

KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE  
UND SOZIALPSYCHOLOGIE

SONDERHEFTE  
Begründet durch *René König*

Herausgegeben von  
*Jürgen Friedrichs, M. Rainer Lepsius und Friedhelm Neidhardt*

*Sonderheft 33*

# RELIGION UND KULTUR

HERAUSGEGEBEN VON  
JÖRG BERGMANN, ALOIS HAHN UND THOMAS LUCKMANN

WESTDEUTSCHER VERLAG (1993)

Begründet als „Kölner Zeitschrift für Soziologie“  
durch *Leopold von Wiese* (1948-1954)  
Fortgeführt als „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“  
durch *René König* (1955-1985)

Herausgegeben von Prof. Dr. *Jürgen Friedrichs*, Universität zu Köln,  
Prof. Dr. *M. Rainer Lepsius*, Universität Heidelberg, und  
Prof. Dr. *Friedhelm Neidhardt*, Wissenschaftszentrum Berlin  
Redaktionssekretär: Dr. *Heine von Alemann*, Forschungsinstitut für Soziologie  
der Universität zu Köln

Beirat: Prof. Dr. *Hartmut Esser*, Universität Mannheim; Prof. Dr. *Alois Hahn*, Universität Trier;  
Prof. Dr. *Max Haller*, Karl-Franzens Universität Graz; Prof. Dr. *Siegwart Lindenberg*, Universität  
Groningen; Prof. Dr. *Birgitta Nedelmann*, Universität Mainz; Prof. Dr. *Michael Schmid*, Universi-  
tät Augsburg; Prof. Dr. *Fritz Sack*, Universität Hamburg

#### REDAKTIONELLE BEMERKUNGEN

Briefe, Manuskripte und Besprechungsexemplare bitten wir nur an die Redaktion einzusenden.  
Unverlangt eingesandte Manuskripte und Rezensionsexemplare von Büchern können nicht zurück-  
geschickt werden. Die Hinweise zur Manuskriptgestaltung (am Ende des Heftes) sind zu beachten.  
Die Auswahl der Bücher zur Rezension behält sich die Redaktion vor. Unverlangt eingesandte  
Buchbesprechungen werden nicht veröffentlicht. Die KZfSS publiziert nur Originalbeiträge, die  
nicht bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden.

Zuschriften werden erbeten an:

Redaktion der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,  
Forschungsinstitut für Soziologie, Lindener Allee 15, D-50931 Köln.  
Telefon: (0221) 470-2518

Die KZfSS wird u.a. in den folgenden Informationsdiensten erfaßt: *Social Science Citation Index*  
und *Current Contents* des Institute for Scientific Information; *sociological abstracts*; *psychol-  
ogical abstracts*; *Bulletin signalétique*; *prd*, Publizistikwissenschaftlicher Referatedienst; *SRM*,  
social research methodology abstracts; *SOLIS*, Sozialwissenschaftliches Literaturinformationssystem;  
Literaturdatenbank *PSYINDEX*; Referatedienst *Psychologischer Index*, u.a.m.

Verlag: *Westdeutscher Verlag GmbH*, Postfach 5829, D-65048 Wiesbaden.  
Telefon: Vertrieb/Anzeigen (0611) 160230, Telefax (0611) 160229.  
Geschäftliche Zuschriften, Anzeigenaufträge usw. nur an den Verlag.  
Es gilt die Anzeigenpreisliste Nr. 5 vom 1. Januar 1993.

