘richtige Handeln’ leitet, die in der religiösen Entwicklung, insbesondere aber in der auf Erlösung hoffenden christlichen Brüderlichkeitsethik ihren Ausdruck findet.

Religion dient also im Wesentlichen dazu, Moral zu begründen. Habermas verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Durkheim, der ja die Begründung der gesellschaftlichen Normen und Werte, also ihrer Moral, durch die Religion nachgezeichnet hatte. Allerdings verliert sich der transzendente religiöse Bezug in der gesellschaftlichen Entwicklung in dem Maße, wie Weltbilder und Bewusstsein rationaler werden. Im Zuge dieser Entwicklung

¹⁸⁸ Theodor W. Adorno, Aberglaube aus zweiter Hand, in: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main 1979, 147-176, 157.

¹⁸⁹ Jürgen Habermas wurde 1926 in Düsseldorf geboren. Er studierte Philosophie, Geschichte, Psychologie, deutsche Literatur und Ökonomie in Göttingen, Zürich und Bonn. Er promovierte 1954 in Bonn und war von 1955 bis 1969 Forschungsassistent am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main. 1961 habilitierte er in Marburg. Von 1964-1971 war er Professor für Philosophie und Soziologie in Frankfurt am Main, wechselte dann zum Max-Planck-Institut nach Starnberg und kehrte 1983 wieder zurück auf seine Professur nach Frankfurt.

fallen, wie Habermas ebenso in Anlehnung an Durkheim argumentiert, die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem. Das, was im Sakralen als fremd erschien, wird nun zu einem Diesseitigen. Und in Anlehnung an Weber nimmt er an, dass das einst ins Jenseits Projizierte durch die Rationalisierung und Veralltäglicung zu sich selbst kommt und als „Transzendenz ins Diesseits“ neue Möglichkeiten eröffnet. Dem liegt eine Vorstellung zunehmender Rationalisierung zugrunde:

„Ganz global könnte man zunächst einmal sagen, dass sich im Gesamtgang der Entwicklung religiösen Bewusstseins ein Reflexionsprozess manifestiert, innerhalb dessen die Menschheit sich in zunehmendem Maße über ihr eigenes Wesen Klarheit verschafft und sich von dem naturwüchsigen Zwang herrschender Normensysteme emanzipiert“.¹⁹⁰

Diese rationalisierende Entwicklung der Religion vollzieht sich in vier Schritten, und zwar parallel zu und in Abhängigkeit von den Veränderungen der Verständigungsformen: In archaischen Gesellschaften dienen Rituale und Mythen als Verständigungsformen. In Hochkulturen werden aus Mythen religiöse und metaphysische Weltbilder und die Praxis der Rituale wird zu einer sakramentalen Praxis. In der frühmodernen Gesellschaft verwandelt sich die kultische Praxis in eine Bildungsreligion, die sich der Kunst bedient, und die Weltbilder werden zu einer religiösen Gesinnungsethik, wie sie von Weber beschrieben wurde. In der Moderne schließlich werde die Praxis zum kommunikativen Handeln, und aus der Gesinnungsethik entwickle sich eine kommunikative Ethik.

Im Zuge der gesellschaftliche Rationalisierung wird so aus der religiösen „Kommunion“ das rationale kommunikative Handeln:

„Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“.¹⁹¹

Hatte also einst die Religion die soziale Ordnung legitimiert und Normen begründet, so müsse dies nun in der Welt geschehen und von den Handelnden selbst in der Kommunikation geleistet werden. Denn die Geltung von Normen ist, wie Durkheim gezeigt hat, verbunden mit der Geltung des Heiligen, das religiös symbolisiert wird. Durkheim legt also gewissermaßen die sakralen Wurzeln der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen frei. Zugleich hatte Durkheim jedoch auch gezeigt, dass sich die Geltung der moralischen Autorität des Heiligen letzten Endes auf das Kollektiv stützt. Ist diese Grundlage der Moral einmal freigelegt, so kann sich das Kollektiv auf seine Fähigkeit zur Begründung von Normen besinnen. Ist einmal die religiöse Verklärung der Normen überwunden, kann auch erkannt werden, dass das normative Grundverständnis der Gruppe im gemeinsamen Handeln hergestellt und erhalten wird. Der gesellschaftliche wie der theoretische Säkularisierungsprozess erst ermöglichen die Wahrnehmung, dass die Normen in den menschlichen Handlungen selbst und nicht in dem rituell symbolisierten Sakralen wurzeln. Deswegen tritt für Habermas das kommunikative Handeln an die Stelle der religiösen Symbole und rituellen Handlungen, die gewissermaßen ein "vorsprachlicher " Ausdruck eines normativen Konsenses sind. Kommunikativ handeln, können die Menschen ihre eigenen Normen und Werte selbstbestimmt aushandeln. Damit wird für Habermas die erwähnte Transzendenz ins Diesseits erst geschaffen: als Fluchtpunkt des unendlichen Verständigungs- und Interpretationsprozesses, in dem die Kommunikationsgemeinschaft die Grenzen der historischen Zeit und des sozialen Raumes „gleichsam von innen, aus der Welt heraus, transzendiert“.¹⁹²

¹⁹⁰ Rainer Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Frankfurt am Main 1973, 140.

¹⁹¹ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II. Frankfurt am Main 1981, 118f.

¹⁹² Jürgen Habermas, Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1991, 24f.

Allerdings räumt Habermas die noch immer anhaltende Bedeutung der Religion für unsere Gesellschaft ein. So hat das „heilsgeschichtliche Denken jüdisch-christlicher Herkunft“ wesentlich dazu beigetragen, dass in Europa die Begriffe der Moralität, der Freiheit und der Emanzipation entstehen konnten. Und auch heute könnten die Potentiale der religiösen Sprache für die Erklärung und Deutung der Lebenserfahrungen nicht einfach ersetzt werden. Weil die „religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen“, wird auch die Religion noch weiterhin mit der kommunikativen Vernunft koexistieren.¹⁹³

Wie Habermas die Religion jedoch nur am Rande, gewissermaßen als Teil seiner umfassenden Theorie behandelt, so bildet auch für Luhmann, Luckmann und Berger Religion zwar ein wichtiges, keineswegs aber mehr das einzige zentrale Thema ihrer Theoriebildung. Man könnte versucht sein, diesen Weg der Religion aus dem Zentrum soziologischer Theorie (bei den Klassikern) in einen neben anderen gestellten wichtigen Bereich als Ausdruck der gesellschaftlichen Entwicklung zu sehen und, mit Habermas, von einer zunehmenden „Entsakralisierung“ der Gesellschaft auszugehen. Und tatsächlich geben die von Berger und Luckmann im Kern schon in den 60ern, von Habermas und Luhmann weitgehend in den 70er Jahren formulierten Theorien eine fruchtbare Analyse der Religion ihrer Zeit, die in weiten Teilen bis heute ihre Gültigkeit hat. Dennoch sind die hier dargestellten Positionen im Wesentlichen bis zum Ende der siebziger Jahre ausformuliert gewesen. Seit dieser Zeit haben sich neue Entwicklungen in der religiösen Landschaft der Gesellschaft, aber auch (weitaus weniger ausgeprägt) in der religionssoziologischen Theorie und Forschung eingestellt, denen wir uns in den nächsten Teilen zuwenden wollen.

Bestand und Entwicklung gegenwärtiger Religiosität

IX. Kirchen, Sekten und die Organisation der Religion

„Die Religionen müssen alle toleriert werden, und muss der Fiskal nur das Auge darauf haben, dass keine der andern Abbruch tue; denn hier muss jeder nach seiner Façon selig werden“ (Entscheid Friedrichs des Großen, 1740).

Wie verschieden die soziologischen Bestimmungen der Religion auch immer ausfallen mögen, letzten Endes zielen sie besonders auf die Formen, Gestalten oder Strukturen, die Menschen im Umgang mit Religion ausbilden. In diesem Kapitel wollen wir uns mit solchen gesellschaftlichen Formen beschäftigen, die Religion in unserem Kulturkreis annimmt. Die Religionsanthropologie hat eine enorme Bandbreite verschiedener gesellschaftlicher Formen der Religion in den verschiedensten Kulturen aufgezeigt. Doch auch in unserer Kultur sind diese Formen so vielgestaltig, dass wir uns ihnen lediglich in groben Zügen, durch Typen und allgemeinen Schemata nähern können. Nach der Darstellung der grundlegenden Typologien bewegen wir uns von den komplexen und umfassenden Organisationen zu immer kleineren und weniger komplexen Formen. Im darauf folgenden Kapitel schließlich wenden wir uns den gesellschaftlichen Formen der Religion zu, deren Organisation als diffus bezeichnet werden kann.¹⁹⁴ Wir können uns dies etwa folgendermaßen veranschaulichen:

((HIER EINFÜGEN: Tafel 13))

¹⁹³ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main 1984, 185. Zu Habermas' Bedeutung für die Theologie vgl. E. Ahrens (Hg.), *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf 1989.

¹⁹⁴ Yinger prägte dafür den Begriff der „diffused religion“, den er allerdings in Stammesgesellschaften verwirklicht sah, während Luckmanns Charakterisierung für die privatisierte Religion der Moderne zutrifft. Vgl. J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*. New York 1970.

1. Typologie religiöser Gemeinschaften

Die religiöse Gemeinschaftsbildung kann sehr unterschiedliche Gestalten annehmen. Neben den großen Kirchen finden sich kleine, radikal erscheinende Gruppen und einzelne Personen, die oftmals als religiöse Fanatiker bezeichnet werden. Die Vielgestalt religiöser Gemeinschaften beschäftigte die Religionssoziologie schon von Anfang an. So hatte auch Max Weber die Unterschiede zwischen Sekte und Kirche hervorgehoben. Für Weber ist die *Kirche* eine bürokratische Organisation, die einen universalen Anspruch erhebt und deswegen potentiell jeden Menschen als Mitglied zulässt. Das religiöse Charisma in der Kirche ist nicht mehr an Personen, sondern am Amt festgemacht. Die Mitgliedschaft wird quasi automatisch erworben, also etwa durch Kindstaufe, und ist an Regeln gebunden, die im Vergleich zur Sekte als lax erscheinen. Die *Sekte* dagegen kann zwar durchaus eine stattliche Zahl an Mitgliedern umfassen, doch beruht sie auf ihrem freiwilligen Beitritt, etwa durch Erwachsenentaufe, und zuweilen auch besonderen religiösen 'Qualifikationen', wie etwa ein Konversionserlebnis. Damit wird sie für Weber zu einem „Verein religiös voll Qualifizierter“. „Der Einzelne ist entweder kraft göttlicher Prädestination von Ewigkeit her (...) oder kraft 'inneren Lichts' oder pneumatischer Befähigung zur Ekstase oder (...) eines anderen ihm gegebenen oder von ihm erworbenen spezifischen Charisma qualifiziert“.¹⁹⁵ Während sich die Kirche mit den anderen weltlichen Bereichen arrangieren kann, kommt es bei Sekten auch zur Weltablehnung, die mit einer zuweilen geradezu paramilitärischen Zucht verbunden sein kann. Der Vergleich zwischen Kirche und Sekte kann durch die folgende Gegenüberstellung verdeutlicht werden.¹⁹⁶

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 14))

Webers Unterscheidung schließt an eine Typologie des Religionshistorikers Ernst *Troeltsch* an, der schon 1912 in der Geschichte des Christentums unterschiedliche Formen religiöser Gemeinschaften identifizierte und ebenso betonte, dass sich diese Typen nicht nur in ihrer sozialen Gestalt unterscheiden, sondern auch in ihrer religiösen Orientierung.¹⁹⁷ Hinsichtlich der Kirche vertrat er eine ähnliche Auffassung wie Weber, und auch die Sekte ist für ihn der Gestalt nach eine freie Vereinigung „strenger und bewusster Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben“. Inhaltlich zielt die Sekte auf die christliche Liebesordnung und die Anbahnung des kommenden Gottesreiches. Im Unterschied zu Weber erkannte Troeltsch noch eine dritte gesellschaftliche Form der Religion, die er *Mystik* nannte. Die *Mystik* umschreibt „nur fließende und ganz persönliche Gruppenbildungen“, für die Kultus und Dogma keine besondere Rolle spielen. Diese individualistische Orientierung zeigt sich an der „Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlichen Gemütsbesitz“.¹⁹⁸

Auch wenn diese Typologie die Merkmale religiöser Gemeinschaften nur in groben, begrifflich scharf betonten Zügen kennzeichnen sollte, stellte sich bald heraus, dass sie nicht genügt, um den tatsächlich vorkommenden Formen gerecht zu werden. So betont Richard N. Niebuhr schon 1929, dass es eine Zwischenform zwischen Kirche und Sekte geben kann, die er *Denomination* nannte.¹⁹⁹ Wie später auch Parsons anerkannte, spielt diese Form besonders

¹⁹⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980 (1922), 721f.

¹⁹⁶ Die folgende Tafel übernimmt ein Schema von Günter Kehler, *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988, 159.

¹⁹⁷ Ernst Troeltsch kam 1865 in der Nähe Augsburgs zur Welt; er studierte evangelische Theologie, Philologie, Philosophie und Geschichte in Erlangen und Göttingen. Von 1915 bis zu seinem Tode im Jahr 1923 lehrte er an der Universität Berlin.

¹⁹⁸ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Aalen 1965, 967.

¹⁹⁹ R.N. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*. New York 1929.

in den Vereinigten Staaten eine herausragende Rolle.²⁰⁰ Denominationen entstehen aus Sekten, die meist von einem charismatischen Leiter gegründet wurden. Gelingt es einer Sekte, den Tod des Begründers zu überstehen und das Charisma gewissermaßen auf Dauer zu stellen, wird sie zur Denomination. Denominationen weisen die Merkmale von Kirchen auf - mit der Ausnahme der Freiwilligkeit des Beitritts und der Anerkennung des religiösen Pluralismus. Manche Denominationen können gewisse Merkmale von Sekten beibehalten, etwa solche, die die Heirat innerhalb der Denomination fordern und Wert auf eine strenge Zucht legen. Andere dagegen nähern sich in ihrer Gestalt der Kirche an. Denominationen teilen mit Sekten also den voluntativen Charakter, doch billigen sie ihren Mitgliedern meist die uneingeschränkte Teilhabe am weltlichen Leben zu.

In den dreissiger Jahren betonte Howard Becker, dass auch die von Troeltsch beschriebene historische Form der „Mystik“ eine bedeutende Rolle in der modernen Religion spielt. Becker wählte für diesen Typus den Begriff *Kult* („cult“).²⁰¹ Der Kult stellt eine soziale Form der Religion dar, die einen privaten, persönlichen Charakter aufweist und keine formale Mitgliedschaft kennt.

2. Religiöse Organisationen

So hilfreich die Versuche sind, religiöse Gemeinschaften typologisch zu erfassen, so schwer fällt es doch, die empirische Vielfalt moderner Religion mit diesen Typen in Deckung zu bringen. Deswegen erscheint es sinnvoll, die feste soziale Gestalt religiöser Gemeinschaften in unserer Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer *Organisation* zu erfassen. Organisationen werden zwar als ein neuerer Typus sozialer Gebilde angesehen, der sich vor allem mit der bürgerlichen Gesellschaft in der Moderne ausgebreitet hat. Er zeichnet sich durch eine ausdrückliche Zielsetzung aus, die von sich dazu verpflichtenden oder dazu verpflichteten Mitglieder in einer mehr oder weniger entwickelten arbeitsteiligen Weise verfolgt wird. Allerdings finden sich solche Organisationsformen auch schon in der vormodernen Zeit gerade im religiösen Bereich. Die katholische Kirche etwa nimmt sehr früh schon die Gestalt einer Organisation an, und religiöse Organisationen finden sich auch schon in einfacheren Gesellschaften, wie etwa Kultgemeinschaften oder Geheimgesellschaften. Religiöse Geheimgesellschaften, die oft auch politische und wirtschaftliche Ziele verfolgen, beanspruchen den Besitz eines religiösen Gutes, das nur eingeweihten Mitgliedern zugänglich ist. Ihre Organisation beruht, wie der Name schon sagt, auf Geheimhaltung und entsprechend strengen Aufnahme- und Austrittsregelungen.

Die Zwecke bzw. Zielsetzungen religiöser Organisationen können sehr unterschiedlich sein: Sie können aus Verpflichtungen bestehen, die sich aus dem Wirken Christi ergeben, oder sie können die persönliche Suche nach der letzten Erkenntnis beinhalten. In der Regel zeichnen sie sich durch ihren umfassenden, allgemeinen Anspruch aus, der sich kaum verwirklichen lässt und deswegen auch als „irrational“ bezeichnet wird. Wie andere soziale Organisationen sind jedoch auch die religiösen Organisationen selbst selten irrational, da sie ihre Existenz nur sichern können, wenn sie ihre eigenen Ziele mit wenigstens einigermaßen sinnvollen und nützlichen, d.h. rationalen Mitteln verfolgen. Das gelingt durch die Ausbildung einer inneren Struktur, in der die Aufgabe der Verfolgung der Ziele arbeitsteilig geregelt ist. Dadurch weisen Organisationen auch eine ungleiche Verteilung der Macht und damit verbunden eine Delegation der Verantwortung auf. So können etwa rituelle und kultische Aufgaben von besonderen Personen erledigt werden, die entsprechende soziale Positionen innehaben. In

²⁰⁰ Talcott Parsons, The cultural background of American religious organizations, in: H. Cleveland, H. D. Lasswell (Hg.), *Ethics and Bigness*: New York 1962, 141-152, 147.

²⁰¹ Vgl. dazu H. Becker, The development and interaction of the Ecclesia, the Sect, the Denomination, and the Cult, in: L. von Wiese, *Systematic Sociology*. New York 1932, 624-642. Zu religiösen Organisationen vgl. auch Günter Kehr, *Organisierte Religion*. Stuttgart 1982.

indogermanischen Gesellschaften z.B. war der „Pater familias“ zugleich der Priester des Sippenverbandes, übte also durch seine Position eine religiöse Aufgabe aus. In modernen religiösen Organisationen werden die Aufgaben jedoch stark spezialisiert ausgeführt und oftmals professionalisiert: es gibt also besondere Berufsrollen und „Experten“ für Rituale, Dogmen oder Verwaltung. Diese Spezialisierung und Professionalisierung, die meist mit besonderen Schulungen in der rituellen und kultischen Praxis verbunden ist, wird erst dann möglich, wenn dafür auch ökonomische Gegenleistungen erbracht werden (Spenden, Opfer, Steuern). Ist dies einmal gewährleistet, kann es zu einer weiteren Ausdifferenzierung der Aufgaben innerhalb der Organisation kommen. Neben die Experten für Ritual und Kult können nun etwa Experten für die Lehre treten.

Gerade im Falle der Religion hat die Ausdifferenzierung und soziale Organisation aber ihren Preis. Denn „die Großtaten von Helden, Weisen oder Heiligen sind viel zu unberechenbar, um als Grundlage für die Handlungen des täglichen Lebens dienen zu können. Doch diese Stabilität muss mit dem Verlust eines gewissen Teils der eigenen Spontaneität und Schaffenskraft bezahlt werden“.²⁰² Das zeigt sich etwa am Ritual: Je stärker eine Religion organisiert ist, um so mehr Rituale entwickelt sie, denen sich die Anhänger schematisch fügen müssen. Damit aber entsteht die Gefahr, dass das Ritual zur bloßen Routine, zum leeren Ritualismus verflacht.

Obwohl für Außerweltliches zuständig, macht die Organisation es erforderlich, dass auch administrative Aufgaben erfüllt werden: die Klärung der Zugehörigkeit, die Sicherung des ökonomischen Überlebens, die Rekrutierung und Ausbildung der religiösen Experten sind Aufgaben, die zu den im engeren Sinne religiösen Zielen hinzutreten. Diese Aufgaben müssen nicht von einzelnen Personen quasi in Personalunion ausgeführt werden. Vielmehr können sich Personen auf einzelne Aufgaben spezialisieren, es können ganze Abteilungen und Teilorganisationen aus vielen Menschen gebildet werden, die diese Aufgaben wiederum arbeitsteilig verfolgen.

Besonders anschaulich wird diese Entwicklung am Modell der *religiösen Organisation christlicher Kirchen*, das schon sehr früh die Rolle administrativer Aufgaben der Organisation erkannte und diese auf Kosten spezifisch religiös qualifizierter Positionen (Heiler, Propheten u.ä.) ausbaute. Dieses Grundmodell zeichnet sich durch mehrere Merkmale aus: a) das Territorialprinzip, d.h. dass religiöse Organisationen und ihre Einheiten durch bestimmte räumliche Zuständigkeiten definiert sind; b) die Arbeitsteilung wurde durch die innere Hierarchisierung gelöst, d.h. eine pyramidenförmige Verteilung von Machtbefugnissen; c) der Zugang zur Organisation wurde durch verschiedene Aufnahmeverfahren für unterschiedliche Positionen reguliert, und zudem wurde eine eigene Rechtsgewalt definiert. Allerdings sollte dieses Modell nicht verallgemeinert werden, da die Trennung der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde von der Zugehörigkeit etwa zu einer politischen Einheit beispielsweise für den Islam nicht zutrifft.

Die unterste Ebene der dem Territorialprinzip folgenden religiösen Organisationen bildet die *Gemeinde*, zu der eine lokal begrenzte Anzahl von Menschen gehört, die aufgrund ihres Wohnsitzes und des gemeinsamen Bekenntnisses eine Gruppe bilden. Nach dem katholischen Rechtsprinzip wird die Gemeinde durch die Autorität der Kirche begründet. Nach dem reformatorischen Rechtsprinzip konstituiert sich die Gemeinde selbst als Gemeinschaft der Gläubigen, während der evangelisch-lutherische Kirchenbegriff Kirche und Gemeinde in einer dialektischen Beziehung zueinander sieht. Die Aufgaben innerhalb der Gemeinden sind recht vielfältig, beinhalten aber wenigstens die Ausführung der priesterlichen Amtshandlungen, die Abhaltung des Gottesdienstes, die religiöse Unterweisung, die Führung der Verwaltungsgeschäfte sowie die persönliche Seelsorge.

Diese Aufgaben fallen in die Berufsrolle des *Pfarrers*.²⁰³ Diese Rolle hat die Aufmerksamkeit einer ganzen Reihe soziologischer Studien erregt, weil sie gewissermaßen das lokale Bindeglied zwischen Organisation und Mitgliedschaft ist. Obwohl der Pfarrer nach

²⁰² Th. F. O’Dea, Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion, in: F. Fürstenberg (Hg.) Religionssoziologie. Neuwied 1970, 231-237, 231.