Jährlich erscheinen vier Hefte im Gesamtumfang von ca. 800 Seiten. Bezugspreis 1994: Jahresbe-  
zugspreis DM 149,-/öS 1162,-/sFr 148,-, Jahresabonnement für Studenten gegen Studienbeschei-  
nigung DM 86,-/öS 671,-/sFr 88,-, Einzelheft DM 45,-/öS 351,-/sFr 46,30, jeweils zuzüglich Ver-  
sandkosten. Die angegebenen Bezugspreise enthalten die Mehrwertsteuer. Alle Bezugspreise und  
Versandkosten unterliegen der Preisbindung. Das Sonderheft des laufenden Jahrgangs wird je nach  
Umfang berechnet und den Jahresabonnenten bei Bezug im Jahr des Erscheinens mit einem Nach-  
laß gegen gesonderte Rechnung als Drucksache geliefert. Die Hefte sind durch jede Buchhandlung  
oder direkt beim Verlag zu beziehen. Abbestellungen müssen spätestens 3 Monate vor Ende des  
Kalenderjahres schriftlich erfolgen. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheber-  
rechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung  
in elektronischen Systemen. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen  
sind urheberrechtlich geschützt.

Satz: ITS Text und Satz GmbH, Herford  
Druck und Buchbinderei: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Verlagsgruppe Bertelsmann International.

<i>Alois Hahn, Jörg R. Bergmann und Thomas Luckmann: Die Kulturdeutung der Re- ligion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften . . . . .</i>	7
--	---

#### I. Schwierigkeiten (mit) der Religionssoziologie

<i>Joachim Matthes: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zen- tralistischen Organisation des religionssoziologischen Denkens . . . . .</i>	16
<i>Friedrich H. Tenbruck: Die Religion im Maelstrom der Reflexion . . . . .</i>	31

#### II. Die Amtskirchen im Prozeß der Modernisierung

<i>Wolfgang Jagodzinski und Karel Dobbelaere: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa . . . . .</i>	68
<i>Michael N. Ebertz: Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der 'Gnadenanstalt'. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten . . .</i>	92
<i>Hartmann Tyrell: Katholizismus und Familie - Institutionalisierung und Deinsti- tutionalisierung . . . . .</i>	126
<i>Otto Kallscheuer: Katholischer Integralismus als postmoderne Bewegung. „Com- unione e Liberazione“ in Italien . . . . .</i>	150
<i>Harald Homann: 'Kulturprotestantismus' - Zum Problem moderner Religion . .</i>	169
<i>Hans-Georg Soeffner: Der Geist des Überlebens. Darwin und das Programm des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentages . . . . .</i>	191
<i>Ephrem Else Lau: Religiöse Virtuosen: Nonnen . . . . .</i>	206

#### III. Sekten und fundamentalistische Bewegungen in der westlichen Welt

<i>Ausgar Jödicke: Die moderne Religiosität von Bekehrten. Eine Studie zum Evan- gelikalismus in der Schweiz . . . . .</i>	218
<i>Eileen Barker: Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westli- chen Welt . . . . .</i>	231

Hubert A. Knoblauch: „Neues Paradigma“ oder „Neues Zeitalter“? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die „New-Age-Bewegung“ . . . . .	249
Claus Leggewie: Der Islam im Westen. Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam . . . . .	271
Jürgen Thömmes: Islamischer Fundamentalismus in Frankreich. Die „affaire des foulards“ 1989 . . . . .	292

#### IV. Moderne Sinnanbieter als Erben der Religion

Alois Hahn und Herbert Willems: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie	309
Klaus-Georg Riegel: Säuberungsriten in Virtuosenvereinigungen. Die Parteiver- sammlung deutschsprachiger Exilschriftsteller in Moskau (4.-8.9.1936) . . . . .	331
Ruth Ayaß: Religion als Unterhaltung. Der Pfarrer als Fernsehheld . . . . .	350
Die Autoren der Beiträge . . . . .	368
English Summaries . . . . .	372
Zusammenfassungen . . . . .	377

## DIE KULTURBEDEUTUNG DER RELIGION IN DER GEGENWART DER WESTLICHEN GESELLSCHAFTEN\*

Alois Hahn, Jörg Bergmann und Thomas Luckmann

Seit den 60er Jahren hat sich in der Soziologie zunehmend die Einsicht durchgesetzt, daß die Identifikation von „Religion“ und „Kirche“, wie sie im Gefolge der damals tonangebenden empirischen Beschäftigung mit „religiösem“ Verhalten (vor allem in den Arbeiten der Schule von Gabriel LeBras und den Studien zur Religiosität in amerikanischen Gemeinden) üblich geworden war, zu einer drastischen Verengung des Religionsbegriffs führen müsse, die – zumal bei der wachsenden Marginalität von „Kirchlichkeit“ – auch die Religionssoziologie zur Erforschung eines gesellschaftlichen Randgebietes gemacht hätte (vgl. Luckmann 1960, 1963, 1991). Der damals vor allem von Luckmann gezeigte Ausweg schlug vor, den Religionsbegriff neu zu bestimmen, ihn der Definitionshoheit der kirchlichen Traditionen, denen die Soziologie weithin gefolgt war, zu entziehen. Die Alternative bestand dann darin, Religion mit der Funktion von Sinngebung überhaupt zu verbinden.

Der Gewinn dieser Lösung ergab sich daraus, daß nun eine Universalität von Religion nicht mehr zu bezweifeln war; denn sinngebende Inhalte lassen sich als mit Sozialität eo ipso gegeben nachweisen. Damit war auch erneut der Horizont für Kulturvergleiche wieder geöffnet: Einerseits konnten auch aktuelle empirische Belege für Entkirchlichung nicht als Schwinden der Religion gedeutet werden, andererseits ließ sich auch an andere Kulturen die Frage stellen, ob das, was westliche Religionswissenschaftler als Religion identifiziert hatten, im obigen Sinne als „religiöser“ Inhalt gelten konnte.<sup>1</sup> Zusätzlich war damit auch die Möglichkeit indiziert, daß die höchst besondere Form, in der in Europa Religion vorkommt, in der Tat ein universalhistorischer Sonderweg ist.

Diesen Gedanken zeigt in diesem Band vor allem Friedrich Tenbruck auf, indem er der Selbstauffassung des Christentums als „Religion“ historisch nachgeht, einer Selbstdefinition, die eben keinesfalls selbstverständlich und erst recht nicht universal ist. Die Selbstreflexion des Christentums als „wahre“ Religion im Kampf oder in Konkurrenz mit anderen Religionen, wie sie die christliche Theologie entwickelt hat, legt damit bereits die Fremdwahrnehmung anderer „Religionen“ und letztlich auch die Art soziologischen Redens über sie fest. Die Religionswissenschaft und in ihrer Nachfolge auch die Religionssoziologie werden derart zu Erben der christlichen Theologie

\* Zur Vorbereitung der hiermit vorgelegten Beiträge hat eine von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanzierte Tagung am 21. und 22. November 1991 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg stattgefunden. Die Herausgeber möchten an dieser Stelle beiden Institutionen danken.

<sup>1</sup> Zur Diskussion der soziologischen und anthropologischen Religionsbegriffe vgl. Hahn (1974 S. 39ff.).

und der durch sie grundgelegten Form der Selbstreflexion von Religion. Die einzige Weise, in der wir überhaupt noch über Religion sprechen können, wird so als undurchschaute Befangenheit in einer spezifischen Tradition durchsichtig.

In den gleichen Argumentationszusammenhang fügt sich auch der Beitrag von Joachim Matthes in diesem Band. Im Vordergrund der Überlegungen von Matthes steht nicht lediglich, was die christliche Auffassung von Religion zu einem „europäischen Sonderweg“ macht, sondern vor allem, was denn anders ist an anderen Religionen. Gemeinsam ist beiden Auffassungen indessen die Überzeugung von der eurozentrischen Prägung des Religionsbegriffs auch der vergleichenden Religionssoziologie, die selten bemerke, daß die von ihr ins ideologische Lager verbannten theologischen Religionsforscher mit ihr das gleiche Territorium teilten (Matthes). Religion werde eben (nach Matthes) in vielen asiatischen Gesellschaften gerade nicht als etwas „vom übrigen Leben Apartes“ begriffen, sondern als integrierender Teil der Lebensführung und damit erwiese sich sowohl Durkheims Konzept von Religion als Differenzierung von Sakralem und Profanem als auch die neuerdings von Luhmann vorgeschlagene Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz als Verzerrung des Blickes, wenn man sie zur Basis des Religionsbegriffes mache.