²⁰³ Vgl. dazu Wolfgang Marhold u.a., Religion als Beruf. 2 Bände. Stuttgart 1977.

evangelischer Auffassung der Gemeindeleitung gleichberechtigt ist, entfallen auf ihn ebenso vielfältige Aufgaben wie auf den katholischen Pfarrer: Sakramentenspender, Liturgiker, Administrator innerhalb der Kirche, Prediger und Lehrer, Seelsorger usw. Diese Aufgaben fallen unter die Berufsrolle, also die von den Pfarrern beider Konfessionen typisch erwarteten Handlungen: Gottesdienst und Predigt, Religionsunterricht und kirchliche Jugendunterweisung, Seelsorgegespräch, Organisation kirchlicher Gruppen, Verwaltung der Angelegenheit der Gemeinde als einer Körperschaft öffentlichen Rechts, Haushaltsplan, Archiv- und Vermögensverwaltung. Die Vielzahl der Aufgaben hat nicht nur eine Reihe von Rollenkonflikten zur Folge, wie etwa der Konflikt zwischen dem vom Priesteramt erwarteten religiösen Charisma und dem tatsächlichen Charisma der jeweiligen Person. Andere Konflikte sind auch in der Breite der Aufgaben angelegt, die zu einer enormen zeitlichen Belastung von über 50 bis zu 90 Stunden pro Woche führen kann. Dadurch wird die Berufsrolle des Pfarrers oft zu einer „totalen Rolle“: die typischen Handlungserwartungen an seine Person - die durch die hohen moralischen Anforderungen noch ergänzt werden - füllen seine ganze Zeit und lassen keinen Raum mehr für ein Privatleben.

Auch die *Gemeindemitglieder* weisen auf dieser Ebene eine strukturelle Gliederung auf, die schon einmal angedeutet wurde. Zum einen findet sich eine meist kleine kirchliche Führungsschicht von Personen, die leitende, zumeist ehrenamtliche Funktionen in kirchlichen Teilorganisationen und Vereinen einnehmen. Die Mitglieder in diesen Vereinigungen zählen zum inneren Kreis der Ortsgemeinde; sie besuchen in aller Regel auch überdurchschnittlich häufig den Gottesdienst. Regelmäßige Kirchenbesucher zählen zur Kerngemeinde. Diejenigen, die nur gelegentlich an kirchlichen Veranstaltungen teilnehmen, fallen in den Gemeinderand bzw. die Randgemeinde, die sich durch die Einhaltung der Taufvorschriften, der Konfirmation bzw. Kommunion, der kirchlichen Eheschließung und/ oder des kirchlichen Begräbnisses konstituiert. Den äußeren Rand der Gemeinde bilden schließlich die nominellen Mitglieder.

Diese traditionellen Gemeindestrukturen werden derzeit vielfach durch soziale Formen ergänzt, die starken Wandlungen unterworfen sind. (In der katholischen Kirche werden diese Wandlungen durch den Priestermangel noch verstärkt.) So wirkt sich die zunehmende Bedeutung neuer sozialer Milieus auf Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinden aus, und auch innerhalb der Organisationen wird der Ruf nach differenzierten Gemeindetypen immer lauter, die nicht mehr der gängigen Ortsgemeinde folgen, sondern sich nach besonderen Kriterien zusammensetzen, wie etwa Gemeinden, die bestimmten innerkirchlichen Richtungen angehören oder Milieugemeinden.

3. Religiöse Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum

Im Falle des Christentums sind die Ursprünge der Organisierung der Religion Gegenstand einer „Soziologie des Christentums“, die sich mit der allmählichen Ausbreitung des Christentums und seinen sozialen Formen (also etwa der Urgemeinde) beschäftigt.²⁰⁴ Die weitere Entwicklung der religiösen Organisation in unserem Kulturraum wird oft in Gestalt einer zunehmenden Verästelung dargestellt, die von einer langen Hauptlinie abzweigt, eine Darstellung, wie sie auch im folgenden Schaubild wiedergegeben wird.

HIER EINFÜGEN: Tafel 15

Tatsächlich aber sollten wir uns vor Augen halten, dass das Christentum (nach einer langen Zeit der Verfolgung) schon einige Zeit vor der Konstantinischen Wende (durch die das

²⁰⁴ Vgl. Gerd Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*. München 1981. Michael Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*. Dissertation Konstanz 1984.

Christentum unter die Hoheit des Römischen Kaisers gestellt wurde) und ihrer Entwicklung zur Römischen Staatsreligion von scharfen Auseinandersetzungen gekennzeichnet war, die zu Abspaltungen führten, wie etwa die der Arianer, die die Wesensgleichheit von Gott-Sohn und Gott-Vater nicht anerkannten.²⁰⁵ Nachdem das Weströmische Reich zerfiel, konnten die Kirchenväter insbesondere durch die Konzile nicht nur die Lehre systematisieren und das Ritual vereinheitlichen. Sie konnten auch die sich erweiternde Kirche festigen, die organisatorisch wie rechtlich von den Strukturen des Römischen Reich zehrte. Dennoch kam es auch hier zu „Abspaltungen“: Schon im 5. Jahrhundert spalteten sich die Nestorianer und die Monophysiten ab, die heute noch als Kirchen existieren.²⁰⁶ Dass der Begriff „Abspaltung“ irreführend sein kann, macht die Trennung der Orthodoxen Kirche deutlich, die ebenso wie die Katholische Kirche die „Rechtgläubigkeit“ („Orthodoxie“) beanspruchte, aber - neben Meinungsunterschieden über verschiedene dogmatische und rituelle Aspekte - die Ansprüche auf den Vorrang des Römischen Bischofs nicht akzeptierte. Während sich die orthodoxe Kirche in verschiedene Patriarchate einteilt, stellte sich im katholischen Westen die Situation ein, dass sich eine stark spezialisierte und straff organisierte Kirche in einer Reihe verschiedener Gesellschaften ausbreitete. (Wie die neuere Forschung zeigt, war allerdings die Bevölkerung ‘auf dem flachen Lande’ oft nur sehr oberflächlich christianisiert.) In der Folge jedoch kam es nicht nur zu immer stärkeren Auseinandersetzungen mit den aufkommenden nationalen politischen Kräften, wie etwa den mittelalterlichen deutschen Kaisern. Auch die Reformation führte dazu, dass die organisatorische Vorherrschaft der Kirche eingeschränkt wurde, wenn auch das Christentum nach wie vor als dominierende Religion galt. Die Reformation und die darauf reagierende Gegenreformation führten zu einer Intensivierung der Religiosität in der breiten Bevölkerung und zu einer engen Verknüpfung von Staat und Kirche (im Protestantismus gar zu einem „Landesherrlichen Kirchenregiment“) und zu einem „Staatskirchentum“. Im Zuge der Aufklärung zerfiel jedoch dieses Staatskirchentum zusehends (von einigen Ausnahmen abgesehen, wie Schweden oder Großbritannien). In Deutschland wurde die Trennung von Staat und Kirche in der Säkularisation des Reichsdeputationshauptbeschlusses von 1803 zum Ausdruck gebracht, durch den die Geistlichkeit von Besitztümern, Territorien und Gütern enteignet wurde. Rechtlich wurde die Trennung erstmals in der Verfassung der Weimarer Republik festgehalten.

Heute zeichnen sich alle Gesellschaften im deutschsprachigen Raum nicht nur durch die rechtliche Trennung von Staat und Kirche aus, sie garantieren auch die allgemeine Religionsfreiheit. Dennoch wird einigen Konfessionen und den Großkirchen in Deutschland eine besondere Bedeutung beigemessen, da sie große Teile der Bevölkerung repräsentieren. Als durch ein Staatskirchenrecht geregelte Körperschaften des öffentlichen Rechts verfügen sie über Behörden, Ämter und Beamte, führen Dienstsiegel und erheben Steuern. Die Kirchen haben ein eigenes Satzungsrecht in Sachen der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, der Sakramente, der Kirchenverfassung und der geistlichen Seite ihrer Mitgliedschaft. Sie sind der staatlichen Hoheitsgewalt nicht vollständig unterworfen (Kirchenasyl), sind aber gezwungen, die Verfassungsgebote der Toleranz und der Gewissensfreiheit einzuhalten. Sie empfangen eine Reihe staatlicher Leistungen und besitzen inhaltliche Mitwirkungsrechte für den Bereich des öffentlichen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen sowie der theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen.²⁰⁷ (Außerdem haben sie Seelsorgerechte in staatlichen Einrichtungen, wie Gefängnissen, Krankenhäusern, Armee). Der Sonntag sowie eine Reihe kirchlicher Feiertage genießen staatlichen Schutz.

²⁰⁵ Der römische Kaiser Konstantin (306-337) begann damit, das Christentum großzügig zu fördern; unter Kaiser Theodosius (379-395) wurde es schließlich zur Staatsreligion. Der Arianismus fand besonders unter den nomadisierenden germanischen Stämmen Verbreitung.

²⁰⁶ Die Monophysiten gehen davon aus, dass Gott in Christus ganz und gar fleischliche Natur geworden sei, während die Nestorianer im Gegenteil dazu von zwei miteinander unvermischten Naturen Christi ausgehen. Die Nestorianische (auch „Assyrische“) Kirche, die sich über Jahrhunderte weit verbreitete, wurde durch die Mongolenstürme im 14. Jahrhundert (bis auf wenige zehntausend Mitglieder heute) weitgehend zerstört. Monophysitische Nationalkirchen existieren heute noch in Ägypten, Äthiopien, Syrien, Armenien und umfassen knapp 18 Millionen Mitglieder.

²⁰⁷ Vgl. Hach, J., *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*. Heidelberg 1980, 140ff.

In der *Schweiz* sind die Reformierten Landeskirchen, die römisch-katholische Kirche und in manchen Kantonen auch die Christkatholische Kirche staatlich anerkannt. Im Detail ist das Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf kantonaler Ebene geregelt. Freikirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen gelten in der Regel als Verein.

In *Österreich* gibt es derzeit elf staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften: die Katholische Kirche, die Evangelischen Kirchen (Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses), der Islam, der Buddhismus usw. Dieser Status eröffnet die Möglichkeit zur Erteilung von Religionsunterricht im staatlichen Erziehungswesen, die Möglichkeit, den Rundfunk in Anspruch zu nehmen, und einigen Religionsgemeinschaften auch die Möglichkeit zur Befreiung vom Militärdienst.²⁰⁸

In der *Bundesrepublik Deutschland* besitzen die römisch-katholische Kirche, die Evangelischen Kirchen in Deutschland und daneben auch eine Reihe von Freikirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen den Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts“. Als solche Körperschaften verfügen die entsprechenden Gemeinden über das Besteuerungsrecht, ihre Ämter haben Behördencharakter, ihren Beschlüssen kommt Rechtswirksamkeit zu, und es gibt die Möglichkeit schulischen Religionsunterrichts. Im großen und ganzen gibt es in der BRD über 20 Freikirchen und Sondergruppen als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Eine weitere Rechtsform ist der „eingetragene Verein“, e.V. Als e.V. besitzt die Religionsgemeinschaft Rechtsfähigkeit, sie kann über Besitz verfügen, geschäftsfähig und gemeinnützig sein. Manche religiöse Gemeinschaften verzichten aber auf diese Rechtsform und bilden einfach freie Zusammenschlüsse.

In staatsrechtlicher Hinsicht gibt es also weder Kirchen noch Sekten. Tatsächlich haben auch einige religiöse Vereinigungen, die von den Kirchen als Sekten bezeichnet werden, den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts erlangt, wie etwa die Adventisten, die Mormonen, die Neuapostolische Kirche und die Christengemeinschaft. Schon weil die juristische Definition zu ungenau ist, scheinen einige detailliertere Unterscheidungen gängiger religiöser Organisationsformen angebracht. Diese Unterscheidung ist auch als Typisierung hilfreich, da hier auch nicht annähernd die enorm große Zahl religiöser Organisationen genannt, geschweige denn beschrieben werden kann.

Die Trennung von Staat und Kirche hat zwar zur Abschaffung der Staatskirche im deutschsprachigen Raum geführt (in der BRD seit 1919). Aufgrund ihrer kulturellen Verwurzelung, ihrer institutionellen Bedeutung und ihrer Mitgliederzahl spricht man stattdessen von *Volkskirchen*. Dazu zählt die *römisch-katholische Kirche* mit ihren fünf Erzbistümern und sechzehn Bistümern in Deutschland, sechs Bistümern in der Schweiz und zwei Erzbistümern in Österreich, die den Papst als Oberhaupt ansehen. Die katholische Kirche ist eine Weltkirche mit einer einheitlichen Organisationsstruktur, die etwa die Hälfte der heute lebenden Christen umfasst. An der Spitze steht der Papst, der als Nachfolger von Petrus angesehen wird. Zur weiteren Hierarchie gehören Bischof, Priester und Diakon. (Die alt- bzw. christkatholische Kirche spaltete sich im letzten Jahrhundert im Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit von der katholischen Kirche ab.) Auch wenn das Mitspracherecht der Laien seit dem II. Vatikanischen Konzil gewachsen ist, bleibt ihre Rolle doch bescheiden im Vergleich zu den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen.

HIER EINFÜGEN: Tafel 16

Die an Martin Luthers reformatorischen Tätigkeiten und Schriften anschließenden *Evangelisch-Lutherischen Kirchen* sehen offiziell keinen Unterschied zwischen ‘Priestern’ und ‘Laien’. Demzufolge ist die Kirche von unten nach oben aufgebaut, wobei Gemeinden gemeinhin in ‘Landeskirchen’ zusammengeschlossen sind. Besetzt mit einem Drittel Theologen und zwei Dritteln Nichttheologen ist die Landessynode die höchste Autorität in der evangelisch-lutherischen Kirche. Sie wählt Kirchenleitungen und Bischöfe bzw.

²⁰⁸ Einen Überblick über Kirchen, Freikirchen, Sondergemeinschaften u.a. bietet: Oswald Eggenberger, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*. Zürich: Theologischer Verlag 1986 (4. überarb. Aufl.); Horst Reller (Hg.), *Handbuch Religiöser Gemeinschaften*. Gütersloh: Mohn 1978.

Kirchenpräsidenten. Die 'Kirchenbünde', also die Zusammenschlüsse auf überregionaler Ebene, sind ohne Weisungsbefugnisse. Dazu zählen die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen. Die *Evangelisch-Reformierten* und *Presbyterianischen Kirchen* sind aus den Tätigkeiten Huldrych Zwinglis und Johannes Calvins hervorgegangen. Sie betonen die Bedeutung der Gemeinden gegenüber der Gesamtkirche. Für die Leitung der Gemeinden ist ein von Laien besetztes Ältestenamtsamt, der „Presbyter“ eingerichtet. (Daraus leitet sich auch die Bezeichnung „Presbyterianische Kirche“ ab). Schon seit dem 18. Jahrhundert wurden vor allem in Preussen lutherische und reformierte Gemeinden zu sogenannten „unierten“ Kirchen zusammengeschlossen. Sie bilden heute die Evangelischen Kirchen der Union.

((HIER EINFÜGEN: TAFEL 17))

Im Jahr 1994 hatten die Volkskirchen in der BRD etwa 56,1 Millionen Mitglieder (27,9 Millionen Katholiken, 28,2 Millionen Protestanten). Daneben umfassen beide Kirchen weitere vielseitige und komplexe Organisationen, die bedeutende gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Dazu zählen unter anderem die christlichen Gewerkschaften mit über 311.000 Mitgliedern in der BRD (1991), katholische und evangelische Jugendorganisationen mit rund 1,5 Millionen Mitgliedern, der katholische Caritas-Verband und das Diakonische Werk der EKD, die Sozialstationen, Altenpflegestationen, Mahlzeitdienste und Bahnhofsmissionen betreiben. Etwa ein Fünftel der Krankenhausbetten, der Altenheime, ein Drittel der Erziehungsheime und Jugendwohnheime und noch mehr Kindergärten in der BRD werden allein von katholischen Einrichtungen getragen. Diese Kirchen sind nicht nur bedeutende Arbeitgeber, sie verfügen auch über große Vermögen. Allein die Kirchensteuer betrug 1991 knapp 14 Milliarden DM.

Ein großes Gewicht haben auch *islamische Gemeinden* gewonnen. Die Volkszählung von 1987 erfaßte 1,65 Millionen Muslime in Westdeutschland (in der Mehrheit Sunniten), davon hatten 48.000 eine deutsche Staatsbürgerschaft.²⁰⁹ Mittlerweile sind zahlreiche Moscheen errichtet worden, so daß in jeder deutschen Großstadt mindestens eine Moschee steht. Die islamische Gemeinde zerfällt jedoch in zahlreiche Gruppierungen, die verschiedenen überregionalen Organisationen angehören und die sich im Arbeitskreis islamischer Gemeinden in Deutschland gemeinsam beraten. Vorwiegend aus Einwanderern aus Griechenland, Serbien und Osteuropa rekrutieren sich die Mitglieder der verschiedenen *orthodoxen Kirchen*, die in Österreich, der Schweiz und in Deutschland vertreten sind und mit etwa 500.000 Mitglieder die drittgrößte christliche Konfession in Deutschland stellen.

Stark an die Kirchen angelehnte konfessionelle Minderheiten bilden die *Altkatholische* (in der Schweiz: *christkatholische*) *Kirche* die sich aus dem Widerstand gegen die Beschlüsse des 1. Vatikanischen Konzils gebildet hatte, die *Evangelisch-Lutherische Freikirche*, die *Alt-lutherische Kirche* und andere Kirchen, die gegen die Verschmelzung von lutherischer und reformierter Kirche in der *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* zusammengefaßt sind, die Evangelische-Lutherische Kirche in Baden und die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen.

Etwa 60.000 Mitglieder *jüdischer Gemeinden* sind dem Zentralrat der Juden in Deutschland angeschlossen, dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund bzw. der Israelitischen Kultusgemeinden Österreichs.

Freikirchen werden diejenigen religiösen Gemeinschaften genannt, die sich schon seit dem 16. Jahrhundert gebildet haben, sich aber dem Kirchtum widersetzen, das mit dem Staat verbunden ist. Sie sind aber nicht nur 'frei vom Staat', auch die Mitgliedschaft ist freiwillig, es herrscht die Gläubigentaufe vor. In der Regel sind Freikirchen streng bibelbezogen. Da sie keine Sonderlehren vertreten und keine eigene Kirchenstruktur aufgebaut haben, ist eine Mitgliedschaft in anderen protestantischen Kirchen möglich. Zu den Freikirchen zählen die aus der täuferischen Tradition stammenden Mennoniten und Baptisten, Methodisten,

²⁰⁹ Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*. Edinburgh 1992.

pfingstlerische u.a. Gemeindeverbände, die großteils in der Vereinigung evangelischer Freikirchen verbunden sind. Innerhalb der Freikirchen haben sich in den letzten Jahren auch starke missionarische Aktivitäten entwickelt, auf die wir an anderer Stelle eingehen werden.

Im Unterschied zu den Freikirchen wird der Begriff der *Denominationen* für solche Gemeinschaften verwendet, die eigene Lehren vertreten und sich gegen die übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften abgrenzen. Dazu zählen etwa die apostolischen Gemeinschaften, besonders die Neupostolische Kirche, die Gemeinde der Christen 'Ecclesia' etc.²¹⁰

Vor allem in der amerikanischen Religionssoziologie wird im Zusammenhang mit Denominationen auch der Begriff der *Sekte* verwendet. In seiner lateinischen Bedeutung („sequi“: nachfolgen) meint dieser Begriff ursprünglich dasselbe wie Häresie, also eine religiöse Richtung, die sich gegen die Mehrheitsrichtung stellt. Im Unterschied zu seiner alltagssprachlichen Bedeutung im Deutschen bezieht sich dieser Begriff auf religiöse Gemeinschaften, die sich vor allem seit dem 18. Jahrhundert von den großen Kirchen abgespalten haben. Wie das vorangegangene Schaubild 17 zeigt, ziehen sich solche Abspaltungen durch die gesamte Geschichte des Christentum. In den amerikanischen Untersuchungen bestätigt sich dabei die schon in der Kirche-Sekte-Typologie angelegte Tendenz, dass später abgespaltene sektenartige Gruppierungen höhere Anforderungen an ihre Mitglieder stellen, die häufiger aus sozial benachteiligten Gruppen stammen als die etablierteren Denominationen.²¹¹

Wilson unterschied diese 'Sekten' nach ihren theologischen Lehren und der Art ihres missionarischen Wirkens. Daraus ergeben sich

- auf Konversion angelegte und stark evangelistische (z.B. pfingstlerische) Gruppierungen, die die Welt verändern wollen, indem sie den Menschen zu bekehren versuchen.
- adventistische, die Wiederkehr des Messiah und den Weltuntergang betonende Gemeinschaften, die sich auf das nahe Ende der Welt vorbereiten, wie etwa die Zeugen Jehovas.²¹²
- Innerlichkeit und Frömmigkeit betonende introvertierte Gruppen, die sich von den weltlichen Aufgaben zurückziehen. Sie pflegen eine auf innere Erleuchtung durch den Heiligen Geist gerichtete, erbauliche Frömmigkeit (neupietistische Gemeinden).
- gnostisch ausgerichtete esoterische Gruppierungen, deren Mystik helfen soll, die Probleme des Lebens optimistisch zu meistern (Christliche Wissenschaft, Christengemeinschaft)

Während sich die meisten dieser Denominationen und Sekten noch eindeutig in einer christlichen Tradition bewegen, zeichnen sich manche der *neuen religiösen Gemeinschaften* dadurch aus, dass sie nichtchristliche Elemente aufgenommen haben. Dazu zählen etwa die Mormonen, die Christliche Wissenschaft (Christian Science) oder die Vereinigung Universelles Leben.

Eine weitere Gruppe von Gemeinschaften vertritt zwar einerseits religiöse, christlich beeinflusste Lehren, verbindet diese aber mit weltanschaulichen Elementen. Da sie überdies keine Gottesdienste feiern, keine Amtshandlungen (Sakramente spenden) durchführen und keine den Geistlichen entsprechenden Positionen kennen, werden sie auch als *Weltanschauungsgemeinschaften* bezeichnet. Dazu zählen etwa die Freidenker, die Antroposophie, die Theosophie u.ä.m.²¹³

Besonderes Auffallen hat eine Reihe von religiösen Gemeinschaften erregt, die Elemente verschiedener religiöser Traditionen verbinden. In der Öffentlichkeit werden sie als „Sekten“, „Psychosekten“, „Jugendreligionen“ oder „destruktiven Kulte“ bezeichnet. In der wissenschaftlichen Diskussion hat sich dagegen der Begriff der *Neuen Religiösen*

²¹⁰ Erläuterungen zu den kleineren religiösen Gemeinschaften finden sich im Glossar.

²¹¹ William S. Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*. New York und London 1997.

²¹² Zu den einzelnen religiösen Gemeinschaften: siehe Glossar (im Anhang).

²¹³ Vgl. D. Kurt Hutten, *Zum Begriff der 'Weltanschauungsgemeinschaft'*, in: Horst Reller (Hg.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*. Gütersloh 1978, 735-737. Der Begriff ist allerdings nicht sehr glücklich gewählt und beinhaltet Elemente, die auch auf das New Age oder NRB zutreffen könnten.

Bewegungen (NRB) eingebürgert. Obwohl oder gerade weil gemeinhin bekannt ist, dass die NRB in der deutschsprachigen Religionssoziologie stark vernachlässigt bzw. sehr stark ideologisch behandelt wurden²¹⁴, sollen sie am Ende dieses Kapitels etwas ausführlicher behandelt werden. Diese Ausführlichkeit liegt auch darin begründet, dass in den letzten Jahrzehnten immer wieder bestimmte Neue Religiöse Bewegungen die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregt haben und zu gesellschaftlichen Kontroversen geführt haben.

Die Neuen Religiösen Bewegungen sind neu insofern, als sie alle nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind. Als religiös werden sie deswegen bezeichnet, weil sie religiöse oder philosophische Weltanschauungen anbieten oder Mittel bereitzustellen behaupten, durch die höhere Ziele, wie etwa transzendentes Wissen, spirituelle Erleuchtung oder Selbstverwirklichung erreicht werden könne. Dazu zählen einmal christlich fundamentalistisch orientierte Gruppen. Zum zweiten fallen darunter Gruppierungen, die östliche Glaubensvorstellungen übernehmen, insbesondere aus dem Hinduismus und dem Buddhismus. Ein dritter Schwerpunkt liegt schließlich in stärker psychologisch-therapeutisch orientierten Gruppierungen. Die verschiedenen Bewegungen lassen sich zunächst nach ihren Vorstellungen unterscheiden:²¹⁵

((HIER EINFÜGEN: Tafel 18))

Bis ins 19. Jahrhundert hinein war die Rezeption *östlicher Religiosität* noch auf eine intellektuelle Elite beschränkt gewesen. In der Wende zum 20. Jahrhundert fand sie Eingang in breitere intellektuelle Bevölkerungsschichten. Durch die Verbindung mit gegenkulturellen Bewegungen seit den 50er Jahren breitete sich die Rezeption zunächst in der Jugendkultur aus.²¹⁶ Deswegen war seit den sechziger Jahren auch von „Jugendreligionen“ die Rede. Mittlerweile finden sich jedoch Inhalte östlicher Religionen schon in der populären Massenkultur.

Die NRB zeichnen sich vielfach dadurch aus, dass sie die gesamte Lebensführung ihrer Mitglieder bestimmen und sie damit aus ihren vorherigen Sozialbeziehungen (Familie, Freunde, Kollegen) herauslösen. Deswegen werden sie oft sogar sehr scharf bekämpft: Zum einen durch politische und kirchliche Institutionen (wie etwa „Sektenbeauftragte“), zum zweiten durch Freunde, Verwandte und besonders Familien²¹⁷, und schließlich kommt es zur Ausbildung regelrechter Gegenbewegungen. Diese sogenannte *Anti-Kult-Bewegungen* („Anti-Cult-Movements“) führen öffentliche Kampagnen durch, organisieren die „Deprogrammierung“ ehemaliger Mitglieder, die eine vermeintliche „Gehirnwäsche“ durch die NRB rückgängig machen soll.²¹⁸ Trotz des Vorwurfs der „Gehirnwäsche“ und des Versuches der NRB, ihre Mitglieder dauerhaft zu halten, weist die ohnehin relativ geringe Mitgliedschaft in den NRBs eine hohe Fluktuation auf.²¹⁹ Es ist nicht zuletzt auf die Aktivitäten der Anti-Kult-Bewegungen zurückzuführen, dass schon die Jugendreligionen und auch die NRB trotz ihrer vergleichsweise niedrigen Mitgliederzahl eine erstaunlich starke gesellschaftliche Diskussion auslösten.

²¹⁴ Vgl. James T. Richardson und Barend van Driel, *New religious movements in Europe: Developments and Reactions*, in: A. Shupe und D. G. Bromley (Hg.), *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*. New York und London 1994, 129-170, 150.

²¹⁵ Die folgende Tafel baut wesentlich auf der Übersicht von Waßner auf. Vgl. Rainer Waßner, *Neue Religiöse Bewegungen in Deutschland. Ein soziologischer Bericht*. EZW-Texte, Stuttgart I/ 1991 (Information Nr. 113).

²¹⁶ Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*. Stuttgart 1980.

²¹⁷ Zuweilen bilden sich auch Selbsthilfegruppen der betroffenen Personen, deren Kinder, Freunde o.ä. einer NRB angehören.

²¹⁸ Vgl. Eileen Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London 1989

²¹⁹ Die NRB entwickeln eigene Erklärungen für das „Versagen“ ihrer Mitglieder: je nach inhaltlicher Ausrichtung kann es auf das Wirken Satans, auf die „karmische Unreife“ oder den psychischen Widerstand gegen die Therapie zurückgeführt werden.

Um die NRB zu charakterisieren, ist es nützlich, zwischen verschiedenen Ausrichtungen zu unterscheiden, die wir exemplarisch am besten an ausgewählten Fällen illustrieren:

Die *Scientology-Kirche* weist lediglich Ähnlichkeiten zu östlichen (hinduistischen) Vorstellungen auf und zeichnet sich ansonsten durch technizistische-moderne Anschauungen aus. 1950 veröffentlichte L. Ron Hubbard erstmals sein Buch „Dianetics: The Modern Science of Mental Health“. Dieses Buch, das noch immer ein Bestseller ist, beschreibt seine Vorstellungen, die er mit der Technik der ‘dianetischen Therapie’ verbindet. Während dieser Therapie soll ein ‘Auditor’, zuweilen unter Zuhilfenahme eines Elektrometers, Menschen dabei helfen, ‘Engramme’ zu löschen, die sich in der Vergangenheit in ihrem Geist gebildet haben und die sie jetzt daran hindern, ihren Geist und ihren Körper optimal zu nutzen. Ist dies geleistet, so reden sie von einem ‘Clear’: ein optimales Individuum, das keine Engramme mehr hat. Die Scientology-Kirche wurde 1954 gegründet. Obwohl ihr von bundesdeutscher Seite keine Anerkennung als Kirche gilt, wurde sie doch etwa in Australien als Kirche anerkannt. Mit ihren diversen Unterorganisationen wendet sich sehr vehement gegen bestimmte Drogen, bestimmte Therapieformen und medizinische Operationen. In Deutschland soll es etwa 30.000 Mitglieder geben. Aufgrund ihrer aggressiven und z.T. verdeckten Anwerbungsmethoden und des Kurs-Angebots liegt die Zahl derjenigen, die mit diesen Vorstellungen in Kontakt gekommen sind, vermutlich weitaus höher.

Subud wurde 1930 in Indonesien von Muhammed Subuh Sumohadiwidjojo (1901-1987), auch Bapak genannt, gegründet, der diese aus dem Islam hervorgegangene Bewegung seit den 50er Jahren in den Westen brachte. Im Kern von Subud steht eine Erfahrung, die ‘latihan’ genannt wird. Während man in einer Gruppe steht, fühlt man Vibrationen, einen Drang zu gehen, zu sprechen. Das Latihan dauert über eine halbe Stunde und wird mehrfach die Woche betrieben. Frauen und Männer sind dabei getrennt. Potentielle Mitglieder müssen drei Monate warten, bis sie von ‘Helfern’ zum ersten Mal ‘geöffnet’ werden, wie sie selbst sagen. Im deutschsprachigen Raum gibt es etwa 500 Mitglieder.

ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) ist eine weltweite, aus dem Hinduismus hervorgegangene Gemeinschaft, die Bhakti-Yoga praktiziert. Die Gesellschaft wurde 1966 von A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada gegründet. Die Theologie von Hare Krishna steht in der Tradition des Vaishnava Hinduismus, der auf das 16. Jahrhundert zurückgeht und von Prabhupada (1896-1977) zunächst in die Vereinigten Staaten gebracht wurde. Als Prabhupada starb, wurde eine Verwaltung mit 22 Mitgliedern ins Amt gesetzt, darunter 11 Gurus, die er selbst in die Verantwortung gesetzt hatte. 10 Jahre später war die Hälfte der Gurus ausgeschieden. Die im deutschsprachigen Raum etwa 200 Anhänger („devotees“) rasieren sich die Köpfe, tragen bunte indische Kleider, tanzen und sagen ihr Mantra „Hare Krishna...“ auf. Von ihnen wird ein streng asketisches Leben erwartet. Sie dürfen kein Fleisch essen, keinen Alkohol trinken und Geschlechtsverkehr nur zum Zwecke der Fortpflanzung betreiben.

Trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft und Ausrichtung weisen die NRB eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen auf. Zum einen zielen sie auf eine enge *Verknüpfung von religiösem Glauben und weltlichem Leben*: die alltäglichen Verhaltensweisen werden religiös gedeutet und verändert, das gesamte Privatleben ist der Religion untergeordnet. Zum zweiten legen sie - meist schon beim Eintritt - einen enormen Wert auf sehr *intensive und neue Gottes- oder Transzendenzerfahrungen*, die am eigenen Leib verspürt werden. Drittens wird die *Erlösung* durch ein geheimes Wissen erhofft, das die Gruppierung vertritt und das oft von einem charismatischen Führer begründet und getragen wird. Entsprechend können die Gruppierungen nach dem Verhältnis der Anhänger zum Führer und seinem Heiligen Wissen unterschieden werden: *Anhänger* einer göttlichen Person und ihrer Wahrheit (ISKCON), *Schüler* einer heiligen Disziplin (Zen) oder *Lehrlinge* (TM, Scientology) in der Entschlüsselung der Mysterien einer heiligen Kraft. Auch die Führertypen, die sich sehr häufig durch ein besonderes ‘Charisma’ auszeichnen, unterscheiden sich in den NRB und reichen von Warnern und Predigern über exemplarische Propheten, die das richtige Leben vorleben oder sich als Gefäße des heiligen Bewußtseins empfinden, bis zu Therapeuten und Trainern.

HIER EINFÜGEN: Tafel 19

Wie Tafel 19 zeigt, lassen sich NRB vor allem auch nach ihrer Stellung zur diesseitigen Welt unterscheiden: manche bestätigen die Welt, wie sie ist, andere lehnen sie ab und wieder andere stehen ihr gleichgültig gegenüber oder passen sich an sie an.²²⁰ Die *weltablehnenden Bewegungen* verdammen die moderne Gesellschaft und ihre Ordnung und vertreten die Auffassung, dass sie von der göttlichen Absicht abweicht. Sie verweigern den Unterschied zwischen weltlichen und religiösen Dingen so sehr, dass sie oftmals als politische Aktivisten erscheinen. Sie betonen den Verzicht auf das egoistische Interesse und fordern den Dienst an einem Führer, Guru oder Propheten, und ihre Organisation nimmt die Form einer totalen Institution an, die das gesamte Leben der Mitglieder regelt. Entsprechend stark organisiert und kontrolliert ist ihre Lebensführung. Zwar werden viele Emotionen öffentlich gezeigt, diese dienen jedoch kollektiven und nicht individuellen Zwecken. Obwohl die Mitgliedschaft als eine Freizeitrolle ausgeübt wird, wird der Eintritt meist einer Geburt gleichgesetzt, die eine neue Identität begründet.

Die *weltbestätigenden Bewegungen* weisen dagegen wenige Merkmale auf, die man für gewöhnlich von Religionen erwartet. Sie betrachten den Status quo der sozialen Ordnung als etwas, das durchaus anstrebenswerte Merkmale enthält. Ihre Spiritualität betont die individuelle Erfahrung und ihre subjektive Realität, einem „Mythos des Hier und Jetzt“. Das Individuum erscheint als inhärent perfektionierbar, wenn es eine Transformation durchmacht. Ihre spirituellen Begriffe stehen im Dienste des persönlichen Erfolgs und der Zielerreichung. Ihr Ziel besteht darin, den Menschen von konventionellen Zwängen und sozialen Einschränkungen frei zu machen, um zur „wirklichen Person“ vorzudringen. Dazu thematisieren sie vor allem die Einsamkeit des modernen Menschen. Das Heilsversprechen beinhaltet Ideen, Fähigkeiten und Techniken, deren wissenschaftlicher Charakter betont wird und die regelrecht vermarktet werden.

Die *weltangepassten Bewegungen* sehen Religion als eine Quelle der persönlichen Inspiration, auch wenn ihre Praxis meist in Gestalt kollektiver Rituale durchgeführt wird. Sie betonen die aktive religiöse Erfahrung der göttlichen Macht. Ihre Mitglieder stammen aus den 'religiös musikalischen' Mittelschichten und der gehobenen Arbeiterklasse, die fest in die soziale Ordnung integriert sind. Ihre Organisation nimmt die traditionelle Form der Kirchen und ähnlicher religiöser Vereinigungen an.

Um ihre innere Entwicklungslinie, die Rekrutierung und auch die Finanzierung Neuer Religiöser Bewegungen erfassen und erklären zu können, wurden sie in jüngerer Zeit auch des öfteren mit anderen sozialen Bewegungen verglichen.²²¹ Dabei finden sich zum einen Ähnlichkeiten hinsichtlich der Entwicklung der Organisationsstruktur: sie kann bei sozialen Bewegungen von einzelnen 'moralischen Unternehmern' bis zu regelrechten Bewegungsindustriellen verlaufen.²²² Entsprechend dazu können religiöse Bewegungen mit einzelnen Propheten und Mystagogen beginnen und sich zu hochgradig organisierten Bewegungen entwickeln, wie etwa die von Scientology. Auch die Kommunikationsstrategien religiöser Bewegungen lassen sich mit denen anderer sozialer Bewegungen vergleichen. Die gewärtige Forschung spricht deswegen auch von „religiösen Bewegungsorganisationen“ und richtet damit ihr Augenmerk auch auf ihre ökonomische und sozialpolitische Dimensionen.²²³

Die Neuen Religiösen Bewegungen zeichnen sich durch einige besondere Vergemeinschaftungsformen aus.²²⁴ Dazu gehören die für Religionen typischen

²²⁰ Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London 1984.

²²¹ Vgl. dazu das Sonderheft 3-4 (1993) der Zeitschrift *Neue Soziale Bewegungen*.

²²² Jürgen Eiben und Willy Viehöver, *Religion und soziale Bewegung*, in: *Neue soziale Bewegungen 3-4* (1993), 51ff.

²²³ James T. Richardson (Hg.), *Money and Power in the New Religions*. Lewiston/ Queenston 1988.

²²⁴ Vgl. James T. Richardson, *Introduction*, in: *Money and Power in New Religious Movements*, Lewiston/ Queenston 1988, 7ff.

Versammlungen an einem bestimmten Versammlungsort. Dieser Typus tritt auch bei anderen Formen der Religion auf, doch legen die NRB einen besonderen Wert auf das Gemeinschaftserleben in diesen Versammlungen. Eine für die NRB spezifischere Form stellt das dar, was im Amerikanischen als *'clinic'* bezeichnet wird, also Einrichtungen, in denen systematisch bestimmte „spirituelle Dienstleistungen“ geliefert werden, wie etwa die Dianetik-Geschäfte der Scientology. Typisch für NRB sind auch *Haushalts- oder Arbeitskollektive*. Die Gruppen stellen Unterbringung und Verpflegung bereit und erzeugen eine familiäre Atmosphäre; oder sie eröffnen Arbeitszentren mit bestimmten Aufgaben, wie etwa Schulen oder Druckereien. Das *Korps* stellt dagegen eine hochmobile taktische Einheit dar, die eine spezifische Aufgabe verfolgt. Dazu zählen die mobilen Fundraising-Gruppen der Unification Church oder die „Sea-Org“ der Scientology. Die radikalste Organisationsform dürfte die *Kolonie* darstellen, ein ausgegrenzter Raum, in dem Leben und Arbeit auf idealistischer Grundlage integriert werden.

X. New Age, Fundamentalismus und Volksfrömmigkeit

„Eine Marienerscheinung mehr oder weniger macht noch keinen Himmel, aber im ganzen gewaltig ist der Elan meines unaufgeklärten Jahrhunderts“ (Peter Rühmkorf).

So unterschiedlich Kirchen, Freikirchen oder Sekten auch sein mögen, zeichnen sie sich doch alle durch eine mehr oder weniger komplexe Organisation aus, die nur im Falle mancher NRBen vergleichsweise einfach ausfallen kann. (Andere NRBen, wie etwa Scientology, weisen dagegen eine höchst komplexe Organisationsstruktur auf.) Die soziale Form der Religion kann jedoch auch weniger strukturierte Gebilde umfassen als solche Organisationen. Darauf spielt schon der Begriff der religiösen Bewegung an: Zwar verbergen sich dahinter einzelne, zum Teil straff organisierte Gruppierungen, doch können Bewegungen auch lose, schwach organisierte Gruppierungen umfassen, die indessen einander ähnliche Interessen und Meinungen teilen und auf eine Veränderung der Gesellschaft durch Religion zielen.²²⁵ Gerade in jüngerer Zeit sind mehrere religiöse Bewegungen in Erscheinung getreten, die einen überraschend großen Widerhall gefunden haben. Diese religiösen Bewegungen zeichnen sich nicht nur durch einen vergleichsweise niedrigen Organisationsgrad aus, der auch als diffus bezeichnet wird. Weil sich diese Bewegungen vielfach sogar ausdrücklich einer starken Organisation widersetzen, werden sie in diesem Kapitel gesondert behandelt. Wenn diese Bewegungen unter den Titeln „Fundamentalismus“ und „New Age“ behandelt werden, sollte darauf hingewiesen werden, dass es sich dabei - entsprechend dem Organisationsgrad der darunter gefaßten Bewegungen - eher um lose Sammelbegriffe als um genaue Bezeichnungen handelt.

Diese Bewegungen sind auch deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie als Ausdruck einer *Resakralisierung* angesehen werden können, also des Wiedereindringens religiöser Gehalte in die gesellschaftliche Struktur.²²⁶ Seit der Religionskritik des 19. Jahrhunderts bis in die siebziger Jahre unseres Jahrhunderts schien die Religion auf dem Rückzug zu sein, und die Religionssoziologie konstatierte entsprechend eine deutliche Tendenz zur zunehmenden Säkularisierung der westlichen Gesellschaften. Das Aufkommen dieser religiösen Bewegungen und ihre rasante Verbreitung scheint indessen eine Gegentendenz zu

²²⁵ „Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen“. Joachim Raschke, Zum Begriff der sozialen Bewegung, in: R. Roth u. R. Rucht (Hg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/ New York 1987, 21.

²²⁶ Die „Resakralisierung“ wurde von einigen Autoren schon anfangs der achtziger Jahre hervorgehoben. Zu den frühen Beobachtern gehören D. Bell, *The Return of the Sacred*, in: *The Winding Passage*. Cambridge 1980, 324ff; H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien und Köln 1988; W. Oelmüller (Hg.), *Wiederkehr von Religion?* Paderborn, München, Wien und Zürich 1984.

umschreiben. Anstatt entzaubert zu werden, finden sich religiöse Phänomene wieder an allen Ecken und in allen Winkeln der Gesellschaft.²²⁷ Das spiegelt sich auch auf der Weltebene wider: Einer Prognose zufolge soll es im Jahr 2000 etwa 2,1 Milliarden Christen geben - kaum ein halbes Prozent weniger als 100 Jahre zuvor, als nur ein Viertel der heutigen Weltbevölkerung (insgesamt etwa 1,6 Milliarden) auf der Erde lebten. Die Zahl der Muslime etwa stieg in dieser Zeit sogar um das Sechsfache auf etwa 860 Millionen Menschen, und dazu kommen etwa 360 Millionen Buddhisten und noch immer etwa 100 Millionen Anhänger von 'Stammesreligionen'. Diese Entwicklung warf die Frage auf, ob es sich bei der Resakralisierung um eine Rückkehr zu traditional religiös legitimierten Gesellschaften handelt oder ob sie als ein Hinweis auf eine neue Epoche angesehen werden kann, die oft als Postmoderne bezeichnet wird, die die rationalistische Moderne ablöst.

1. Fundamentalismus

Der Begriff „Fundamentalismus“ stellt zunächst eine Sammelbezeichnung für sehr unterschiedliche Bewegungen vor allem innerhalb des Christentums, im Islam und im Judentum dar. Obwohl das damit bezeichnete Phänomen die gesamte Religionsgeschichte durchzieht, kam der Begriff des Fundamentalismus erst zu Anfang dieses Jahrhunderts im angelsächsischen Protestantismus der Vereinigten Staaten auf.²²⁸ Zunächst trat er als Titel einer Schriftenreihe auf („The Fundamentals. A Testimony of Truth“, 1910-1915) und wurde in den zwanziger Jahren von traditionalistischen Vertretern einer überkonfessionellen Bewegung aus Baptisten, Presbyterianern, Methodisten, Pfingstlern und anderen zur Selbstbezeichnung verwendet. Das Wort „fundamentalistisch“ - das oft synonym mit evangelikal gebraucht wird - bezieht sich jedoch auf keine einzelne, spezifische, ausformulierte und zugleich anerkannte Theologie, sondern betont die religiösen Quellen: im Christentum soll nur die Bibel als Quelle des Glaubens gelten. Darauf weisen schon die "*five fundamentals*" hin (die in der erwähnten Schriftenreihe formuliert wurden), also die fünf grundlegenden Glaubensprinzipien: Wichtigster Punkt ist die Irrtumsfreiheit der Bibel, die als verbalinspiriertes Wort Gottes angesehen wird, das es folglich nicht symbolisch, sondern wörtlich zu interpretieren gelte. Bei den anderen vier Glaubensprinzipien handelt es sich um den Glauben an die jungfräuliche Geburt Marias, die leibliche Wiederauferstehung, das stellvertretende Sühneopfer und der Glaube an die physische Wiederkehr Christi. Die Verfolgung dieser fundamentalistischen Prinzipien verstärkt die Absonderungstendenzen von den Kirchen und Freikirchen. Das Festhalten an der Irrtumsfreiheit der Bibel führt auch zu einer scharfen Kritik der weltlichen Wissenschaft wie auch der modernen Theologie (sofern sie ein kritisches Verständnis der Bibel vertritt²²⁹). Deswegen kam es zur Ausbildung einer fundamentalistisch orientierten Wissenschaft in eigenen Universitäten, die mit dem „Kreationismus“ gegen die Evolutionstheorie eine eigene Schöpfungslehre formuliert.

Weil der Begriff zum ersten Mal innerhalb des amerikanischen Protestantismus erwähnt wird, soll dieser auch zunächst im Vordergrund stehen. Schon seit dem beginnenden 17. Jahrhundert hatte sich in England in Opposition zur Staatskirche eine Bewegung ausgebildet, die für unabhängige Kirchen eintrat und der die örtliche Gemeindeversammlung als eigentlicher

²²⁷ Und dies gilt nicht nur für die Kunst, wie sich etwa am Beispiel der Literatur zeigt. Vgl. Joan Bleicher, Die Wiederkehr der Religion in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Helmut Kreuzer (Hg.), Pluralismus und Postmodernismus: Zur Literatur- und Kulturgeschichte in Deutschland 1980-1995. Frankfurt am Main 1996 (4.Aufl.), 123-156.

²²⁸ Vgl. auch Martin Riesebrodt, Fundamentalismus und 'Modernisierung'. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen im 20. Jahrhundert, in: Klaus M. Kodalle, Gott und Politik in den USA. Über den Einfluß des Religiösen. Frankfurt am Main 1988, 112-125.