Ähnlich hatte bereits – allerdings zur Unterscheidung von neuzeitlicher und mittelalterlicher Christlichkeit Bernhard Groethuysen argumentiert, als er den „schlichten Glauben“ des Mittelalters als „integrierenden Teil der Sprachbildung“ bezeichnete und dadurch charakterisierte, daß er kein vom Leben abtrennbares abstrakt auf Wahrheit hin überprüfbares Dogmengebäude sei, sondern ein „way of life“, in dem zwischen Religion und Welt – zumindest für den Laien – kaum unterschieden worden sei (vgl. Groethuysen 1927/1984, Bd. I, S. 25 und 73; vgl. auch Hahn 1987a, S. 89ff.). Das Problem der Apartheit von Religion und Kultur wird bei Groethuysen also bereits als Unterscheidungsmerkmal zweier Formen von Religion benutzt. Damit entgeht er dem Zwang zur Entscheidung zwischen zwei konträren Auffassungen, deren eine zur „Gleichsetzung“ von Religion und Kultur tendiert, während die andere (vertreten etwa – bei allen sonstigen Unterschieden – von Emile Durkheim, Rudolf Otto, Talcott Parsons, Micea Eliade, Niklas Luhmann, Peter L. Berger und Thomas Luckmann) gerade die prinzipielle Differenz, ja „Feindschaft“ von Kultur und Religion zu deren definitorischem Hauptmerkmal erklärt (vgl. dazu die Überlegungen von Hans-Georg Soeffner in diesem Band). Vielleicht läßt sich auch sagen, daß sich die Position von Matthes ihrerseits nicht nur der Erfahrung mit außereuropäischen Religionen verdankt, sondern vorgebildet ist in Konzepten, wie sie dem Kulturprotestantismus als Programm zugrunde lagen.

Wer jedenfalls einen Band über „Kultur und Religion“ herausgibt, kann das – wenigstens in Deutschland – nicht tun, ohne sich der Tatsache bewußt zu sein, daß er damit zwei Begriffe aufeinander bezieht, deren Verknüpfung das explizite Programm einer breiten Strömung des deutschen Protestantismus war (und wie Soeffner in diesem Bande zeigt, die tatsächliche Praxis der evangelischen Kirchentage ist), eben des deutschen Kulturprotestantismus. Dessen (bei allen inneren Differenzen) gemeinsame Grundüberzeugung war es ja, daß die moderne Welt zwar eigenen Gesetzen folgen müsse, daß aber die Religion immer wieder Einfluß auf diese verweltlichte Kultur nehmen müsse, praktisch, politisch, publizistisch, ethisch, wissenschaftlich eine Art „Innerer Mission“ entfalten müsse, um sich in den „säkularisierten“ Systemen der

Kultur zur Geltung zu bringen, ohne freilich deren Eigenlogik zerstören zu können. Umgekehrt gehörte es zum Selbstbewußtsein kulturprotestantischer Theologie, daß sie die „Kulturbedeutung der Religion“ (so wie dieser Band ursprünglich heißen sollte) aufweisen sollte und andererseits im hermeneutischen Erfassen der Kultur deren Verständnis erweitern und gleichzeitig Formen aufzeigen sollte, die der persönlichen Entscheidung eines Christenmenschen gerade im Kontext einer verweltlichten Kultur offenstehen (vgl. hierzu ausführlich den Beitrag von Harald Homann in diesem Band).