²²⁹ Dem fundamentalistischen wörtlichen Verständnis der Bibel steht vor allem der wissenschaftliche Versuch einer historisch-kritischen Rekonstruktion des Lebens Jesu und seiner unverfälschten Lehre gegenüber. Zur Einführung dazu vgl. Bernhard Lang, Die Bibel. Eine kritische Einführung. Paderborn 1990.

Ort der Kirche Christi galt. Eine besondere Rolle spielt dabei die baptistische Tradition, in der die Glaubenstaufe gebräuchlich war. In dieser Tradition steht auch die amerikanische *Pfingstbewegung*²³⁰, die um die Jahrhundertwende das Christentum mit einem wortwörtlichen Enthusiasmus beleben wollte, indem sie nämlich das Wirken des Heiligen Geistes beschwor. Geistestaufe und Geistesgaben stehen im Mittelpunkt pfingstlerischer Vorstellungen; es werden also Weissagungen, Zungenrede, Krankenheilung praktiziert sowie ein großer Wert auf die Bekehrung gelegt, und die Veranstaltungen sind zuweilen sehr expressiv: die Menschen weinen, zittern, lachen, wirken wie betrunken und scheinen die Kontrolle über ihren Körper zu verlieren.²³¹

Ihren fundamentalistischen Charakter erhält die Pfingstbewegung durch ihre Betonung der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift und ihrer Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Herrn. Noch heute zeichnet sich die Pfingstbewegung durch eine äußerst rege missionarische Tätigkeit aus, die neuerdings in Südamerika (Brasilien, Chile, Bolivien, Kolumbien), in Afrika (Südafrika, Zaire, Nigeria und Ghana) sowie auch in Teilen Asiens (Indonesien) große Erfolge erzielt. Obwohl es weltweit etwa 300 Millionen Pfingstler gibt (BRD: ca. 40-50 000; CH: 12-15 000), misstrauen sie festen Organisationen, Kirchen und überkonfessionellen Vereinigungen und ziehen Einzelversammlungen vor (die Missionare werden von den Gemeinden entsandt).

Die Betonung der Gleichrangigkeit aller Glaubensgeschwister, das 'allgemeine Priestertum der Gläubigen' und damit einhergehend ein geringer Organisationsgrad hatte schon frühere Bewegungen innerhalb des amerikanischen Protestantismus ausgezeichnet. Das gilt auch für die fundamentalistischen Bewegungen, die aus diesem Grunde sich dagegen sträuben, komplexe Organisationen aufzubauen. Sie sind zwar zu Teilen innerhalb der Kirchen angesiedelt, zu einem guten Teil aber sind sie unabhängig von den Kirchen. Die zuweilen harsche Kritik an Denominationen und Volkskirchen, ja sogar an den Freikirchen begründen sie damit, dass diese die Verkündigung des vollständigen Glaubens vernachlässigten und es erlaubten, dass sich die Gesellschaft vom Christentum entferne.

Die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert ausbreitende amerikanische Neugeist-Bewegung („New Thought“) hatte einen starken Einfluss auf die Pfingstler, die mit besonderer Intensität und Konzentration versuchten, 'Zeichen und Wunder' herbeizubeten.²³² Dieser Einfluss drückt sich besonders in der Heilungsbewegung aus, die vor allem durch *Heilungsevangelisten* bekannt wurde.²³³ Diese verbreiten die Geistesgabe der Heilung mit unermüdlicher Propaganda. Heilungsevangelisten berichten meist von einem besonderen, visionären Berufungserlebnis und von gewaltigen Heilungserfolgen bei praktisch allen Krankheiten. Diese Berichte werden bei großen Veranstaltungen mit der Verkündigung verbunden: Wer gesund werden will, muss an den Herrn glauben. An dieser Stelle ist sicherlich auch die „Electronic Church“ (die später noch einmal behandelt wird) zu erwähnen, die Verkündigung des Christentums durch selbständige Prediger über Fernsehsender, Videokassetten und Radio-Sender, die insbesondere in den USA einen beträchtlichen Umfang

²³⁰ Zu den Wurzeln der Pfingstbewegung gehört der deutsche Pietismus, eine Frömmigkeitsbewegung, die von der „Pia Desideria“ des Philipp Jakob Spener 1675 ausgelöst wurde und sich ab 1690 in Sachsen als Bewegung konstituierte. Diese Tradition wurde vom englischen Methodismus aufgenommen, den John Wesley begründet hat. Vgl. dazu auch das Glossar.

²³¹ Das 'Reden in Zungen' bzw. die Glossolalie bezeichnet von den Sprechenden nicht absichtlich hervorgebrachte Äußerungen von Lauten, die häufig als unbekannte Sprache betrachtet werden. Die Glossolalie tritt oftmals bei mehreren Personen gleichzeitig auf.

²³² New Thought ist eine amerikanische Bewegung, die in der Entstehungszeit der modernen Psychologie seit Mitte des 19. Jahrhunderts die 'Macht des Denkens' ('power of mind') betonte und das 'positive Denken' als eine wichtige Lebenskraft bestimmte. Der Neugeist hatte auch einen Einfluss auf die Christian Science und Unity.

²³³ Im deutschsprachigen Raum wurden besonders bekannt: Oral Roberts, Tommy Hicks, Gordon Lindsay, William Branham, Tommy L. Osborn und der Deutsche Hermann Zaiss, der die „Gemeinde der Christen 'Ecclesia'“ begründete.

angenommen hat.²³⁴ Dabei handelt es sich meist um eine Verbindung von Verkündigung mit Show-Elementen, die bislang wenig Einfluss auf das Leben in den Ortsgemeinden hat.

Die neupfingstlerische Bewegung, die zuweilen auch als *charismatische (Erneuerungs-) Bewegung* bezeichnet wird, setzte in den sechziger Jahren ein und fand Eingang auch in die traditionellen Kirchen und Denominationen. Seit den achtziger Jahren wird sie durch den sogenannten „power evangelism“ (z.B. des kalifornischen Pastors John Wimber) ergänzt.²³⁵ Dieser verbindet die Verkündigung des Evangeliums mit Zungenrede, Heilungen, Prophetien, Befreiung von bösen Geistern u.ä. Die freien charismatischen Gemeinden, die großen Wert auf ihr enthusiastisches, vom Heiligen Geist beseeltes Christentum legen, gehen oftmals auf die Gründung durch unabhängige Einzelprediger oder Paare von Predigern zurück.

Dies gilt auch für *evangelikale Gemeinden*, die ebenfalls großen Wert auf ein intensives Bibelstudium, ein lebendiges Gemeindeleben und aufrüttelnde Verkündigung legen. Zwar teilen sie nicht den enthusiastischen Glauben der charismatischen Bewegung, und sie lehnen den „power evangelism“ ab. Doch stellt auch für sie die persönliche ‚Erfahrung des Heils‘ im Sündenbekenntnis, in der Buße, der Bekehrung und der Wiedergeburt eine wichtige Voraussetzung für ihre Mitgliedschaft in der Gemeinde dar, die als aktives Christentum durch tätige Nächstenliebe praktiziert werden soll. Zu den Evangelikalen zählen heute neben Mitgliedern der evangelischen Kirchen vor allem selbständige evangelistische und missionarische Gruppierungen.

Mit Blick auf die Anhängerschaft sollten zwei verschiedene Haltungen unterschieden werden. Der zur Weltbeherrschung neigende *rationale Fundamentalismus* fordert eine an religiösen Prinzipien bzw. am göttlichen Gesetz orientierte Rationalisierung der Lebensführung. Er wird durch den Schriftgelehrten und den Moralprediger verkörpert. Er rekrutiert sich aus dem alten Mittelstand angelsächsischer Herkunft, der eine politisch konservative Position vertritt. Der zur Weltflucht neigende *charismatische Fundamentalismus* kreist dagegen um das religiöse Gefühl, das individuelle Gotteserlebnis sowie das Wunder und wird durch den Mystiker, den Heiligen, den Wundertäter und Märtyrer verkörpert. Er wurde bislang vor allem vom sozial und wirtschaftlich absteigenden Kleinbürgertum getragen, das sich an traditionalistischen Vorstellungen orientiert. In jüngerer Zeit breitet sich jedoch auch eine populäre Variante aus, die mit den Mitteln der modernen Massenkultur auf den Zuspruch von gut ausgebildeten, aufsteigenden soziale Gruppen jüngerer Generationen trifft. Im deutschsprachigen Raum sind seit den siebziger Jahren einige hundert freie charismatische Gemeinden entstanden. Konzentrationen der charismatischen Bewegung finden sich nicht nur in traditionell pietistischen Gebieten, sondern insbesondere in großstädtischen Regionen.

Auch innerhalb der *katholischen Kirche* sind fundamentalistische Entwicklungen zu beobachten. Aufgrund der geringeren Schriftorientierung des Katholizismus spielt die Irrtumsfreiheit der Bibel keine besondere Rolle. Dennoch gibt es auch hier eine charismatische Erneuerungsbewegung (die allerdings weitgehend in die katholische Kirche integriert ist) ebenso wie von einem wörtlichen Verständnis der Bibel geleitete Positionen zur Jungfrauengeburt, zur leiblichen Auferstehung und eine scharfe Kritik an wissenschaftlichen Interpretationen der Schrift. Diese Positionen verbinden sich oft mit dem Widerstand gegen Modernisierungen des Rituals, der Lehre und der Organisation (wie etwa bei der Gefolgschaft des Bischofs Lefebvre, der sich den Neuerungen des II. Vatikanischen Konzils widersetzte) und mit einer Tendenz zur Verschärfung der katholischen Sexualmoral, wie sie in der Verurteilung der Empfängnisverhütung zum Ausdruck kommt.

Obwohl das *Judentum* keine engen Vorstellungen der Schriftgläubigkeit kennt, treten auch hier fundamentalistische Strömungen auf, die sich vor allem auf die traditionelle Orthopraxis

²³⁴ Einen Überblick darüber bieten Stewart M. Hoover, *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church*. Newbury Park 1988, und Klaus M. Kodalle, *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen*. Frankfurt am Main 1988.

²³⁵ Am bekanntesten sind dafür die Gründer und Leiter der amerikanischen Vineyard-Bewegung, die etwa 100.000 Mitglieder in 300 Gemeinden umfasst, C. Peter Wagner und John Wimber.

beziehen.²³⁶ Ein besonderes Gewicht hat auch der *islamische Fundamentalismus* bekommen, der allerdings von anderen Voraussetzungen ausgeht. Denn die Trennung von Staat und Kirche, die sich in der Geschichte des Christentums vollzog, ist in der islamischen Geschichte weitaus weniger gängig. Die islamischen Fundamentalisten widersetzen sich der - in ihren Augen als Verwestlichung erscheinenden - zunehmenden Tendenz zur Trennung von Staat und Religion mit der Forderung nach einem islamischen Staat und einer wahrhaft islamischen Gesellschaft - was z.B. im Iran zu einem folgenreichen Umsturz und zur Herrschaft des Ayatollah Khomeini führte. (In der iranischen Verfassung ist als oberste Instanz ein religiöser Rechtsgelehrter vorgesehen.) Darüberhinaus wird ein religiöser Moralkodex gefordert (wie etwa die berichtigten Hudud-Strafen: Steinigung bei Ehebruch, Handabschneiden bei Diebstahl), der auch die Unterordnung der Frau fordert.

Als *Grund für den Fundamentalismus* wird im Falle des Islam der Protest gegen die Verwestlichung und die Stärkung vor allem der arabischen Kultur angesehen, zuweilen sogar der Konflikt zwischen dem islamischen und dem westlichen Kulturkreis. Er ist also ein Ausdruck eines globalen kulturellen Konflikts. Die westlichen Formen des Fundamentalismus werden durch die Reaktion vor allem der Gruppe der „Modernisierungsverlierer“ auf die Modernisierung erklärt. Der Fundamentalismus wird damit als eine antimodernistische Bewegung angesehen:

„Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozess der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewissheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung der Alternativen zurückbringen soll“.²³⁷

Die fundamentalistischen Bewegungen gelten als Protestbewegungen, die sich in ihrer Abwehr der Modernisierung auf das berufen, was sie als die ‘echten’ religiösen Traditionen des Glaubens und des Handelns („Orthodoxie“ und „Orthopraxie“) ansehen. Zwar bedienen sich fundamentalistische Bewegungen, wie wir am Beispiel der Medien sehen werden, durchaus moderner Mittel. Weil sie aber darauf drängen, dass die einzelnen Institutionsbereiche bzw. Subsysteme den aus der Lehre abgeleiteten religiösen Prinzipien untergeordnet werden, wird befürchtet, dass sie eine „Entdifferenzierung“ der Gesellschaft zur Folge haben und damit die Pluralisierung und funktionale Differenzierung rückgängig machen, verringern oder wenigstens bremsen. Hervorzuheben ist dabei vor allem, dass sich der Fundamentalismus ausdrücklich auf Traditionen beruft, die oftmals nicht mehr selbstverständlich geteilt werden, sondern (oft in neuer Form) ‘wiederbelebt’ werden. Weil er den Rückgriff auf alte Traditionen zur Programmatik erklärt, gilt der Fundamentalismus deswegen auch als spezifisch moderner ‘reflexiver Traditionalismus’.²³⁸

2. Esoterik und der New Age-Komplex

Wenn „Fundamentalismus“ nur ein loser Sammelbegriff für verschiedene soziale Formen der Religion darstellt, so bezieht sich „New Age“ auf eine noch diffusere Menge verschiedener religiöser Phänomene, die lediglich das aufweisen, was der Philosoph Ludwig Wittgenstein als „Familienähnlichkeit“ bezeichnete, also ‘ein kompliziertes Netz von

²³⁶ Klaus Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus*. München 1996. Analog zu Orthodoxie, also Rechtgläubigkeit, bezeichnet Orthopraxie die ‘richtige Praxis’, das den religiösen Regeln entsprechende Handeln.

²³⁷ Thomas Meyer, *Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg 1989, 18.

²³⁸ In diesem Sinne schlägt Giddens vor, den Begriff des Fundamentalismus auch für nichtreligiöse Bewegungen zu verwenden, die sich durch einen solchen „reflexiven Traditionalismus“ auszeichnen. Vgl. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. London 1991.

Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen'.²³⁹ In dieser besonderen Menge des „New Age“ sind sowohl Elemente magischer und esoterischer Traditionen wie auch östliche Philosophien und westliche Wissenschaft vermischt. Deswegen bildet das „New Age“ lediglich einen Teil einer umfassenderen religiösen und kulturellen Strömung aus esoterischen, okkulten und psychotherapeutischen Elementen. Die Merkmale des „New Age“ im engeren Sinne und die der breiteren Strömung werden im Folgenden der Einfachheit halber unter dem Titel „New Age“ bzw. New Age-Komplex“ zusammengefasst.

Obwohl das „New Age“ in den sechziger Jahren aufkam und im deutschsprachigen Raum erst in den achtziger Jahren auf ein breites Interesse stieß, sind die Inhalte wie der Begriff des *New Age* („Neues Zeitalter“) keineswegs neu erfunden, sondern haben nicht nur in der europäischen Religionsgeschichte eine lange Tradition.²⁴⁰ Der Vorstellung des „New Age“ im engeren Sinne liegen alte astrologische Lehren zugrunde, denen zufolge alle 2000 Jahre ein neues Zeitalter beginnt. In unserer Zeit gehe das von Konflikten und Kriegen geprägte Fische-Zeitalter zuende und werde vom Wassermann-Zeitalter abgelöst, das mit hoffnungsvoller Zuversicht erwartet wird. Denn mit diesem Übergang erhoffen sich die Anhänger des „New Age“ neue Möglichkeiten des Menschseins, die mit neuen, erweiterten Formen des Denkens, Erfahrens und Zusammenlebens verbunden seien. Unter dem Titel des New Age werden zum einen also besondere Erkenntniswege erfasst, in denen die Rolle der subjektiven, oft außergewöhnlichen Erfahrung betont werden, die sich einer rationalen Mitteilbarkeit und intersubjektiven Überprüfbarkeit entziehen. So sucht die Transpersonale Psychologie ihre Erkenntnis in Bewusstseinszuständen zu finden, die außerhalb des normalen Alltagsbewusstseins angesiedelt sind, also in außersinnlichen Wahrnehmungen, Gipfelerlebnissen und anderen mystischen Erfahrungen.²⁴¹ Diese Erfahrungen sollen nicht nur dazu dienen, das Leben der Menschen zu verbessern, sie werden auch als Beleg für die Existenz besonderer Kräfte gedeutet. Daraus erklärt sich die Verbindung zur Astrologie, also dem Einfluss der Sterne auf das menschliche Geschick, und zu anderen Formen des Okkultismus, also dem Glauben an die Wirksamkeit verborgener Kräfte.

Dieser Zusammenhang wird zum anderen durch eine Glaubensvorstellung hergestellt, die den Menschen als Teil eines universalen Seins ansieht, an dem er durch Intuition teilhabe. Der Mensch ist also auf eine ganzheitliche Weise mit der Welt verbunden, die er in den besonderen Erfahrungen und okkulten Praktiken herstellen kann. Die daran geknüpfte Vorstellung der außersinnlichen Wahrnehmung hat enge Verbindungen mit dem Spiritismus, mit der Parapsychologie und magischen Traditionen zur Folge (Hellsehen, Kartenlegen, Pendeln u.ä.)

Diese ganzheitliche Beziehung eröffnet den Raum für neue Heilmethoden, die Körpertherapien, Naturheilkunde, Geistheilung, Yoga, Atemtherapie u.ä. umfassen. Eine Reihe von Organisationen versucht auch, das Neue Bewusstsein in die Öffentlichkeit zu tragen. Auf der politischen Seite gibt es Berührungspunkte insbesondere mit der Ökologiebewegung, und in der Wirtschaft entstand ein „New Age-Management“.

Transformation besonders des Individuums steht im Mittelpunkt des New Age. Das Bewusstsein erschließe sich den Zugang zu neuen Kräften, zu bislang verborgenen Dimensionen und schaffe dadurch eine veränderte Wirklichkeit, in der - im Einklang mit dem Kosmos - die Harmonie mit der Natur, der Geschlechter, der Wirtschaft und der Gesellschaft erreicht werde. Trotz dieser gesellschaftspolitischen Dimension des New Age sollte nicht übersehen werden, dass das Selbst im Mittelpunkt dieser Vorstellungen steht. Dies drückt sich

²³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Oxford 1963, § 66f.

²⁴⁰ Vgl. Christoph Bochinger, 'New Age' und moderne Religion. Gütersloh 1994.

²⁴¹ Die Transpersonale oder humanistische Psychologie tritt auch unter dem Titel der Human-Potential-Bewegung in Erscheinung. Sie geht auf ein Forschungsprojekt an der Universität von Surrey, England, zurück, das nun das älteste Zentrum für humanistische und transpersonale Psychologie in Europa ist. Ihr wesentliches Ziel war es, die Bildung der Menschen auf die persönliche Dimension auszudehnen und ganzheitliche Formen der Praxis, Erziehung und Forschung zu fördern. Sie betont die spirituelle Dimension des Lebens und geht von einer grundlegenden Einheit von Leib und Seele aus. Die transpersonale Psychologie sieht sich in der religiösen und spirituellen Tradition der Esoterik, der Alchemie, des Tarot und I Ging. Sie geht davon aus, dass am Anfang das Selbst in potentia steht, das zu einem verwirklichten Selbst werden soll.

in der besonderen Bedeutung aus, die psychologische Techniken verliehen wird. Dazu zählen Biofeedback-Techniken, die eine Rückkoppelung körperlicher Vorgänge (Gehirnwellentätigkeit, Muskeltätigkeit, Hauttemperatur) ermöglichen, und Autogenes Training, das den Körper zum „Atmen“ bringen soll.

Im Kern des New Age steht die Vorstellung der inneren Fortentwicklung des menschlichen Selbst, die als *Spiritualität des Selbst* bezeichnet werden kann.²⁴² Diese Entwicklung folgt zwar eigenen Gesetzmäßigkeiten, doch bleibt das Heil an die eigene Leistung des Menschen gebunden, die durch die genannten Techniken erbracht wird. Denn es wird davon ausgegangen, dass die moderne, westliche Zivilisation mit ihrem analytischen Denken, ihrer männlichen Kultur und ihrer naturfeindlichen Wissenschaft und Technik das eigentliche Wesen des einzelnen Menschen verdeckt. Das westliche Denken und die materialistische Kultur verhindern also, dass wir zu uns selbst kommen. Wenn wir uns auf die Suche nach dem eigentlichen Selbst begeben, müssten wir deswegen Pfade folgen, die nicht der vorherrschenden Kultur entstammen. (Daher rührt die Vorliebe für außereuropäisches, esoterisches und „neu-heidnisches“ Gedankengut.) Folgen wir diesen Pfaden und ‘öffnen’ wir uns den entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten, dann entdecken wir in uns selbst eine spirituelle Dimension, ja unsere eigene Göttlichkeit (die starke weibliche Züge aufweist, wie sie etwa in der Hexen- und „Goddess“-Bewegung zum Ausdruck kommt).

Der New Age-Komplex kennt zwar einige berühmte „Vordenker“, wie etwa Fritjof Capra, deren Bücher weltweit verbreitet sind, doch weist seine *soziale Struktur* wenig Merkmale religiöser Gemeinschaften auf. Sie basiert vor allem auf einer großen Zahl kleiner Gruppierungen und Organisationen, die (auch wenn sie sich selbst oftmals gar nicht ausdrücklich dem New Age zurechnen) darauf zielen, ein sich selbst organisierendes Netzwerk auszubilden. (Diesem Zweck dienen verschiedene Adressbücher und Kalender.²⁴³) Dem New Age-Komplex wird auch eine Reihe der Neuen Religiösen Bewegungen (Scientology, Transzendente Meditation, Subud u.ä.) zugezählt. Zum New Age-Komplex werden zudem ältere Vereinigungen zugerechnet, wie etwa die Swedenborg-Bewegung, das New Thought, UFO-Gruppen sowie verschiedene buddhistisch und hinduistisch geprägte Vereinigungen.²⁴⁴ Darüber hinaus haben sich auch zahlreiche Gruppierungen gebildet, die als zentraler Kern der sogenannten „New Age-Bewegung“ angesehen werden (von der berühmten „Findhorn-Kommune“ bishin zu den hunderten ländlicher Gemeinschaften), und in städtischen Gebieten finden sich zahllose Zentren, Selbsthilfegruppen, die der Entwicklung des Bewusstseins und der Persönlichkeit dienen sollen, Sensitivitäts-, Encounter- und Meditationsgruppen, Psychotherapien und zahllose körperliche Therapieangebote (Tai-Chi-Chuan, Bioenergetik, Hatha Yoga etc.). Im Laufe der letzten Jahre hat eine unüberschaubare Menge an spirituellen Lehrinstituten, Verlagen, Zeitschriftenredaktionen, Gruppen, Zentren, Arbeitsgemeinschaften, Therapiezentren, New Age-Buchläden und -Geschäften ihre Tätigkeit aufgenommen. Immerhin gab es schon 1986 knapp 40 deutschsprachige Zeitschriften, der Büchermarkt ist unübersehbar. Das Spirituelle Adressbuch führt 1988/1989 schon über 1000 Adressen und Kurzbeschreibungen auf, esoterische Messen finden in zahllosen Städten statt, und selbst in Kleinstädten finden sich entsprechende Geschäfte und Gruppen.

Dieses stark am Markt orientierte Geflecht an Gruppen, Instituten und Geschäften ist als ein *kultisches Milieu* charakterisiert worden.²⁴⁵ Um sich ein Bild dieses Milieus zu machen, wurden darin verschiedene Organisationsebenen unterschieden, die sich durch die Anforderungen an die Beteiligten und durch die inhaltlichen Angebote unterscheiden. So können wir einmal von *Kult-Bewegungen* bei Gruppierungen sprechen, die sich um

²⁴² Paul Heelas, *The New Age Movement*. Oxford 1996; Zum New Age im angelsächsischen Sprachraum (sowie Artikeln über das Phänomen in Italien, Japan, Nigeria und Südafrika) vgl. James R. Lewis und J. Gordon Melton (Hg.), *Perspectives on the New Age*. New York 1992. Dazu auch Michael York, *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neopagan Movements*. Boston 1995.

²⁴³ Z.B. Rolf Goetz, *Spirituelle Gemeinschaften*. Klingelbach 1984; oder der jährlich in Basel erscheinende „Netzwerk“-Kalender.

²⁴⁴ Siehe dazu: Glossar (im Anhang). Zum New Thought vgl. Fussnote 8 (in diesem Kapitel).

²⁴⁵ Vgl. dazu Hubert Knoblauch, *Das unsichtbare Neue Zeitalter. ‘New Age’, privatisierte Religion und kultisches Milieu*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 3 (1989), 504-525.

charismatische Führungspersönlichkeiten scharen und Deutungsmuster anbieten, die sich auf transzendente Wirklichkeiten beziehen, die die gesamte Lebensführung der Mitglieder betreffen. Von diesen Gruppierungen, die die Form Neuer Religiöser Bewegungen annehmen oder sich mit ihnen überschneiden, können *Klientenkulte* unterschieden werden: meist hauptberuflich tätige New Age-Aktivisten bieten Dienste auf einem freien Markt für Kunden an. Klientenkulte beschäftigen sich mit weitreichenden Fragen der Lebensführung, wie etwa Partnersuche, Berufswahl, Gesundheit u.a. Es handelt sich hier um als Dienstleistungen vertriebene, oft magische, divinatoire oder therapeutische Praktiken, die von einzelnen erlernt und übernommen werden können: Astrologie als ein System der Lebensdeutung, Reinkarnationstherapien, aber auch Yoga und Meditationspraktiken. In den schwach organisierten *Publikumskulten* vertreiben New Age-Aktivisten beruflich oder privat magisch-divinatorisches Wissen und Handlungsmuster geringerer Reichweite über Talismane, Tarotkarten, Pendel u.ä., die der Lösung einzelner Probleme dienen.

Die *New Age-Aktivisten* (auf die alleine sich der Begriff der „New Age-Bewegung“ beziehen kann) werden typischerweise als „Suchende“ charakterisiert, weil sie besonderen Lehren oder Praktiken nicht dauerhaft anhängen, sondern häufig wechseln und neue Erfahrungen anstreben. Nachdem sie einen Meditationskurs gemacht haben, können sie zum Pendeln überwechseln und sich daraufhin einem Hexenkreis anschließen. Sie zeichnen sich also nicht durch eine feste, sondern durch eine „vagabundierende“ Religiosität aus, weil sie ihren Sinnbedarf aus unterschiedlichen Traditionen und Angeboten beziehen.

Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Zahl der New Age-Aktivisten, die die Organisationen der Bewegung tragen, erstaunlich gering ist. So findet etwa Mayer in einer Untersuchung der New-Age-Gruppen in der Schweiz eine Zahl an Aktivisten, die kaum mehr als wenige tausend umfaßt.²⁴⁶ In einer amerikanischen Umfrage wird die Zahl der Aktivisten Anfang der 80er indessen auf etwa 4% der Bevölkerung geschätzt, eine Zahl, die gegen Ende der 80er Jahre auch für manche Regionen im deutschsprachigen Raum zutreffen könnte. So gering diese Zahlen anmuten mögen, so weit scheinen die Inhalte des New Age verbreitet zu sein. Bleiben wir in der Schweiz. Hier können in einer landesweiten Umfrage 12% der Befragten als „Neureligiöse“ bezeichnet werden, die sich mit den Inhalten des New Age-Komplexes identifizieren, ohne Teil des „New Age“ zu sein: Sie grenzen sich deutlich gegen das Christentum, aber auch gegen Atheismus ab und verbinden die Vorstellung von einer allgemeinen transzendenten höheren Macht mit der Annahme übersinnlicher Kräfte im Universum und dem Bild eines „ewigen Kreislaufs zwischen Mensch, Natur und Kosmos“.²⁴⁷ Und auch in Österreich bestätigt sich diese Beobachtung, dass nämlich „auch ohne Wissen um N[ew] A[ge]-Konzepte und aktivem NA-Engagement Grundzüge des im NA verdichteten Weltbildes im Bewusstsein der Menschen verankert sind“.²⁴⁸ Für Deutschland liegen ähnliche Ergebnisse vor. Danach haben 1992 etwa 28% Erfahrungen mit ‘außerchristlichen Religionspraktiken’ gemacht, 6% sprechen dabei ausdrücklich vom New Age. Unter Jugendlichen ist die Bedeutung des für die New-Age-Bewegung zentralen Yin-und Yang-Symbols mittlerweile schon wichtiger als die des christlichen Kreuzes, und 46,9% der Jugendlichen haben passiv oder aktiv an okkulten Praktiken teilgenommen.²⁴⁹ Auch bei verschiedenen Untersuchungen von Einwohnern verschiedener deutscher Großstädte ergab sich eine enorm hohe Bekanntheit und ein großes Interesse an solchen Praktiken. Insgesamt wird ein sehr hohes Niveau an New Age-Glaubensvorstellungen und Überzeugungen nachgewiesen, und zwar auch bei solchen Menschen betrifft, die als kirchlich bezeichnet werden können.

²⁴⁶ Jean-Francois Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquete sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne 1993, 278.

²⁴⁷ Michael Krüggeler, *Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz*, in: Alfred Dubach, Roland J. Campiche, *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich und Basel 1993, 93-132.

²⁴⁸ Ingo Mörth, *New Age - neue Religion?* In: M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny u. W. Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/Main und New York 1989, 297-320, 306f.

²⁴⁹ Vgl. Heiner Barz, *Religion ohne Institution*. Jugend und Religion 1. Opladen 1992, 96.

Diese Ergebnisse deuten an, dass Elemente dessen, was als New Age bezeichnet wird, zu einem selbstverständlichen Bestandteil der Kultur geworden sind. Dies kommt nicht nur in Büchern, Filmen und Musik zum Ausdruck, sondern auch in den individuellen Meinungen und Auffassungen, so dass von einer *privatistischen Dimension* des New Age gesprochen wird. Dies bezieht sich darauf, dass diese Glaubensformen und Praktiken nicht zum Teil einer öffentlichen Religion („public religion“) werden, sondern auf das Privatleben (einer allerdings wachsenden Zahl von Personen) beschränkt bleiben.

Zumindest für die Vereinigten Staaten gibt es Belege, dass nicht nur die im Umfeld des „New Age“ verbreiteten Auffassungen, Meinungen und Praktiken in einem Gegensatz vor allem zu fundamentalistischen Ansichten und Auffassungen stehen, sondern dass auch die Menschen, die sie vertreten, sich durch andere soziale Merkmale und Interessen auszeichnen.²⁵⁰ Ob es sich auch im deutschsprachigen Raum um Personen mit hohen Bildungsabschlüssen, stark ausgeprägtem Individualismus und hedonistischer Orientierung handelt, ist jedoch noch eine offene Frage, die von der hiesigen religionssoziologischen Forschung derzeit verfolgt wird.

New Age und die moderne Esoterik wird als eine Reaktion auf die kulturelle Ungewissheit unserer Kultur verstanden, die sich aus der Auflösung hergebrachter Traditionen ergibt. Da sie privatistisch orientiert zu sein scheint und nur schwach organisiert ist, entspricht sie stark dem, was als unsichtbare oder diffuse Religion bezeichnet wird. Dem Begriff der unsichtbaren Religion, der im Zusammenhang mit Luckmanns Religionssoziologie erläutert wurde, entspricht auch, dass das „Selbst“ im Mittelpunkt ihrer Lehren wie ihrer Praktiken steht, die ausgeprägt synkretistisch sind und auf einem richtigen Markt der Weltanschauungen vertrieben werden. Der Begriff der ‘diffusen Religion’ dagegen bezieht sich keineswegs nur auf den Organisationsgrad der Religion, wie eingangs erwähnt. Vor dem Hintergrund vor allem von religionssoziologischen Untersuchungen in Italien verweist er auf die abgelagerten, für Handelnde über lange Strecken irrelevanten Elemente religiösen Glaubens und Handelns, die zur kulturellen (im italienischen Falle: katholischen) Tradition zählen, die aber zu bestimmten Anlässen wieder gleichsam an die Oberfläche gelangen und von den Handelnden aktiviert werden.²⁵¹ Diese abgelagerten, sedimentierten Elemente der Religion haben eine besondere Bedeutung vor allem in der von volkstümlichen Traditionen geprägten populären Religiosität.

3. Populäre Religiosität

Die populäre Religiosität ist beileibe kein neues, „postmodernes“ Phänomen. Dennoch weist sie zum einen gewisse Überschneidungen vor allem mit den magischen und okkulten Aspekten der New Age-Bewegung und den traditionalistischen Aspekten der fundamentalistischen Bewegungen auf. Obwohl sie teilweise in religiöse Organisationen integriert ist, zeichnet sie sich zum anderen auch durch einen ebenso diffusen Organisationsgrad aus wie die religiösen Bewegungen und erlebt derzeit einen ähnlichen Zuwachs, wie sich etwa in der gegenwärtigen Bedeutung von Marienerscheinungen zeigt.

Der Begriff der populären Religiosität stammt aus dem romanischen Raum („religion populaire“, „religiosità popolare“). Im deutschsprachigen Raum ist er unter den Titeln Volks- und Aberglaube, Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität bzw. religiöser Volksglaube bekannt, die sich jedoch wegen des vorbelasteten „Volks-“ und „Volkstumsbegriffs“ als problematisch erwiesen. Die damit erfassten Phänomene beziehen sich auf außerchristliche und außerkirchliche Ausdrucksformen der Religiosität, die subjektive Glaubensformen,

²⁵⁰ Vgl. R. Stark und W. S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley 1985; Peter L. Berger, *A Far Glory*, op. cit.

²⁵¹ Vgl. Roberto Cipriani, ‘Diffused religion’ and new values in Italy, in: James Beckford und Thomas Luckmann (Hg.), *The Changing Face of Religion*. London 1989, 24-48.

individuelle und auch kollektive Rituale und Symbole beinhalten. Nach Isambert können verschiedene Ausdrucksformen populärer Religiosität unterschieden werden:²⁵²

- Traditionelle Kult- und Glaubensformen, die etwa in der mündlichen Kultur von Tischgebeten, im religiösen Zimmer- und Wandschmuck zum Ausdruck kommen. Besonders bedeutsam ist hier die Heiligenverehrung.
- Marginale Glaubensformen und religiöse Praktiken. Damit gemeint ist die ganze Vielfalt der magischen Praktiken, mit denen lebensbedeutende Situationen bewältigt werden. Diese können sich kirchlicher Muster bedienen, sie können aber auch davon unabhängige Formen aufweisen, wie Astrologie, Heilmagie und Wahrsagerei. Oftmals kommt es zu einer Vermischung beider Phänomene.
- Religiöse Massenphänomene zeichnen sich durch ihre besondere Breitenwirkung aus, wie z.B. Wallfahrten und Prozessionen und kollektive Zeremonien der Heiligenverehrung. In jüngerer Zeit können dazu aber auch Kirchentagsrituale oder Taizé-Treffen gerechnet werden, und auch bei den Wallfahrten gewinnen überregionale Formen an Gewicht, wie sich etwa bei den Wallfahrten nach Lourdes und La Salette zeigt.
- Festreligion bezieht sich auf besondere Ereignisse, wobei es sich meist um jahreszyklische oder lebenszyklische Passagen handelt. Es sind Feste, die das Privat- oder Gruppenleben rhythmisieren, sei es in Form wiederkehrender Feste (Geburts- und Namenstage) oder der Etappenfeste (Taufe, Firmung, Konfirmation, Hochzeit u.ä.). Besonders herausragend ist hier sicherlich das Weihnachtsfest mit dem häuslichen, ursprünglich protestantischen Adventskranz, dem (ebenfalls einst protestantischen) Weihnachtsbaum und der (katholischen) Hauskrippe. Interessant ist ein Vergleich zwischen dem Weihnachtsfest und dem Neujahrsfest: das eine Fest ist religiös, das andere profan, das eine das Fest der Kinder, das andere der Erwachsenen, das eine wird in der Familie, das andere im Kreis von Freunden begangen.
- Schließlich zählt auch die sozusagen volkstümliche Verbundenheit mit gewohnten, in der Kindheit erlernten liturgischen Formen zur populären Religiosität, wie etwa das Festhalten an katholischen Ritualen, die durch die Reformen des II. Vatikanischen Konzils abgeschafft wurden.

Die populäre Religiosität ist vor allem im katholischen Bereich stark ausgeprägt, sie tritt aber auch im Protestantismus auf, wie etwa in pietistischen Gebetssitten oder protestantischen Kirchentagsritualen. Durch die traditionell protestantische Ablehnung äußerer, objektiver Frömmigkeitsformen und die Betonung des subjektiven 'Privatverhältnisses' zu Gott sind sie jedoch hier weit weniger stark ausgeprägt. So ist etwa die beim katholischen Landvolk übliche Segnung des Zugviehs, von Ackerschleppern oder Autos im Protestantismus undenkbar.

Populäre Religiosität kann insgesamt vor allem vor dem Hintergrund des 'offiziellen Modells' der organisierten Religion betrachtet werden:

„Unter 'populärer Religiosität' sind spezifische Konfigurationen religiöser Vorstellungen und Praktiken zu verstehen, die sich infolge einer Monopolisierung der Definition von und Verfügung über 'Heilsgüter' (...) bei den von der Definition von und Verfügung über diese Heilsgüter Ausgeschlossenen herausbilden. Der sich in diesem Wechselspiel von sozialer Schließung und Ausschließung bzw. Monopolisierung und Enteignung manifestierende Prozess repräsentiert somit die sozio-historische Voraussetzung und Ausgangslage für die Entwicklung populärer Religiosität.“²⁵³

Man könnte sie als Ausdruck einer Religiosität der Laien betrachten, die sich gegen das absetzt, was durch die Amtskirche, den Klerus und religiöse Organisationen monopolisiert wurde. Als eine Form der Laienreligiosität variiert sie mit der jeweiligen Gruppe der Laien. So unterscheidet sich die populäre Religiosität der bäuerlichen Kultur von der der kleinbürgerlichen Schichten und der bürgerlichen Schichten. Flurprozessionen, Felder- und Wettersegnungen sowie Erntedank-Sitten weisen einen unverkennbaren Bezug zur

²⁵² Vgl. dazu Francois. A. Isambert, Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populäre Religiosität in Frankreich; alle in: Ebertz/ Schultheis, ebd., 102ff, 192ff.

²⁵³ Ebertz und Schultheis, Volksfrömmigkeit, op. cit., 25.

bäuerlichen Existenz auf, während verschiedene Wasserprozessionen und Pferdeprozessionen auch einen kleinbürgerlich geprägten regionalen Zug aufweisen.

Unter dem Begriff der Alltagsreligion oder Alltagsreligiosität wird neuerdings auch auf weniger auffällige Formen religiöser Praktiken und Vorstellungen hingewiesen, die sich zwar aus den vorwiegend kirchlichen Traditionen ableiten, allerdings entweder kaum mehr als religiös oder als kirchlich-religiös wahrgenommen werden. Darunter fallen z.B. das Bekreuzigen von Fußballspielern, das Beten auch Nichtgläubiger in lebenswichtigen Notsituationen oder diffuse, aber fest geglaubte Vorstellungen von Gott. Alltagsreligiosität kann gewissermaßen als die veralltäglichte Form dessen angesehen werden, was sonst nur zu besonderen Zeiten und an besonderen Orten, also als Festreligion, betrieben wird.

XI. Religiöse Erfahrung, Konversion und Individualisierung

Als Dichter und Künstler, schreibt Goethe in einem Brief an Jacobi, bin ich Polytheist, als Naturforscher Pantheist und als sittlicher Mensch Christ.

„Der Verlust der Erfahrungsdimension in der westlichen Christenheit ist vielfach benannt und beklagt worden“, stellt Sachau mit Verweis auf so prominente Autoren wie E. Benz, H. Halbfas und A. Köberle fest.²⁵⁴ Offenbar hat sich das in den letzten Jahrzehnten entscheidend geändert. Denn wie wir gesehen haben, spielt die Komponente der religiösen Erfahrung nicht nur innerhalb der New Age-Komplexes, sondern auch in den fundamentalistischen Bewegungen und in der populären Religiosität eine besonders prominente Rolle: Konversionserfahrungen, Trance oder Marienerscheinungen zählen keineswegs zu den seltenen Vorkommnissen in diesen Bewegungen. Wie eine große Zahl von Untersuchungen zeigt, die vor allen Dingen im angelsächsischen Bereich zu diesem Thema durchgeführt wurde, nahm der Anteil derer, die über besondere religiöse Erfahrungen berichteten, in den letzten dreißig Jahren von knapp 20% auf über 50% zu.²⁵⁵ Unter den Erfahrenden finden sich viele Angehörige christlicher und anderer religiöser Gruppierungen (Mormonen, Mohammedaner, Anhänger östlicher Religionen), doch gibt es deutliche Hinweise auf einen hohen Anteil von Personen, die nicht in religiösen Gemeinschaften verankert sind.²⁵⁶ So schätzen Gallup und Procter aufgrund einer 1980/81 durchgeführten Umfrage, dass allein Todesnäherfahrungen von ca. 15% der Amerikaner berichtet werden.²⁵⁷ Schon in den 70ern hatten 73% der Nordkalifornier „Veränderte Bewusstseinszustände“ bzw. außergewöhnliche Erfahrungen („Altered States of Consciousness“, auch „ASC“) angegeben, und international angelegte Untersuchungen in Großbritannien, Island, Schweden u.a. zeigen, dass ein Großteil der Bevölkerung westlicher Gesellschaften über ähnliche Erfahrungen berichten kann und ihnen eine große Bedeutung verleiht.²⁵⁸ Deswegen wollen wir uns zunächst der wissenschaftlichen Behandlung religiöser Erfahrungen zuwenden. Am Beispiel der Konversionserfahrung soll dann illustriert werden, wie solche Erfahrungen zum Gegenstand religionssoziologischer Analyse werden können. Konversionen sind auch deswegen von besonderem Interesse, weil an ihnen der Einfluss der Religion auf das Individuum, seine Biographie und Lebensführung erkennbar wird, auf den abschließend kurz eingegangen wird.

²⁵⁴ Rüdiger Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*. Gütersloh 1996, 219.

²⁵⁵ David Yamane und Megan Polzer, *Ways of seeing ecstasy in modern society: Experiential-expressive and cultural linguistic views*, in: *Sociology of Religion* 55 (1994), 1-15, 2.

²⁵⁶ Robert Wuthnow, *Experimentation in American Religion. The New Mysticism and Their Implications for the Churches*. Berkeley 1978.

²⁵⁷ George Gallup Jr. und William Procter, *Adventures in Immortality*. London 1982, 11f.

²⁵⁸ Erlendur Haraldsson, *Representative national surveys of psychic phenomena: Iceland, GB, Sweden, USA and Gallups multinational survey*, in: *Journal of the Society for Psychical Research* 53 (1985), 145-158; David Hay und Ann Morisy, *Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States - a comparison of trends*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1978), 3, 255-268.

1. Religiöse Erfahrungen

Außergewöhnliche Erfahrungen sind keineswegs selten, sondern werden aus 90% aller Gesellschaften berichtet, in denen sie häufig auch als religiös gedeutet werden.²⁵⁹ Allerdings gilt dies keineswegs für alle Erfahrungen oder für alle Gesellschaften (da viele, wie wir gehört haben, über keinen Begriff der Religion verfügen, wie wir ihn kennen). Deswegen ist in der Forschung auch allgemeiner von „außergewöhnlichen Erfahrungen“ bzw. „Bewusstseinszuständen“ die Rede. Beispiele dafür sind uns oft schon aus den Medien bekannt, wie etwa die trance-artigen Trauerrituale islamischer Fundamentalisten. Üblicherweise werden zwei große Klassen solcher Erfahrungen unterschieden. *Ekstase* (vom griechischen *ékstasis*) wird als Heraustreten *aus* der Seele beschreiben, während sich der *Enthusiasmus* (griech.: *enthusiamós* - Besessenheit) darauf bezieht, dass ein 'Geistwesen', eine geistige Kraft o.ä. *in* den Körper eintritt. Das im Zusammenhang mit dem Fundamentalismus erwähnte Reden in Zungen (Glossolalie) etwa ist eine enthusiastische Erfahrung, bei der die Menschen sich von einer besonderen Kraft, namentlich dem Heiligen Geist, erfüllt empfinden und in ihnen nicht bekannten Lauten reden. Beim sogenannten „Ruhem im Geiste“ befinden sich die Betroffenen in einem kurzen Ohnmachtszustand, den sie als freudige, tröstliche und friedvolle Erfahrung empfinden. Dagegen ist etwa die geistige Reise des Neoschamanen ein ekstatisches Phänomen, bei dem er sich aus sich selbst heraus zu bewegen glaubt.

Religiöse Erfahrungen erscheinen zunächst als Gegenstand der Religionspsychologie, die sich in der Folge von William James entwickelt hat.²⁶⁰ James betrachtet religiöse Erfahrungen als Spezialfälle menschlicher Erfahrungen, die sich ihrer Form nach nicht wesentlich von anderen Erfahrungen unterscheiden. Spezifisch religiös an ihnen sei ihr Inhalt: Sie beziehen sich auf Inhalte, die als religiös gelten. Besonders diejenigen in der Religionssoziologie, die Religion *substantial* definieren, haben sich damit beschäftigt, die Merkmale dieser Inhalte näher zu bestimmen. So hat etwa Rudolf Otto die Besonderheit dieser Erfahrung des 'Heiligen' als 'Numinoses' bestimmt: Das religiöse Gefühl geht von einem numinosen Objekt außerhalb des fühlenden Subjekts aus.²⁶¹

Im Unterschied zum substantialen Ansatz geht der *kognitive Ansatz* davon aus, dass religiöse Erfahrungen vom Bewusstsein konstruiert werden bzw. dass Erfahrungen so mit besonderen „Attributen“ ausgestattet werden, dass sie als religiöse erscheinen. Religiöse Erfahrungen lassen sich also durch besondere formale Merkmale beschreiben, wie dadurch, dass sich die religiöse Erfahrung von alltäglichen Erfahrungen unterscheidet, eine besondere unabwiesbare Überzeugungskraft für die Betroffenen hat, mit einem Gefühl der Verschmelzung mit dem Außeralltäglichen verbunden ist u.ä.