Dieses Spannungsverhältnis selbst entsteht freilich bereits früher und läßt sich an Texten seit dem 17. Jahrhundert deutlich ablesen, wo es zunächst als tragische Entfernung von Welt und Religion begriffen wurde, und zwar durchaus auch im katholischen Bereich (vgl. hierzu Hahn 1987a). Auf katholische Parallelen zum Kulturprotestantismus hat man ebenfalls immer wieder hingewiesen. Die Kirchen in ihrer Selbstthematisierung haben primär eher die Entkirchlichung der Welt als Bedeutungsschwund der Religion thematisiert. Paradoxiertweise ist aber gerade diese Entkirchlichung auch als konfessionelle Verkirchlichung zu begreifen. Das gilt nicht nur für die sog. „Staatskirchenländer“ (Hans Maier) wie etwa in Skandinavien, in England und Schottland oder im faschistischen Spanien, sondern auch etwa für die alte BRD, wo den Kirchen erhebliche politische und öffentliche Sonderrechte eingeräumt wurden.

Insbesondere in der Schul- und Familienpolitik, aber auch in anderen gesellschaftspolitischen Angelegenheiten (etwa in der Abtreibungsfrage) sind die kirchlichen Vorstellungen zwar nicht immer realisiert worden, aber doch als ein wichtiger Faktor veranschlagt worden, auf die Rücksicht genommen werden mußte, und die häufig erst nach erbitterten öffentlichen Auseinandersetzungen zurückgedrängt wurden. Der öffentlich-rechtliche Charakter der Kirchen, ihr Einfluß auf politische Entscheidungen, ihre Beteiligung etwa an der Selbstkontrolle der Filmwirtschaft, den Presseräten, ihre Präsenz in den Massenmedien (der Beitrag in diesem Band von Ruth Ayaß geht an einem Fallbeispiel der Darstellung des Pfarrers im Fernsehen ausdrücklich nach), die Sicherung des Religionsunterrichts in den Schulen, die Erhebung der Kirchensteuern und vieles andere mehr, lassen die Kirchen als eine öffentliche Macht erscheinen, die trotz sinkender Gottesdienstbesuche und einer allgemeinen Entkirchlichung des Lebensstils von großer Bedeutung geblieben sind.<sup>2</sup>

Für die entsprechende katholische Rückgewinnung großen Einflusses auf die Familie konsultiere man den Beitrag von Hartmann Tyrell in diesem Band, in dem gezeigt werden kann, daß es im strengen Sinn nicht einmal um „Rück“gewinnung, sondern um Neueroberungen geht. Für den gegenwärtigen Protestantismus geht man sicher nicht fehl, wenn man zahlreiche Formen von Anpassung und Widerstand gegen die nicht religiöse Umwelt auch in der DDR im Kulturprotestantismus vorbereitet sieht (vgl. auch Harald Homann in diesem Band), allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß es anders als im wilhelminischen Deutschland dort nicht um eine religiös indifferente oder gar wohlwollende Umwelt ging, da die DDR ja offiziell religionsfeindlich war, und zwar trotz aller Kompromisse mit den und trotz aller Kompromit-

2 Für politikwissenschaftliche und historische Analysen der öffentlichen und politischen Bedeutung der Kirchen in säkularisierten Gesellschaften vgl. zahlreiche Arbeiten von Hans Maier (etwa in Maier 1959, 1965 und 1993) für die soziologische Darstellung dieser Zusammenhänge (vor allem, aber nicht nur im Katholizismus) die Werke von Franz-Xaver Kaufmann, zuletzt etwa in Kaufmann (1989).

tierungen der Kirchen. Außerdem war dort der Mitgliederschwund der Kirchen überaus dramatisch.<sup>3</sup>