Im Rahmen des kognitiven Ansatzes werden zunehmend auch physiologische und neurologische Prozesse berücksichtigt, weil davon ausgegangen wird, dass die entsprechenden Bewusstseinsprozesse auf körperlichen, chemischen und biologischen Grundlagen beruhen. So zeigt sich bei Experimenten, dass sich bei einer Mehrzahl von

²⁵⁹ Erika Bourguignon (Hg.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus/Ohio 1973. Die Basis bildet ein Vergleich von 488 Gesellschaften; für die restlichen 10% dieser Gesellschaften lagen keine Daten über religiöse Erfahrungen vor.

²⁶⁰ Vgl. William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übers., hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Eilert Herms. Olten 1979 (1901/1902).

²⁶¹ Rudolf Otto, *Das Heilige*. München 1963. Subjektiv komme dieses Gefühl in dem zum Ausdruck, was Otto „fascinans“ bezeichnet; der Wert, den das Numinose an sich habe, nennt er „augustum“, das, wie schon bei Schleiermacher, Ausgangspunkt für alle weiteren Wertbildungen sei.

Versuchspersonen, die Drogen einnahmen, Erfahrungen einstellten, die große Ähnlichkeiten mit dem Typus der religiösen „mystischen Erfahrung“ aufweisen.²⁶²

Der *soziologische Ansatz* geht dagegen davon aus, dass diese Erfahrungen von gesellschaftlich konstruierten Deutungen entscheidend beeinflusst werden. So zeigt sich beim Vergleich verschiedener Kulturen, dass die Art religiöser Erfahrungen von sozialen und kulturellen Einflüssen abhängt. Die Häufigkeit enthusiastischer Phänomene etwa nimmt in dem Maße zu, je größer die gesellschaftliche Komplexität ist und je höher der Entwicklungsgrad der Ökonomie.²⁶³ Sie treten häufig in Gesellschaften auf, in denen Landwirtschaft und Nahrungsproduktion ein großes Gewicht haben, wobei sie ein besonderes weibliches Phänomen darstellen. Trance findet sich dagegen eher in kleinen Gesellschaften mit relativ einfachen Subsistenzwirtschaften, und sie wird vorrangig von Männern erfahren. Überdies werden Träume in solchen Gesellschaften zur Kontrolle übernatürlicher Kräfte eingesetzt, in denen die Söhne von zuhause wegziehen und in denen die Erziehung Wert auf Unabhängigkeit und Selbstverantwortlichkeit legt.

Der soziologische Ansatz geht davon aus, dass Deutungen die religiösen Erfahrungen prägen, die zu den kulturellen Deutungssystemen der jeweiligen Gesellschaft gehören und deswegen auch von ihrer Struktur abhängig sind. Wie dies geschieht, können wir an einem besonders gut untersuchten Merkmal religiöser Erfahrung veranschaulichen: der Konversion.

2. Konversion und Kommunikation

Die Konversion spielt nicht nur in den fundamentalistischen und anderen Neuen Religiösen Bewegungen eine Rolle. Der Begriff blickt auf eine lange Geschichte zurück, die vor allem in der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition verankert ist. Hier bezeichnet er einen radikalen Wandel der persönlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken, wie er etwa im Neuen Testament für Saulus bzw. Paulus beschrieben wird. Konversion (lat. *convertere* - umwenden, umkehren) bedeutet zunächst ganz allgemein eine Zu- oder Abwendung von einem Deutungssystem.²⁶⁴ Durchgängig wird mit dem Begriff der Konversion ein radikaler persönlicher Wandel verbunden. Diese Vorstellung findet sich schon in den Worten ausgedrückt, die dafür in der Bibel verwendet werden: im Hebräischen „shub“ und den griechischen Vokabeln „epistrephein“, „strephein“ und „metanoia“, die alle einen dramatischen Wandel, eine Wendung von einer Auffassung zu einer anderen oder eine Rückkehr zu einer früheren Auffassung bezeichnen.

Häufig wird die Konversion als eine außergewöhnlichen Erfahrung beschrieben, die mit zum Teil heftigen psychosomatischen Symptomen verbunden ist: mit Kopfschmerzen, Schweißausbruch und Asthma, wie bei Augustin, oder der Lähmung der Zunge, hysterischen Weinkrämpfen, Zittern und Schreikrämpfen. Zuweilen treten auch Halluzinationen auf, also visuelle oder akustische Erscheinungen, wie im Falle Paulus'. Tatsächlich ist diese Erfahrung jedoch nur ein Merkmal der Konversion, die deutlich von den Deutungsmustern der jeweiligen Kultur abhängig ist. Während etwa der Christ nach einer Konversion sein Vorleben als lange Nacht der Sünde und der Entfremdung von der erlösenden Wahrheit ansieht, wird die Konversion im Zen-Buddhismus als Erleuchtung, als Sehen mit neuen Augen beschrieben. Deswegen werden im soziologischen Sinne vier Aspekte der Konversion unterschieden. Konversion kann sich beziehen

- auf den Wechsel der religiösen Organisation; dies ist der Fall bei Gruppen-oder politisch auferlegten Konversionen;
- auf eine Änderung des religiösen Deutungssystems. Für den Wechsel in ein umfassendes, aber ausgesprochen weltliches Deutungssystem, also eine Weltanschauung oder Ideologie (z.B. Kommunismus) wird auch der Begriff der Alternation vorgeschlagen;

²⁶² Vgl. Erika Bourguignon, *Psychological Anthropology*. New York 1979, 233ff. Dass besondere Erfahrungen wie Trance, Vision und Träume die Grundlage dafür waren, dass sich Menschen Gedanken über die Seele, Geister und die Religion machten, war eine Auffassung, die schon E.B. Tyler vertrat.

²⁶³ Bourguignon, ebd., 250.

²⁶⁴ Zuweilen wird auch der Begriff Apostasie (gr. *aphistánoi* - weggehen, sich entfernen) verwendet.

- auf die Umorientierung der damit verbundenen Werte, Rituale und Handlungsorientierungen; für nicht vollständige Umorientierungen wird der Begriff der Adhäsion verwendet;
- auf die besondere Erfahrung und ihre Darstellung, wie sie oben erläutert wurde.

Auf dieser Grundlage kann ein *Modell der Konversion* erstellt werden, in dem soziale Einflüsse, kulturelle Prägungen und psychologischen Faktoren berücksichtigt sind.²⁶⁵ Bei einer Konversion durchlebt eine Person (a) dauerhafte, spürbare Spannungen, die (b) in einem religiösen Rahmen als Problem gedeutet werden und (c) die Person dazu bringen, sich als religiös Suchende anzusehen. An einem Wendepunkt in ihrem Leben (d) tritt die Person in Kontakt mit der religiösen Gruppe und ihrer Lehre, wobei (e) Beziehungen außerhalb der religiösen Gruppierungen abgebrochen werden und (f) mit einem oder mehreren weiteren Konvertiten emotionale Beziehungen aufgebaut werden.

In jüngerer Zeit wird immer häufiger darauf hingewiesen, dass die kulturelle Prägung der Konversionserfahrungen und religiöser Erfahrungen insgesamt vor allem durch Kommunikation geleistet wird. Tatsächlich sind Konversions- und andere religiöse Erfahrungen der wissenschaftlichen Beobachtung fast ausschließlich dadurch zugänglich, dass sie berichtet werden. Deswegen nimmt auch in der Erforschung der Konversion die Analyse von *Konversionserzählungen* eine besondere Rolle ein.²⁶⁶

Auf der Grundlage mündlich erzählter Konversionen zeigt beispielhaft Ulmer, dass es sich dabei um eine besondere Form der biographischen Erzählung handelt, bei der ein außeralltägliches Geschehen im Mittelpunkt steht. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie einen außeralltäglichen Vorgang mit den Mitteln der gewöhnlichen Umgangssprache darstellt. Dies gelingt ihr durch besondere Gestaltungsmittel, wie der zeitlichen Strukturierung der Erzählung: Der Lebensweg bis zur Konversion wird sehr gerafft erzählt. Indem oft bis in die frühe Kindheit zurückgegangen wird, kann die Konversion als für die gesamte Biographie entscheidendes Geschehen erscheinen. Im Mittelpunkt der darauf folgenden Phase steht dann die eigentliche Konversion, die exakt in der Biographie verortet wird. Hier treten die genannten Erfahrungen auf, und zwar als kommunikativ rekonstruierte tiefgreifende emotionale Erschütterungen, die sich besonderer Gestaltungsmittel bedienen. Das geschilderte Konversionsereignis bildet auch den zeitlichen Mittelpunkt der Erzählung, denn von ihm aus wird die erzählte Biographie in ein Leben 'danach' und ein Leben 'davor' eingeteilt. Im letzten Teil der Erzählung wird der Lebenslauf nach der Konversion berichtet, der in der Regel bis zur Gegenwart des Erzählens reicht.²⁶⁷ Die Schilderung dieser „nachkonversionellen Biographie“ zeichnet sich dadurch aus, dass die Religiosität stets im Mittelpunkt der Handlungen steht.

Einen Eindruck für diese Untersuchungen können Auszüge aus den Transkripten solcher Konversionserzählungen geben, also der Verschriftlichung von Äußerungen der Konvertiten, die sie in Interviews, aber auch in 'gewöhnlichen' Gesprächssituationen gemacht haben. Betrachten wir uns die Beschreibung der Phase unmittelbar vor der Konversion²⁶⁸:

A: „...eines Nachts wieder äh hab ich einfach mal zu Gott *geschrien* und *gheult*, i war so fertig und und hab gesagt: 'Gott, wenn's dich wirklich gibt, dann hilf mir und i kann nimmer leben', gell, 'dann zeig dich mir oder mach irgendwas, aber so geht's nimmer', gell.“

Die verzeifelte Bitte, Gott möge sich zeigen, bleibt offenbar nicht ungehört. Kurz darauf nämlich geschieht dann Folgendes:

²⁶⁵ Hubert Mohr, Konversion/ Apostasie, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1988, 437-445, 439f.

²⁶⁶ Vgl. dazu Hubert Knoblauch, Volkhard Krech und Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Beiträge zur Soziologie religiöser Konversion. Konstanz. Im Druck.

²⁶⁷ Ulmer, Bernd, Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17 (1988), 19-33.

²⁶⁸ Dieses Beispiel ist entnommen von Ulmer, ebd. Kursivsetzungen weisen auf betonte Äußerungen hin.

A: „ja, es war, es war einfach äh, i konnt, i konnt mich gar net dagege wehre oder gar nichts dagege mache, jedenfalls mich *hat's* dann *echt*, i konnt bloß no in die Knie gehen und hab Rotz und Wasser gheult, gell, i hab *gheult*, äh i weiß nett wie lang des ging.

Es ist durchaus typisch für diese Erzählungen, daß das, was sich zeigen sollte, nicht sprachlich erörtert wird. Zwar wird Gott nicht erwähnt, doch A ist in diesem Moment sichtlich ergriffen von etwas ergriffen, das nicht benannt wird, und zwar körperlich, geistig und seelisch. Und dieser Moment, so zeigt sich dann, ist der Wendepunkt in As Leben, denn A hat nun Gott ja selbst am eigenen Leib erfahren.

Am Beispiel der Konversion wird ein Aspekt der Religion deutlich, der gerade für die gegenwärtige Soziologie - insbesondere in der Systemtheorie, der kritischen Theorie und der phänomenologisch orientierten Soziologie - eine große Bedeutung erlangt hat und auch in der Religionssoziologie zunehmend Berücksichtigung findet: die *religiöse Kommunikation*.²⁶⁹ Wie wir gesehen haben, ist Kommunikation bzw. kommunikatives Handeln zu einem zentralen Begriff in verschiedenen soziologischen Ansätzen geworden. Indem betont wird, dass Gesellschaften ausschließlich oder wesentlich auf Kommunikation gründen, wird damit auch die Religion zu einem - je nach Auffassung - ausschließlich oder weitgehend kommunikativen Phänomen. Religiöse Erfahrungen werden demnach von Deutungsmustern geprägt, die in den „kommunikativen Gattungen“ (Luckmann), in der gesellschaftlichen „Semantik“ (Luhmann) oder in der Semantik der Sprache (Habermas) angelegt sind, auf denen auch Religionen und ihre Organisationen aufbauen.

Obwohl der Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und Kommunikation bislang wenig behandelt wurde, lassen sich grob doch drei verschiedene Ansätze unterscheiden: Dem *erfahrungszentrierten Ansatz* liegt die Auffassung zugrunde, dass die religiöse Erfahrung in den Tiefen des Selbst verborgen ist, die in der Kommunikation lediglich ihren Ausdruck findet.²⁷⁰ Dieser Ansatz, der meist mit substantialen Theorien der Religion verbunden ist, folgt einem Informationsübertragungsmodell der Religion. Gemäß dem Informationsübertragungsmodell der Kommunikation werden Sprache und kommunikative Formen gewissermaßen als Behälter betrachtet, in die schon konstituierte subjektive Erfahrungen gefüllt werden. Kommunikation besteht also im Austausch der Behälter, aus denen die Erfahrungen entnommen werden. Dieser Ansatz beinhaltet meist das, was man in der Philosophie als Abbildungstheorie bezeichnet: Der sprachliche oder kommunikative Ausdruck von Erfahrungen gilt als Ausdruck und Abbildung der Erfahrungen selbst.

Allerdings kann zurecht eingewandt werden, dass die Art, wie Erfahrungen mitgeteilt werden, einen bedeutenden Einfluss auf das ausübt, wie diese Erfahrung verstanden wird. Dieser Einwand wird vom *dialektischen Ansatz* vorgebracht. Diesem Ansatz zufolge stehen Sprache und Kommunikation mit den religiösen Erfahrungen in einer Wechselbeziehung: Mitteilungen bauen zwar auf religiösen Erfahrungen auf. Ihre sprachliche Objektivierung wirkt aber wieder prägend auf sie zurück. Die Prägung wird dabei vor allem der semantischen Struktur der Sprache zugeschrieben, also dem ganzen Geflecht aus lexikalischen Selektionen, semantischen Feldern und grammatischen Kategorien, die sich auf subjektive Zeitvorstellungen, Raumvorstellungen und eben auch religiöse Erfahrungen auswirken.²⁷¹

Der dritte Ansatz geht dabei noch weiter und behauptet, dass religiöse Erfahrungen ganz entscheidend von der in einer Kultur üblichen Sprache und ihren Kommunikationsformen geprägt sind.²⁷² So verwegen es auf den ersten Blick klingen mag, so ist doch auch einsichtig, dass das, was Menschen als religiös erfahren, in starkem Maße von dem abhängt, was in einer

²⁶⁹ Vgl. Hubert Knoblauch, Volkhard Krech und Hartmann Tyrell (Hg.), *Religion als Kommunikation*. Würzburg. Im Druck.

²⁷⁰ G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*. Philadelphia 1984, 21.

²⁷¹ Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Sociology of religion and sociology of knowledge*, in: *Sociology and Social Research* 47 (1963), 422.

²⁷² Einen ähnlichen Ansatz formulieren David Yamane und Megan Polzer unter dem Titel des „cultural-linguistic“ Ansatzes der religiösen Erfahrung. „Ways of seeing ecstasy in modern society, in: *Sociology of Religion* 55 (1994), 1-25.

Kultur als religiös gilt. Die kulturell verfügbaren Mittel der Kommunikation sind demnach konstitutiv für die Art, die Inhalte und den Status subjektiver Erfahrungen. Das muss keineswegs bedeuten, dass Menschen ausschließlich solche religiösen Erfahrungen machen, die kommunizierbar sind. Allerdings können nur diejenigen Erfahrungen zur Religion werden (oder religiös gedeutet werden), für die sprachliche Formen und kommunikative Muster existieren.

Diese sprachlichen Formen und kommunikativen Muster werden u.a. von der Soziolinguistik untersucht, also der Wissenschaft, die sich mit der Abhängigkeit der Sprache von sozialen Prozessen beschäftigt. Linguistisch betrachtet stellt die religiöse Kommunikation ebenso eine eigene Sprachdomäne dar wie die Sprache der Wirtschaft, der Politik oder des Sports.²⁷³ Diese Sprachdomäne zeichnet sich durch ein eigenes Register aus, also durch besondere Merkmale, die die Wortwahl, den Satzbau, die Stimmlage usw. betreffen. Zu den Besonderheiten der religiösen Kommunikation zählt - neben der großen Bedeutung des Schweigens - die Häufigkeit von Geheimsprachen, die Verwendung besonderer Stile (etwa das „Luther-Deutsch“ und besondere altertümliche Redeweisen), vieler Wiederholungsfiguren (z.B. in Litaneien), Metaphern („Eine feste Burg ist unser Gott“) und - in der mündlichen Rede - besonderer Sprachmelodien („Predigerton“). Die Sprache der Religion zeichnet sich überdies durch zahlreiche größere kommunikative Formen aus, wie etwa Gebete, Psalmen, Predigten, Wundergeschichten oder formelhafte Wendungen. Dies gilt natürlich nicht nur für mündliche Kommunikation, sondern auch für schriftliche und andere mediale Formen der Kommunikation. Auf den Zusammenhang von massenmedialer Kommunikation und Religion werden wir im nächsten Kapitel eingehen.

3. Beichte, Biographie und die Individualisierungsthese

Schon seit ihren Anfängen zielte die Religionssoziologie auch auf die Frage nach der Bedeutung der Religion für die individuelle Lebensführung. Diese wird schon am Beispiel der Konversion sehr deutlich, bei der die Religion eine entscheidende Rolle für die Neuorganisation des Lebens des Einzelnen einnimmt. Die gegenwärtige Religionssoziologie behandelt diesen Zusammenhang auch hinsichtlich weniger dramatischer Aspekte der *Biographie*.²⁷⁴ Sie kann dabei auf eine Vielzahl von Untersuchungen im Rahmen der Biographieforschung zurückgreifen. Indem sie sich mit konkreten Biographien einzelner Menschen und typischen biographischen Verläufen beschäftigt, verfolgt sie die Frage: In welchem Maße hat die Religion (noch) einen Einfluss auf das Leben des Einzelnen?

Dazu sollten wir uns in Erinnerung rufen, dass die Religion traditionell sehr wesentlich an der Konstitution des Individuums, seiner Lebensführung und Biographie beteiligt ist. Das wird besonders deutlich am Beispiel der *Beichte*. Wie Hahn anschaulich aufzeigt, verändert sich dieser Zusammenhang von Individuum und Religion im Laufe der historischen Zeit.²⁷⁵ In der Urkirche war die Beichte noch ohne Bedeutung, im Vordergrund stand in dieser Gemeinschaft der religiös Erwählten noch die Buße. Erst in dem Maße, wie die Kirche zu einer Massenorganisation wurde, erwies sich die öffentliche Buße als zu schwerfällig. Um dieses Problem zu lösen, entwickelten angelsächsische Mönche die Tarifbeichte. Indem sie äußere Handlungen mittels eines Sündenkatalogs, dem sogenannten Pönentialbuch, festlegte,

²⁷³ Vgl. dazu William J. Samarin (Hg.), *The Language of Religious Practice*. Rowley 1976.

²⁷⁴ Dabei sollte Biographie als sinnhafte Deutung und Rekonstruktion des Lebenslaufs verstanden werden. Zum Themenkomplex Biographie und Religion vgl. z.B. Adam, Gottfried und Klaus Gossmann, *Religion in der Lebensgeschichte: Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E. Gütersloh* 1993; Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main und New York 1995.

²⁷⁵ Alois Hahn, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen insitutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), 407-434.

wirkte sie als eine effektive Form der sozialen Kontrolle. Mit den tiefgreifenden gesellschaftlichen und religiösen Wandlungen zu Beginn des zweiten Jahrtausends veränderte sich auch die Beichte: anstatt äußere Handlungen zu beichten, wurden nun Absichten, Intentionen, also die Innenwelt der Beichtenden zum Gegenstand der Beichte. Damit wurde auch die soziale Kontrolle gewissermaßen auf den subjektiven Innenraum ausgedehnt, der sich ansonsten der Öffentlichkeit entzieht. Auf dieser Grundlage verlagerte sich nicht nur die Vorstellung davon, was „Schuld“ bedeutet, nach innen auf Absichten und Intentionen; es bildete sich auch eine Vorstellung des subjektiven Gewissens aus. Mit der Reformation geriet die Ohrenbeichte in Bedrängnis, da sie nun als bloßes Menschenwerk galt. Dennoch wurde die Beichte nicht abgeschafft. Indem sie als freiwillige Beichte und vor allem als innerlicher religiöser Akt beibehalten wird, verlagerte sich nun nämlich auch die Instanz der Kontrolle nach innen: Aus der sozialen Kontrolle durch andere wird eine Selbstkontrolle. Dies hatte nicht nur eine Verstärkung der Selbstbeherrschung und Affektkontrolle zur Folge, sondern schaffte auch eine deutliche Vorstellung des biographischen Zusammenhangs und der Einheit des Lebenslaufs. Denn wer Rechenschaft vor sich selbst ablegen will, muss sich seiner Handlungen bewusst sein und gleichsam Buch führen. Dies gilt wörtlich, denn seit dem 16. Jahrhundert wird den Beichtkindern empfohlen, die eigenen Taten schriftlich festzuhalten: nicht nur im Pietismus kommt das Tagebuch als Beichtinstrument auf. Im 19. Jahrhundert emanzipiert sich die Biographie von diesen religiösen und moralischen Wurzeln und wird zu einer literarischen Gattung. Vor allem die Entwicklung der Autobiographie zeigt, dass sich das Selbst nun immer weniger durch sein Verhältnis zu anderen definiert, sondern dadurch, wie es sich zu sich selbst verhält.²⁷⁶

Diese Entwicklung wird auch mit dem Begriff der *Individualisierung* bezeichnet.²⁷⁷ Das heißt, dass die Biographie des einzelnen aus den vorgegebenen gesellschaftlichen und religiösen Fixierungen herausgelöst wird: was traditionell festgelegt war, wird nun zu einer individuellen Entscheidung. (Mit Blick auf die Religion wurde darauf auch schon mit dem Begriff der Privatisierung hingewiesen.) Weil nämlich das Individuum an den verschiedensten Bereichen der ausdifferenzierten Gesellschaft teilnimmt und über das Ausmaß seiner Teilnahme an den unterschiedlichen religiösen und sozialen Gruppen, Organisationen und Bereichen zunehmend frei entscheidet, wird es selbst, seine Vorlieben und Interessen zur letzten determinierenden Instanz der Biographie. Gerade die starke Betonung individueller religiöser Erfahrungen kann als ein Indiz für die Individualisierung verstanden werden. In ihrer stärksten Variante besagt die Individualisierungsthese, dass individuelle Biographien nicht mehr von Schichten und Klassenzugehörigkeiten bestimmt werden, dass die Lebensläufe flexibel werden und dass sich der Zusammenhang zwischen religiösen Bindungen und individuellen Handlungsorientierungen aufgelöst hat. Daraus entstehen Orientierungsprobleme nicht nur für die Individuen. Auch die Kirchen sind zunehmend dazu gezwungen, auf die Nachfrage der Individuen zu reagieren und sich auf einem Markt der Sinn-Anbieter zu behaupten.²⁷⁸

Die Ablösung von sozialstrukturellen Determinationen zeigt sich beispielhaft an der Auflösung katholischer Sozialmilieus. Während etwa viele deutsche und schweizer Katholiken im 19. Jahrhundert von einem starken katholischen Sozialmilieu geprägt waren, das über ihre Bildungschancen, ihre Berufswünsche, ihre politischen Präferenzen und ihre Lebensweise entschied, weisen Katholiken im Zuge der Auflösung dieser Sozialmilieus mittlerweile nur noch wenige Unterschiede zu Protestanten auf. (Es wird auch von einer Protestantisierung des Katholizismus - und von einer Katholisierung des Protestantismus - gesprochen, dessen Ursachen in der politischen Gleichberechtigung, in der Anhebung des

²⁷⁶ Walter Sparn, Dichtung und Wahrheit, in ders. (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990, 19.

²⁷⁷ Vgl. Karl Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.

²⁷⁸ Vgl. Ronald Hitzler, Orientierungsprobleme: Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. 24. Jahrgang, Heft 2 (1996), 272-286.

Wohlstandes, im Einfluss der Massenmedien und in der Mobilität und Bildungsexpansion gesehen werden können.)

Dieser Individualisierungsthese zufolge basteln sich Individuen entweder gewissermaßen ihre eigene Religion aus dem vorhandenen Bestand religiöser Sinnsysteme und bilden daraus individuelle Synkretismen, Mischungen aus Elementen verschiedener Religionen. Oder sie können als „Suchende“ nacheinander von einer Religion in eine andere wechseln, wobei sie jeweils auch ihre Vorstellungen und Teile ihrer Identität verändern. Und schliesslich besteht für sie auch die Möglichkeit, gleichzeitig verschiedene religiöse Anschauungen zu pflegen, die je nach persönlichen Umständen herangezogen werden.

Manche Kritiker dieser starken Fassung der Individualisierungsthese wenden jedoch ein, dass sozioökonomische Unterschiede, konfessionelle Kulturen und neue religiöse und soziale Milieus durchaus noch immer einen prägenden Einfluss auf die individuelle Lebensführung haben können. In ihrem Verständnis bedeutet Individualisierung nicht, dass das Individuum aus der Gesellschaft freigesetzt wird, wohl aber, dass die gesellschaftlichen Zusammenhänge seine persönliche Identität weniger stark bestimmen.

XII. Medien, Märkte und die Zukunft der Religion(ssoziologie)

„God wants you!“
(Plakatwerbung an einer Kirche in England)

1. Mündlichkeit, Medienreligiosität und die „Electronic Church“

Wie schon im letzten Kapitel erwähnt, spielt Kommunikation eine große Rolle auch für die Religion. Dabei sollte besonders auf die Bedeutung unterschiedlicher *Medien der Kommunikation* geachtet werden. In einfachen Gesellschaften war religiöse Kommunikation zunächst mündlicher Natur - und die face-to-face-Kommunikation spielt auch heute noch eine bedeutende Rolle. Die Verbreitung der Religion und ihre Organisation in komplexeren Gesellschaften aber geht mit der Verbreitung der Schriftlichkeit einher. Schriftlichkeit führt nicht nur zur Ausbildung eines Expertentums von „Schriftgelehrten“, sie ändert auch den Charakter einer Religion grundlegend: Mündliche Kommunikation wird über formularische Wendungen und festgefügte Formen tradiert und mit einer Denkweise verbunden, die als „synthetisch“ bezeichnet wird, die also typische Erfahrungszusammenhänge und deren Bezeichnungen nicht voneinander trennt. Dagegen führt die Schriftlichkeit durch ihre größeren Möglichkeiten zur Abstraktion einen „analytischen“ Charakter in die Kommunikation ein. Denn während die Mündlichkeit wenig Abstand und Abstraktionsmöglichkeiten von Erfahrungen erlaubt, können Worte durch die dauerhafte schriftliche Materialisierung zum Objekt von analytisch-‘logischen’ Betrachtungen und ‘argumentativen’ Auseinandersetzungen werden. Die Druckerpresse führte erneut zu einer grundlegenden Veränderung. Wie Eisenstein betont, ist eine Reihe neuzeitlicher Entwicklungen von ihr abhängig. So ist die Renaissance ohne den Buchdruck ebenso undenkbar wie die wissenschaftliche Revolution und - die Reformation. Denn die von ihr geforderte individuelle Selbstvergewisserung darüber, was in der Bibel steht, setzte zunächst voraus, dass die Bibel als Buch massenhaft verfügbar war - also den Buchdruck. Zudem förderte die individuelle Bibellektüre auch den Individualismus. Und schließlich hatte die bessere Verfügbarkeit von Texten und die Interaktion zwischen Berufen wie etwa Druckern und Gelehrten, die solche Texte schufen, veränderte Lernvorgänge zur Folge.²⁷⁹

²⁷⁹ E. L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*. Cambridge 1979.

In den letzten Jahrzehnten erleben wir das Aufkommen neuer Medien. Die enorme Ausbreitung der modernen Massenmedien (Fernsehen, Rundfunk), aber auch die Einführung neuer Technologien, die auch interaktive Nutzungen zulassen (Computernetzwerke, Satellitenkommunikation, Video) führt zu einem rasanten Wandel, der auch die Religion nicht unberührt lässt. In der Folge dieser Entwicklung vertreten manche Forscher die Auffassung, die Medien selbst nähmen nun einen religiösen Charakter an, es entstehe eine *Medienreligiosität*. Die Massenmedien, so der amerikanische Massenkommunikationsforscher George Gerbner, seien 'die neue Religion, die uns alle kontrolliert', ja 'die neue Staatsreligion der Postmoderne'.²⁸⁰ Immerhin verbrachten schon 1985 die Amerikaner und Amerikanerinnen durchschnittlich mehr Stunden vor dem Fernseher als bei der Arbeit, in der Ausbildung oder, wie man sagen könnte, in der 'realen Welt': 58 Stunden pro Woche. Deswegen nehme der Fernseher nicht nur zeitlich eine dominierende Rolle im Alltagsleben der Menschen ein; wie ein Hausaltar thronen er im Zentrum des privaten Lebensbereiches, helfe den Alltag rituell zu gliedern und liefere darüberhinaus noch ein Ordnungsmuster und ein Symbolsystem, das zwar nicht deutlich ausformuliert sei, dafür aber das Bedürfnis nach Ordnung erfülle. Soap operas, Fernseh-Shows oder Musik-Schlager leisteten einen Seelentrost, indem sie etwa das Thema Liebe zu einem heiligen Wert erklärten. „Die Massenmedien“, bemerkte Benedict schon 1976, seien „in die Lücke gestoßen, die Religion und Kunst überlassen haben“.²⁸¹ Die von den Massenmedien geschaffene Ordnung erhalte eine religiöse Konnotation, weil es den modernen Medien gelinge, Fragmente und Sequenzen zu einem Ganzen zu integrieren. Diese Medienreligiosität komme auch etwa im Sonntagabend-Krimi oder in der Werbung zum Ausdruck. So leiste die Werbung die „religio“, die Rückbindung an bleibende, verbindliche Werte, und der Sonntagabend-Krimi schaffe und bekräftige die Vorstellung einer gerechteren Welt, denn im Kampf mit den Übeltätern und dem Bösen behaupte sich am Ende auf wundersame Weise immer wieder die Gerechtigkeit. Solche Formen der Medienreligiosität werden auch im deutschsprachigen Raum ausfindig gemacht, wie etwa in Sendungen wie der „Traumhochzeit“, in denen quasi-religiöse Zeremonien televisionär überhöht werden, so dass sie für die Beteiligten eine symbolische Ritualpraxis darstellen.²⁸²

Zwar ist die These der Medienreligiosität stark umstritten; unbestreitbar aber ist die zunehmende Bedeutung der Massenmedien zur Verbreitung der Religion und der Neugestaltung ihrer Inhalte. Dies zeigt sich ganz besonders an dem Phänomen, das unter dem Titel der *Electronic Church* bekannt wurde.

Mit dem Begriff der *Electronic Church* wird die Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft über Fernseh-Sender und andere neue Medien (Videokassetten, Radiokanäle, World Wide Web usw.) bezeichnet.²⁸³ Diese *Electronic Church* ist in den Vereinigten Staaten aufgekommen, in der die Religionen schon seit langem in der Lage sind, neue Medienentwicklungen schnell aufzunehmen. Schon in den 40er und 50er Jahren arbeiteten die großen Denominationen mit amerikanischen Fernsehsendern zusammen. Vor allem seit den achtziger Jahren traten vor allem fundamentalistische Kreise mit dem intensiven Einsatz der Massenmedien in Erscheinung. Dazu zählt die tägliche oder wöchentliche Ausstrahlung von Fernsehpredigten, die sich durch eine Verbindung von Verkündigung und Show-Elementen auszeichnen, die auf die momentane Bekehrung der Zuschauer drängt.

²⁸⁰ G. Gerbner und K. Conolly, *Television as new religion*, in: *New Catholic World* 4 (1978), 52-56.

²⁸¹ Hans-Jürgen Benedict, *Fernsehen als Sinnsystem?* In: Wolfram Fischer und Wolfgang Marhold (Hg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*. Stuttgart 1978, 117-135, 99. Vgl. dazu auch Horst Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*. Stuttgart 1993; Lutz Friedrichs und Michael Vogt (Hg.), *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*. Würzburg 1996.

²⁸² Vgl. dazu auch etwa Angela Keppeler, *Die Kommunion des Dabeiseins. Formen des Sakralen in der Fernsehunterhaltung*, in: *Rundfunk und Fernsehen* 43, 3 (1995), 301-311.

²⁸³ Vgl. dazu z.B. Stewart M. Hoover, *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church*. Newbury Park 1988; Hans Schwarz, *Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität*, in: Klaus M. Kodalle, *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen*. Frankfurt am Main 1988, 87-99.

Die „Electronic Church“ entwickelte nicht nur eigene „Sendeformate“, sie entwickelte eine eigene Organisationsstruktur innerhalb des Medienbereichs, die einen Einfluss nicht nur auf religiöse, sondern auch auf politische und kulturelle Institutionen ausübt. Im Jahr 1987 wurden in den Vereinigten Staaten 221 christliche Fernsehstationen gezählt sowie 60 Programme, die in andere Sender integriert sind. Der eigenen Angaben zufolge sehen 130 Millionen Amerikaner diese Sender, Kritiker räumen immerhin 28-30 Millionen ein.

Die Verbindung von Religion und Medien beschränkt sich keineswegs auf die Electronic Church in den Vereinigten Staaten. Im Jahr 1995 wurden allein Billy Grahams „World Mission“-Veranstaltungen über Satellit in 165 Länder an 10 Millionen Menschen ausgestrahlt. Auch die katholische Kirche kann auf eine lange Tradition der Mediennutzung zurückblicken, die in den massenmedial weit verbreiteten Auftritten des Papstes gipfeln. In Brasilien etwa betreibt sie gegenwärtig 122 Rundfunkstationen. Im Internet existiert mittlerweile eine erste (wenn auch nicht anerkannte) katholische Diözese. Die neuen elektronischen Medien Internet, World Wide Web u.ä. werden besonders intensiv auch von Neuen Religiösen Bewegungen und innerhalb des New Age-Komplexes benutzt.

Die Electronic Church reicht auch in den deutschsprachigen Raum hinein. So überträgt der Sender Super Channel die „Hour of Power“ auch in die Schweiz und nach Deutschland, und amerikanische Fernsehprediger finden bei uns ebenso ein zahlreiches Publikum. Darüber hinaus sollten die religiösen Programme in den gängigen Medien nicht übersehen werden, wie etwa das „Wort zum Sonntag“ oder die kurzen Beiträge von Geistlichen in den staatlichen Radiosendern. In der BRD wurden 1981 255 Programmstunden ausgestrahlt, die als religiös oder kirchlich bezeichnet werden können.²⁸⁴ Allerdings stoßen diese medialen Angebote der großen Kirchen auf wenig Interesse.²⁸⁵

2. Vom Marktmodell der Religion zum ‘neuen Paradigma’ der Religionssoziologie

Der Einsatz von Kommunikationsmedien steht in einem engen Zusammenhang mit der Marktorientierung der Religion, die wiederum besonders in den Vereinigten Staaten sehr ausgeprägte Formen annimmt. Schon mit dem Aufkommen nichtreligiöser Druckerzeugnisse nahmen die Religionen den Wettbewerb auf und gründeten religiöse Gesellschaften, die religiöse Druckwerke profitorientiert, aber fast schon im Stile heutiger „non profit organizations“ vertrieben. Diese Offenheit dem kommerziellen Vertrieb der Medien gegenüber zeigte sich auch im Umgang mit dem Radio, mit dem Film und später mit dem Fernsehen, so dass ein erfolgreicher Vertreter der Social Gospel-Bewegung schon 1923 sagen konnte: „Der Geistliche ist ein Verkäufer. Sein Erfolg oder Misserfolg hängt davon ab, wie gekonnt er Leute davon überzeugen kann, das anzunehmen, was er anbietet“.²⁸⁶

Erst vor diesem amerikanischen Hintergrund ist die Vermutung verständlich, dass die Religion ähnlichen Mechanismen unterworfen sei wie die Wirtschaft.²⁸⁷ So hatte Berger schon 1965 ein *Marktmodell* der Religion ausgearbeitet.²⁸⁸ Bergers leitende Frage war: Warum

²⁸⁴ Horst Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*. Stuttgart 1993, 94.

²⁸⁵ Herman Boventer, *Medien, Religion und Zeitgeist*, in: *Communicatio Socialis* 20,4 (1987), 300-313.

²⁸⁶ Schon Anfang des 19. Jahrhunderts produzierte eine dieser Gesellschaften Millionen von Druckerzeugnissen für den Markt, eine andere jährlich dreihunderttausend Bibeln, und die am weitesten verbreiteten Zeitungen wurden von religiösen Gemeinschaften produziert. Vgl. R. Laurence Moore, *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. New York, Oxford 1994, 18f., 217

²⁸⁷ Man sollte betonen, dass es sich nicht um eine Unterordnung der Religion unter die Wirtschaft handelt. Vielmehr folgen beide Bereiche einem gemeinsamen Prinzip: dem der Konkurrenz. Dies wurde schon vom Wissenssoziologen Karl Mannheim hervorgehoben, von dem das Marktmodell gewissermaßen stammt. Vgl. Karl Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, in: *Wissenssoziologie*, Berlin 1964, 566-613.

²⁸⁸ Peter L. Berger, *Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie I* (1965).

neigen die großen amerikanischen Denominationen, die den Kern des amerikanischen Protestantismus ausmachen, in einer Zeit verstärkten Zulaufs mehr und mehr zur (ökumenischen) Zusammenarbeit? Die Entwicklung lässt sich, so Berger, durch einen Marktmechanismus erklären. Weil die Mitglieder dieser Denominationen weitgehend mittelständisch sind, werden sie von den Denominationen sehr begehrt. Allerdings sind diese hochgebildeten und hochmobilen Mittelständler sehr wählerisch und haben anspruchsvolle Konsumgewohnheiten. Diese steigenden Ansprüche auch an die Religion führen zu wachsenden Kosten der Denominationen; deswegen wird rationalere Planung nötig und eine Zusammenarbeit, durch die die Kosten gesenkt werden können. Die Kirchen reagieren mit Kartellbildung: durch ökumenische Zusammenarbeit versuchen sie den Konkurrenzkampf zu rationalisieren. Allerdings führt diese Zusammenarbeit auch dazu, dass die Unterscheidung der 'Angebote' dieser Denominationen schwerer fällt, also zu einer "Produktstandardisierung". Um dieses Problem zu lösen, reagieren sie mit der 'Marginaldifferenzierung' ihrer Angebote: unwesentliche Faktoren, wie die Wahl der Person des Geistlichen, die Ästhetik der Kirchengebäude und funktional unwichtige Verzierungen und Verpackungen, werden in den Vordergrund gerückt.

In jüngerer Zeit werden Modelle der Religion, die sich am Wirtschaftsmarkt orientieren, besonders in der amerikanischen Religionssoziologie wieder sehr populär. (Es ist sicherlich kein Zufall, dass dies in einer Zeit der Vorherrschaft neoliberalen Denkens im Wirtschaftsbereich geschieht, das die Rolle des freien Marktes hervorhebt.) Auffällig an dieser Entwicklung ist, dass sich diese Modelle deutlich gegen die Theorie von Berger absetzen. In Absetzung zu dieser Theorie vertreten sie nämlich die zusätzliche Auffassung, dass die Religion nicht der Säkularisierung zum Opfer falle. Sie widersprechen also der Auffassung einer kontinuierlichen Auflösung einer einst monopolartig gültigen Religion in eine säkularisierte, pluralistische Gesellschaft, in der religiöse Organisationen kaum mehr eine Rolle spielen. Mit dem etwas pathetischen Titel des *New Paradigm* („Neues Paradigma“) der Religionssoziologie weisen sie darauf hin, dass gerade die Konkurrenz zwischen religiösen Organisationen auf einem freien Markt zu ihrem dauerhaften Fortbestand, ja zur verstärkten Religiosität der Menschen beitrage.²⁸⁹ Je mehr Konkurrenz zwischen Religionen herrsche, um so religiöser seien die Menschen.

Als Beispiel kann die (im Grunde schon aus der Untersuchung der religiösen Diaspora bekannte) Beobachtung dienen, dass Gesellschaften, in denen der Katholizismus eine Monopolstellung einnimmt, einen enormen Priestermangel aufweisen. So kommen in Argentinien durchschnittlich zwei Priester auf 100.000 Einwohner, in Kolumbien 1,3 und in Brasilien 1,1. In Gesellschaften mit einer starken religiösen Konkurrenz, in denen Katholiken eine Minderheit bilden, nehmen weitaus mehr Menschen die hohen persönlichen Kosten des katholischen Priesterberufs auf sich: In Kanada sind es 10,8, in den USA 10,9 und in England sogar 14,3 pro 100.000 Katholiken. Solche Unterschiede zeigen sich sogar innerhalb von Gesellschaften. So weisen die amerikanischen Diözesen mit dem geringsten Anteil an Katholiken in der Bevölkerung die höchste Zahl an Priesterweihen auf. Ähnliche Ergebnisse finden sich auch etwa hinsichtlich der Fragen, wie groß der Anteil der Kinder ist, die auf kirchliche Schulen geschickt werden, wieviele Menschen kirchliche Zeitschriften abonnieren usw.

Das Marktmodell des „Neuen Paradigmas“ geht von der Annahme aus, dass Menschen sich am ökonomischen Prinzip der Nutzenmaximierung orientieren:²⁹⁰ Individuen gewichten ihre Entscheidungen nach den antizipierten Kosten und Erträgen ihrer Handlungen so, dass sie ihre Nettoerträge maximieren. Das gilt auch für die Religion, die sich dadurch auszeichnet,

²⁸⁹ Rodney Stark und James McCann, *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 2 (1993); Warner, Stephen, *Work in progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, in: *American Journal of Sociology* 98 (1993), 1044-1093.

²⁹⁰ Z.B. Lawrence R. Iannaccone, *Religious Markets and the Economics of Religion*, in: *Social Compass* 39, 1 (1992); Roger Finke und Rodney Stark, *The Churching of America 1776-1990*. New Brunswick, N.J. 1992; William S. Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*. New York und London 1997.

dass für die diesseitigen Einsätze (finanzielle Unterstützung, aktive Beteiligung, Zeitaufwand und Einsatz für religiöse Organisationen) jenseitige „übernatürliche“ Erträge angeboten werden. Im Unterschied zu weltlichen Waren versprechen Religionen ewiges Leben, Erlösung, Heil oder den Frieden auf Erden. Weil diese Waren in dieser Welt unerhältlich sind, beruht Religion in besonderem Maße auf Vertrauen und bedarf besonderer Sicherheiten. Das Vertrauen wird dadurch hergestellt, dass Religion in Gemeinschaften Gleichgesinnter organisiert wird, die um so mehr Sicherheit geben, je weniger persönlichen, diesseitigen Gewinn sie aus der Religion ziehen und je mehr Einsatz sie erfordern: strenge Kleidungs Vorschriften, Speiseverbote, Alkoholverbote, Kopfrasuren, Heiratsvorschriften erhöhen das Vertrauen und verhindern, dass „Schwarzfahrer“ die Vorzüge der religiösen Gemeinschaft nutzen können, ohne selbst einen eigenen Beitrag zu leisten. Daraus erklärt sich auch der Unterschied zwischen verschiedenen religiösen Organisationen, die an den Extremen von Kirchen und Sekten illustriert werden kann: Kirchen bieten ein allgemeines pauschales religiöses Angebot gegen wenig diesseitiges ‘Entgelt’; Sekten errichten dagegen hohe Barrieren für den Eintritt, bieten dafür aber auch „sicherere“ übernatürliche Kompensationen. Weil sie größere Anforderungen an ihre Mitglieder stellen, stehen Religionen, die große und sichere Versprechungen bzw. „Kompensationen“ im Jenseits anbieten, allerdings auch in größerem Konflikt zur Gesellschaft als Religionen, die weniger „Kompensationen“ versprechen.

Auf der Grundlage dieser Handlungslogik kann die Religion als ein Markt verstanden werden, der um die Mitglieder wetteifert. Auf diesem Markt der Religionen²⁹¹ stellen die einzelnen religiösen Organisationen demnach ‘Firmen’ dar, die Angebote für ihre ‘Kunden’ offerieren. Wie die Angebote große Unterschiede aufweisen, sind auch die ‘Kunden’ dieser Firmen in ‘Marktsegmente’ von Gruppen unterteilt, die ähnliche religiöse Präferenzen haben und sich im Sinne des Prinzips der Nutzenmaximierung an ihnen orientieren. So neigen Angehörige höherer Schichten zu Religionen, die weniger Ansprüche stellen und besser in die Gesellschaft integriert sind. Die Mitglieder von Sekten, die hohe Anforderungen stellen, stammen dagegen vielfach aus benachteiligten sozialen Gruppen. Der religiöse Pluralismus, der für die stark differenzierten, in viele Gruppierungen aufgeteilten Gesellschaft ein ebenso vielfältiges religiöses Angebot bietet, fördert deswegen, so das „Neue Paradigma“, die Religiosität in einer Gesellschaft. Gesellschaften, die sich durch einen pluralistischen Markt auszeichnen, sind dieser Auffassung nach grundsätzlich religiöser als Gesellschaften, die von religiösen ‘Monopolen’ beherrscht werden.