Vor der Gründung der DDR hatten noch rund 90 Prozent einer der beiden großen Kirchen angehört (80 Prozent der evangelischen und 10 Prozent der katholischen). Im Jahre 1991 hingegen waren 64 Prozent der Bevölkerung konfessionslos (27 Prozent der Erwachsenen waren protestantisch, 6 Prozent katholisch). Hinzukommt, daß dort 40 Prozent der Erwachsenen niemals einer Kirche angehört haben, also auch keine religiöse Erziehung im Sinne der kirchlichen Bekenntnisse erhielten. Dem entspricht auch ziemlich genau der Prozentsatz derer, die sich selbst als nicht bzw. überhaupt nicht religiös einstufen (59 Prozent). Nur 4 Prozent der Männer (9 Prozent der Frauen) nehmen wenigstens einmal im Monat am Gottesdienst teil (82 Prozent der Bevölkerung niemals). Daß sie täglich wenigstens einmal beten, sagen ebenfalls 4 Prozent der Männer und 9 Prozent der Frauen in Ostdeutschland. Demgegenüber stellen sich die entsprechenden Zahlen für die christlichen Kirchen in Westdeutschland deutlich günstiger dar. Während in der ehemaligen DDR Kirchenmitgliedschaft und erst recht die Beteiligung am kirchlichen Leben die Ausnahme darstellt, gehören in Westdeutschland nur 11 Prozent der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an (ungefähr gleich viele der evangelischen und der katholischen Konfession). Nimmt man allerdings nicht nur die pure Mitgliedschaft als Indiz für kirchlich gebundene Religiosität, dann sinken auch im Westen die Raten: Nur 22 Prozent der Männer (gegenüber 27 Prozent der Frauen) gehen wenigstens einmal im Monat in die Kirche, nur 16 Prozent der Männer und nur 25 Prozent der Frauen beten wenigstens einmal am Tag und für tief bzw. sehr religiös erklären sich nur 11 Prozent der Befragten (allerdings sagen auch nur 20 Prozent, sie seien nicht bzw. überhaupt nicht religiös). Dabei ergeben sich – beachtet man das insgesamt niedrigere Beteiligungsniveau – im Osten wie im Westen ähnliche Strukturen: Kirchliche Religiosität, wie immer gemessen,<sup>4</sup> findet sich eher bei Katholiken als bei Protestanten, eher bei Frauen als bei Männern, eher bei Alten und ganz Jungen als bei den Angehörigen der mittleren Jahrgänge, und dies sind Strukturdaten, von denen die Religionssoziologie mehr oder minder einmütig seit den 60er Jahren ausgeht. Nahezu alle neueren empirischen Untersuchungen, die der Frage nachgehen, wie stark sich Menschen an Religion und Kirche gebunden fühlen, ergeben also auch in den westlichen Ländern sehr niedrige Werte. Immer weniger Menschen entnehmen die Sinngebung ihres Lebens den Botschaften der etablierten christlichen Kirchen. Tiefe Religiosität, zumal lebenslange, erscheint gegenwärtig als ein Minderheitenphänomen. Selbst auf dem Lande hat sie in den letzten zwei Jahrzehnten drastisch abgenommen. In unserem Band geht der Beitrag von Wolfgang Jagodzinski und Karel Dobelaere den Problemen der Abnahme kirchlicher Bindungen und des Wandels einiger ausgewählter westeuropäischer Gesellschaften anhand empirischen Materials nach.

Aus diesem Rückgang kirchlicher Bindungen läßt sich aber keinesfalls ableiten, daß die Religion oder die Kirchen als Kulturmacht unerheblich geworden seien. Das ergibt sich schon rein äußerlich daraus, daß mit dem sinkenden Einfluß für die exi-