Aus dem Blickwinkel dieses Ansatzes erklärt sich dann der religiöse Wandel daraus, dass Religionen in dem Maße, wie sie größer werden und sich organisieren, in ihren Ansprüchen und Versprechungen gemäßiger werden. Dadurch werden sie vor allem für benachteiligte, nicht in der Gesellschaft etablierte Gruppen unattraktiver, die sich neuen religiösen Bewegungen zuwenden. Vor dem Hintergrund der Pluralisierung ergibt sich damit auch ein Ausblick auf die Zukunft der Religion: Religion erneuert sich fortwährend durch religiöse Bewegungen, die gewissermaßen fortwährend frischen Wind in die zu Erstarrung neigenden etablierten religiösen Organisationen bringen.

So einleuchtend dieses Modell der Religion als einem freien Markt erscheint, ist es jedoch schon mit Blick auf die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten auf Kritik gestoßen. Auch religiöse Monopole können nämlich durchaus für Mitglieder attraktiv bleiben, und zwar dann, wenn die Mitgliedschaft in diesen Monopolen mit einem hohen Grad an sozialem Einfluss verbunden ist, die auf dem Monopol gründet.²⁹² In den Regionen, in denen eine bestimmte

²⁹¹ Weil sie die Konkurrenz als über den wirtschaftlichen Aspekt hinausgehendes Merkmal dieser Marktsituation betrachtet, sollte diese Betrachtungsweise nicht mit der Religionsökonomie verwechselt werden, also der neuen Subdisziplin der Religionswissenschaft, die sich mit den technischen Fragen der Finanzierung der Religion beschäftigt. Vgl. Burkhard Gladigow, Religionsökonomie - Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft, in: Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte. Marburg 1995, 253-258.

²⁹² Judith R. Blau, Kenneth C. Land und Kent Redding, The expansion of religious affiliation: An explanation of the growth of church membership in the United States, 1860-1930, in: Social Science Research 21 (1992), 329-352.

Denomination monopolartig vorherrscht, kann sie viele Mitglieder halten, wenn die Mitgliedschaft die soziale Position der Mitglieder stärkt, ihre Möglichkeiten, Beziehungen herzustellen, verbessert und ihnen über diese Beziehungen Zugang zu anderen gesellschaftlichen Kreisen eröffnet. Überdies ist es aber auch sehr fraglich, ob das Modell des freien Marktes und des unbegrenzten religiösen Pluralismus überhaupt auf die Situation der Religion in Europa und im deutschsprachigen Raum übertragbar ist. Während in den Vereinigten Staaten die Trennung von Staat und Kirche formal strikt vollzogen wird und sowohl Kirchen wie Kulte als religiös anerkannt werden, besteht in unserem Raum - trotz der formalen Trennung von Staat und Kirche - noch immer eine enge Verflechtung zwischen wenigen großen religiösen Organisationen, dem Staat und anderen gesellschaftlichen Institutionen, wie etwa den Massenmedien, den politischen Parteien, den Gewerkschaften usw. Deswegen muss man die Frage stellen, ob auch bei uns von einem Markt gesprochen werden kann, wo wenige religiöse Gemeinschaften vorherrschen, die eng mit den Institutionen des Staats, des Recht, der Wirtschaft und der Wissenschaft verflochten sind.

3. Das religiöse Feld

Wenn wir abschließend versuchen, uns ein eigenes Bild von der gegenwärtigen Situation der Religion in unserer Gesellschaft zu machen, ist es hilfreich, einen in jüngerer Zeit entwickelten Ansatz heranzuziehen, der von Pierre Bourdieu formuliert wurde.²⁹³ Weil er bisher nur in Ansätzen ausgearbeitet wurde, soll dieser Ansatz hier nicht im Detail rekonstruiert werden. Vielmehr soll er nur dazu verwendet werden, eine unserer Situation angemessenere Vorstellung der religiösen Situation zu entwerfen.

Bourdieu's Ansatz eignet sich deswegen besonders zur Deutung der Lage der Religion in unserer Gesellschaft, weil er einerseits die pluralistischen Konkurrenzsituationen von Religion - wie im erwähnten Marktmodell - und andererseits auch die besondere Vorrangstellung einzelner Religionen - die für die mitteleuropäischen Verhältnisse typisch ist - erfasst.²⁹⁴ Zentral dafür ist Bourdieu's Begriff des sozialen Feldes. Handelnde befinden sich nie in einem sozialen Vakuum, sondern in besonderen Kontexten, die er als *Feld* („champ“) bezeichnet. Jede Gesellschaft besteht aus einer Reihe hierarchisch strukturierter Felder (das ökonomische, das politische, das religiöse Feld), die eigenen Regeln folgen und eigene Machtverhältnisse aufweisen. Diese basieren auf dem *symbolischen Kapital* des jeweiligen Feldes. Dieses Kapital lässt sich nicht auf ökonomische Werte reduzieren, sondern besteht zusätzlich aus dem angehäuften Prestige, der Anerkennung und dem Ansehen. Das akademische Kapital etwa bezieht seine Macht aus der formalen Erziehung und lässt sich in Abschlüssen und Titeln bemessen. Im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung hat sich auch ein eigenes Feld der Religion ausgebildet. Auch Religion ist für Bourdieu ein besonderes symbolisches Gut, das nicht nur ökonomisch betrachtet werden kann, sondern eine zweite Seite aufweist: es besitzt einen symbolischen Wert. Dieser symbolische Wert besteht darin, dass verschiedene existentielle Erfahrungen der Angst, der Ohnmacht, der Grenzüberschreitung bei den Menschen einen Bedarf an rituellen Handlungen und Symbolen erzeugen, der von der Religion durch symbolische Heilsgüter befriedigt wird. Die religiösen Experten, ihre Organisationen und die von ihnen produzierten symbolischen Heilsgüter bilden ein vergleichsweise autonomes Feld der Religion, für das sie eine Nachfrage erzeugen, indem sie den Zugang beschränken und Laien ausschließen, für die sie ihre Angebote machen. Da die Struktur des Feldes von der Macht der sie tragenden Gruppen abhängig ist, wird das Feld von den herrschenden Gruppen dominiert. Über ihre Stellung verleihen diese Gruppen ihrer

²⁹³ Pierre Bourdieu wurde 1930 geboren. Er ist Inhaber des Lehrstuhls für Kulturosoziologie an der Ecole Pratique des Hautes Etudes und Mitglied am Collège de France.

²⁹⁴ Pierre Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, in: Revue française de Sociologie XII (1971), 295-334.

Religion eine besondere Legitimität, die das beschreibt, was man als Orthodoxie, also den geltenden 'richtigen Glauben', bezeichnen kann. Kraft ihrer gesellschaftlichen Macht definieren sie, was religiös ist und wo die Grenzen des religiösen Feldes liegen. Theodizee ist für Bourdieu deswegen immer eine „Soziodizee“: Die gesellschaftliche Funktion der Religion besteht darin, die Situation der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppen, also auch der der Laien, so zu erklären und zu legitimieren, dass die soziale Ordnung aufrechterhalten bleibt.

Allerdings ist die Anerkennung der legitimen Religion nicht ein für allemal festgeschrieben. Andere Gruppen konkurrieren um den Anspruch der Legitimität, indem sie versuchen, Anerkennung für ihre Religion zu finden. Solange ihr diese Anerkennung versagt bleibt, gelten sie jedoch als heterodox, als von der herrschenden (Kirchen-)Lehre abweichend. Das religiöse Feld ist deswegen durch die Pole Orthodoxie und Heterodoxie organisiert, die sich durch Organisationen wie Kirche am einen Pol und Sekten am anderen auszeichnen. Orthodoxie zeichnet diejenigen aus, die Monopolansprüche erheben und heterodoxe Anbieter zu „Häretikern“ erklären können. Es sind vor allen Dingen religiöse Propheten und ihre Sekten oder Anbieter magischer Güter, die am heterodoxen Ende der Skala mit den 'orthodoxen' Kirchen zu konkurrieren versuchen. Diese Versuche führen auch zu fortwährenden Veränderungen im Feld der Religion, denn die legitime Religion ist bestimmten inneren und äußeren Zwängen ausgesetzt, die ihre Position schwächen: die bürokratische Organisation macht die Bewältigung von Aufgaben erforderlich, die nicht in den Bereich des Religiösen fallen, und die äußeren Zwänge führen zu Zugeständnissen an die Forderungen der Laien und anderer Institutionen. Je mehr die Kirchen im Zuge ihrer Monopolisierung diesen Zwängen gehorchen, um so weniger sind sie in der Lage, den religiösen Bedürfnissen von Laien zu entsprechen. Diese Lücke wird gefüllt von den heterodoxen Religionen, die in Gestalt von Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen die (Rück-)Besinnung auf die religiösen Heilsgüter betonen. In dem Maße, wie die heterodoxen Religionen den Zuspruch der Laien finden, können sie selbst an Legitimität gewinnen und in die Orthodoxie aufrücken - entweder dadurch, dass sie in die legitime Religion integriert werden, oder dadurch, dass sie neben ihr auftreten.

Das religiöse Feld befindet sich damit nicht nur in fortwährendem Wandel, es zeichnet sich auch durch eine Dynamik aus, die gesellschaftlich gefestigte Religionen und konkurrierende neue Religionen und religiöse Bewegungen umfasst. Trägt dieses Modell so schon der besonderen gesellschaftlichen Rolle der Kirchen und ihren inneren und äußeren Auseinandersetzungen Rechnung, so deutet Bourdieu auch auf einen weiteren Aspekt des Wandels des religiösen Feldes hin. Heterodoxe Gruppen können Zuspruch nicht nur bei denjenigen finden, deren religiöse Bedürfnisse von der Orthodoxie nicht mehr gedeckt werden. Sie können sich auch auf Gruppen stützen, die im Zuge des gesellschaftlichen Wandels neu entstehen. Mit diesem Hinweis deutet Bourdieu auch auf die Folgen hin, die sich bei uns daraus ergeben, dass bestimmte religiöse Gruppen schon rechtlich nicht zum Feld der Religion gezählt werden.

HIER EINFÜGEN: Tafel 20

Die gegenwärtige Situation ist nicht nur durch die Konkurrenz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie geprägt. Vielmehr kommt es zu einer *Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes*. Auf der einen Seite passt sich nämlich die kirchliche Religiosität anderen außerreligiösen kulturellen Bereichen an und auf der anderen Seite treten Akteure eines neuen Typs auf den Plan, die sich mit einem neuen Verständnis von Seele und Körper beschäftigen. Die Grenzen zwischen dem Feld der religiösen Heilsgüter und dem anderer symbolischer (kultureller) Güter werden fließend:

"Heutzutage besteht also ein unmerklicher Übergang von den Geistlichen alten Schlags (...) zu Mitgliedern von Sekten, Psychoanalytikern, Psychologen, Medizinern, Sexologen (...) Sozialarbeitern. Alle sind Teil eines neuen Feldes von Auseinandersetzungen um die symbolische Manipulation des Verhaltens im

Privatleben und die Orientierung der Weltsicht, und alle setzen sie in ihrer Praktik konkurrierende, antagonistische Definitionen der Gesundheit, der Heilung, der Kur von Leib und Seele um." ²⁹⁵

Mit diesem Hinweis auf die Auflösung der Grenzen des Religiösen weist Bourdieu auf Phänomene hin, die wir schon unter Begriffen wie Individualisierung, Privatisierung und unsichtbare Religion kennengelernt haben, und er hebt dabei auch die zunehmende Pluralität der Religionen hervor. Angesichts der neuen religiösen Bewegungen und vor dem Hintergrund der Beständigkeit der Vorherrschaft einzelner religiöser Organisation darf aber auch an dem Ausmaß dieser Auflösung gezweifelt werden: Beschränkt sich die Auflösung des Feldes nicht bloß auf dessen Ränder und tangiert den Kern kaum.

4. Globalisierung und die Zukunft der Religion(ssoziologie)

Dieser Zweifel macht deutlich, wie problematisch es ist, einen Blick auf die *Zukunft der Religion* zu wagen. Schon die Unterschiede zwischen dem in den Vereinigten Staaten vorherrschenden Marktmodell und dem in Europa eher dominierenden Modell eines sozialen Feldes deuten an, dass die religiöse Entwicklung in westlichen Gesellschaften verschiedene Wege nehmen kann. Es ist deswegen auch möglich, dass die für Europa herausgestellten Phänomene etwa der Privatisierung, der Individualisierung und der Entkirchlichung weniger Ausdruck einer generellen Entwicklung darstellen, in der Europa gewissermaßen die Vorreiterrolle einnimmt. Vielmehr könnten sie auch als eine europäische Eigenart betrachtet werden, die eher die Ausnahme als die Regel darstellt.

Die Klärung dieser Frage setzt voraus, dass die religiöse Situation auch in den deutschsprachigen Gesellschaften vor dem Hintergrund einer zunehmenden *Globalisierung* der Religion betrachtet wird.²⁹⁶ Mit dem Begriff der Globalisierung wird zunächst darauf hingewiesen, dass die zunehmende Kommunikation immer dichter wird und die gesamte Welt umfasst, die damit zu einem einzigen Ort, einem 'globalen Dorf' wird. Dies kann zum einen auf die Ausbildung einer Weltwirtschaft zurückgeführt werden, eines vornehmlich kapitalistischen Weltmarktes mit einem weltweiten Warenstrom. Zum zweiten schließen sich auch immer mehr Staaten zu einem politischen Weltsystem zusammen, das nicht unmittelbar von wirtschaftlichen Zwängen beherrscht wird. Auf dieser Grundlage bildet sich schließlich auch das aus, was als eine Weltkultur bezeichnet werden kann, die den Hintergrund für die Entwicklungen bildet, die in Europa oder in Deutschland ablaufen - und ohne die diese Entwicklungen nicht zu erklären sind. Globalisierung darf also nicht als bloße Expansion der westlichen Kultur verstanden werden. Die Globalisierungsthese geht vielmehr von der Annahme aus, dass es zur Entstehung einer globalen Kultur und damit einhergehend einer globalen Sozialstruktur kommt, die den Kontext für die partikularen Entwicklungen in den einzelnen Teilen der Welt bildet.

So unterschiedlich die Merkmale sind, an denen die Globalisierung festgemacht wird, so unterschiedlich sind auch die Vermutungen über die möglichen Folgen der Globalisierung für die Religion. Im Großen und Ganzen wird davon ausgegangen, dass die Globalisierung die *Privatisierung der Religion* fördert. Denn die Kommunikation und Zusammenarbeit über verschiedene Kulturen hinweg macht es erforderlich, über die besonderen kulturellen und vor allem auch religiösen Unterschiede der Personen hinwegzusehen. Falls diese Annahme zutrifft, findet die Religion ihren Aufgabenbereich dann hauptsächlich noch im Privatbereich, wird also dann betrieben, wenn die jeweilige Person gerade nicht eine offizielle (politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche etc.) Funktion erfüllt. Als Folge dieser Entwicklung konzentrieren sich religiöse Organisationen zunehmend auf den Umgang mit den privaten Interessen, Problemen und Anliegen der von ihnen betreuten Personen.

²⁹⁵ Pierre Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: Rede und Antwort. Frankfurt am Main 1992, 233f.

²⁹⁶ Zum Zusammenhang von Globalisierung und Religion vgl. Peter Beyer, Religion and Globalization. London 1994.

Andererseits besteht auch die Möglichkeit, dass die Rolle der Religion nicht auf die privaten Aspekte der Lebensführung beschränkt bleibt. Denn weil traditionell eine enge Beziehung zwischen bestimmten Religionen und besonderen, „partikularen“ Kulturen besteht, können sie gerade vor dem Hintergrund der Globalisierung eine bedeutende Rolle in der Ausbildung, Aufrechterhaltung und Veränderung sozialer Gruppen und politischer Identitäten spielen. Dies zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des islamischen Fundamentalismus, der als eine religiöse Reaktion auf die kulturelle Globalisierung verstanden werden kann. Es kann also zu einer *Politisierung der Religion* kommen, in der Religion eine bedeutende Rolle für die Identität und Aktivitäten politischer Gemeinschaften einnimmt. Wie diese Politisierung der Religion eine ‚lokale‘ Reaktion auf die Globalisierung darstellt, so auch die parallel dazu verlaufende Übernahme religiöser Themen durch die Politik bzw. die „religionization of politics“. Denn in zunehmendem Maße übernimmt die Politik die Aufgabe, sich mit den ‚ernsten Lebensproblemen‘ der Individuen zu beschäftigen: Fragen der Gesundheit, moralische Debatten über das Ende des Lebens (etwa im Laufe der Euthanasie-Debatte) oder dessen Beginn (im Zusammenhang mit der Debatte um die Abtreibung) werden zunehmend von politischen Institutionen aufgenommen, verhandelt und entschieden.²⁹⁷

Im Anschluß an die Analysen Luhmanns betont Beyer schließlich eine dritte mögliche Folge der Globalisierung, die er - im Unterschied zu der „partikularistischen“ Privatisierung - „ökumenisch“ nennt: Wie der amerikanische Fundamentalismus zeigt, kann die institutionalisierte Religion durchaus wieder einen Einfluss auf die Öffentlichkeit nehmen.²⁹⁸ Diese Möglichkeit des *öffentlichen Einflusses der Religion* setzt einerseits voraus, dass eine ausreichend große Zahl von Individuen religiös ist und ihre religiösen Ansichten auch in kollektiven Handlungen (z.B. Demonstrationen gegen Abtreibung) zum Ausdruck bringen. Zum zweiten setzt sie voraus, dass die moralischen und religiösen Interessen einer Vielzahl von Privatpersonen in religiösen Bewegungen und Organisationen gebündelt und durch sie repräsentiert werden. Und schließlich setzt sie voraus, dass die Führer dieser Organisationen eine Kontrolle über die Ressourcen verfügen, die in der modernen Welt unerlässlich sind, etwa über Kommunikationsmittel, Gesundheitsfürsorge, politische Repräsentanten, wissenschaftliche Fürsprecher und Vertreter in der freien Wirtschaft.

Es sollte betont werden, dass es sich hier lediglich um vermutete *mögliche Folgen* der Globalisierung für die Religion handelt, die hier noch ergänzt werden können: So ist es etwa durchaus vorstellbar, dass alle Entwicklungen zugleich in verschiedenen Gesellschaften oder in unterschiedlichen Gruppen einer Gesellschaft einsetzen. Freilich trüge eine solche Gleichzeitigkeit verschiedener Entwicklungen ein Gefahrenpotential in sich, würde sie doch die Wahrscheinlichkeit von (durch diese gegenläufige Entwicklungen forcierten) Kulturkonflikten erhöhen. Es ist ebenso durchaus denkbar, dass es zur Ausbildung von Hybridformen der Religion kommt, also von sich verfestigenden Mischformen aus verschiedenen kulturellen Traditionen. Es erscheint keineswegs vermessen, die Verwestlichung östlicher Religionen und die Ausbreitung des „New-Age-Komplexes“ als Beispiel für eine solche Entwicklung zu interpretieren.

Wie immer die Religion sich entwickeln wird: die Religionssoziologie ist weiterhin darauf angewiesen, sich theoretisch, begrifflich und empirisch so weit offenzuhalten, dass sie jede dieser möglichen Entwicklungen weiter verfolgen, beschreiben und erklären kann. Dazu gehört sicherlich die Frage nach dem Einfluss neuer Formen sozialer Ungleichheit. Manche dieser Formen sozialer Ungleichheit können als Auswirkungen der Globalisierung angesehen werden (neue soziale Milieus, Lebenslagen und Lebensstile, strukturelle Arbeitslosigkeit), andere müssen zumindest vor dem Hintergrund der Globalisierung betrachtet werden (wie etwa die Zunahme älterer Menschen). In diesem Zusammenhang muss auch die Bedeutung der *Frauen* und der *Geschlechter* stärkere Beachtung finden: nicht nur wurde der Zusammenhang von Geschlecht und Religion bislang wenig erforscht; die bedeutende und

²⁹⁷ Die „Politisierung der Religion“ und die „Religionization“ der Politik betont vor allem Roland Robertson, *Globalization, politics, and religion*, in: James A. Beckford und Thomas Luckmann (Hg.), *The Changing Face of Religion*. London 1989, 10-23.

²⁹⁸ Beyer, *Globalization and Religion*, op. cit., 70ff.

besondere Rolle der Frauen im religiösen Bereich wurde bislang nur von wenigen eingehender untersucht. Schließlich bleibt auch eine Religionssoziologie des *Islam* sowie der *neuen religiösen und quasi-religiösen Bewegungen* in unseren Gesellschaften noch ein dringendes Desiderat. Zur Ausweitung der allzu häufig auf den deutschen oder deutschsprachigen Tellerrand beschränkten Perspektive darf in Zukunft auch ein Blick in die Vereinigten Staaten nicht mehr genügen. Die Modernisierungserscheinungen des (östlichen wie des westlichen) Buddhismus, Hinduismus und der japanischen Religiosität sind für eine Religionssoziologie ebenso bedeutsam wie die religiöse Entwicklung in den ehemals sozialistischen Staaten und in China. Dabei kann die Religionssoziologie dazu beitragen, empirische begründete Begriffe, Modelle und Theorien zu erzeugen, die es uns erlauben, die Entwicklungen der Religion in den modernen Gesellschaften und in den Lebenswelten der in ihr handelnden Menschen angemessen verstehen und erklären zu helfen.

Die grundlegende Annahme der klassischen Religionssoziologie war es, dass Religion nicht nur ein Ausdruck bzw. ein Symptom für gesellschaftliche Veränderungen ist, sondern auch eine ihrer wichtigsten Ursachen. Vor dem Hintergrund der Globalisierung muß die Religionssoziologie deswegen auch die Frage stellen, ob die Religion tatsächlich noch eine tragende Rolle in der Integration von Gesellschaften und ihrem Wandel spielt. Denn die wirtschaftliche und politische Globalisierung ist ja offenbar trotz der enormen religiösen Unterschiede in und zwischen den sich globalisierenden Gesellschaften recht erfolgreich, so dass behauptet werden könnte, die Religion verliere durch den Prozess der Globalisierung erneut an Bedeutung. Diese Frage nach der Bedeutung der Religion ist zweifellos auch damit verbunden, welche Stellung die Religionssoziologie selbst einnimmt: Ob sie also im Verhältnis zur allgemeinen soziologischen und wissenschaftlichen Forschung eine zentrale Position einnimmt oder ob sie sich zunehmend abkapselt und isoliert und damit in eine dauerhafte Krise gerät.²⁹⁹ Die Zukunft der Religionssoziologie ist deswegen auch davon abhängig, ob sie die sich der Aufgabe stellen kann, die kulturelle Relevanz der Religion in den neuen gesellschaftlichen (und wissenschaftlichen) Entwicklungen aufzuzeigen. So kann zum Abschluss nur die Hoffnung geäußert werden, dass diese Einführung eine Anregung dazu gibt, diese Herausforderung anzunehmen.

²⁹⁹ Swatos spricht gar von einer doppelten Krise der Religionssoziologie, die einmal von der akademischen Isolierung und zum anderen von Kürzungen im institutionellen Bereich betroffen sei. Vgl. William H. Swatos, Introduction, in: W. H. Swatos (Hg.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park 1993, ix-xviii.