stentiellen Orientierungen keineswegs eine öffentliche Gegnerschaft gegen die Kirchen einhergeht, wie dies etwa im 19. Jahrhundert der Fall war. Vielmehr ist ja, wie erwähnt, und zwar trotz gelegentlicher Wellen von Kirchenaustritten (z.B. zu Beginn der 70er Jahre) nach wie vor die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung in der alten Bundesrepublik zumindest formal Mitglied einer der beiden großen Konfessionen. Die Kirchen bleiben auch für das private Leben zumindest in einigen zentralen Bereichen und hier wiederum vor allem im Westen von unersetzlicher Bedeutung. Das gilt vor allem für die biographischen Wendepunkte wie Geburt, Heirat und Tod. Die Kirchen reagieren auch durchaus auf die neue Lage, insofern sie absichtlich oder unabsichtlich die Angebotsform ihrer Botschaft einem „aggiornamento“ zu unterziehen suchen. Kirchen werden jedenfalls Konkurrenten auf einem Sinngebungsmarkt (Berger und Luckmann 1974; Hahn 1974). Schon im Jahre 1961 hatte Peter L. Berger den Erfolg bestimmter protestantischer Gemeinden in Beziehung gesetzt zur inneren Säkularisierung ihrer Gottesdienstformen (vgl. Berger 1961). Gilles Kepel (1991) hat in diesem Zusammenhang geradezu von einer „Revanche de Dieu“ gesprochen und auf die christlichen, jüdischen und islamischen Bewegungen verwiesen, die seit etwa 1970 spektakuläre Anstrengungen unternehmen, um Einfluß auf Öffentlichkeit und Politik zu gewinnen, und etwa auf die „Fernsehevangalisation“ seitens der verschiedenen Religionen in aller Welt aufmerksam gemacht. In diesem Band zeigt Soeffner am Beispiel der Gestaltung des Evangelischen Kirchentages, wie die sonst leeren Kirchen an den Kirchentagen zu vollen Hallen kommen, wie „Rituale des Antiritualismus“, Vermeidung von allzu sehr an Transzendenz erinnernden Themen z.B. durch die Aussparung des Jenseitsthemas (vgl. dazu auch Scholz 1987; Ebertz 1992; Hahn 1992), Anleihen bei den Medienkulturen und der Unterhaltungsindustrie eingesetzt werden, um die Teilnehmer bei Stimmung zu halten. Speziell auf den Pfarrer im Medium Fernsehen geht Ruth Ayaß ein, und Michael Ebertz konstatiert für die Predigten in der katholischen Kirche eine Vermeidung des Höllenthemas und eine Darstellung Gottes, die ihn auch für Leute nicht mehr anstößig macht, die Parteigänger der Vorstellungen eines säkularen Zivilisationsprozesses im Sinne von Norbert Elias geworden sind.

Der Verlust des Deutungsmonopols der Kirchen führt einerseits zu einer immer größeren Fragmentierung ihrer Botschaften und damit zu einer eigentümlichen Unverbindlichkeit ihrer Lehren. Kirchliche Deutungen geraten sozusagen in die Situation eines Sammelangebots, aus der sich Deutungsbedürftige nach Wahl bedienen. Mit diesem Verlust von Verbindlichkeit scheint aber andererseits ein neues Problem zu entstehen: Deutung verliert bis zu einem gewissen Maße ihre existentielle Triftigkeit, wenn sie als pure Beliebigkeit erscheint. Die gegenwärtig – wenn auch eher bei Minderheiten – sichtbar werdenden „fundamentalistischen“ Fassungen von Religion scheinen eine Art von Reaktion auf das angedeutete Verbindlichkeitsdefizit zu sein. Hier nämlich treten Deutungen nicht bloß als Vorschläge oder Argumente auf, sondern als verbindliche Ansprüche an die Gestaltung des privaten und politisch-gesellschaftlichen Lebens. Diesen Zusammenhängen geht im Kontext eines italienischen Beispiels von Fundamentalismus Otto Kallscheuer in diesem Band nach. Im Rahmen einer Fallstudie zeigt Ansgar Jödicke moderne Bekehrungserlebnisse im Vergleich zu historischen Erlebnissen ähnlicher Art als Formen der Herstellung von subjektiver Verbindlichkeit. Ganz generell scheint es von jeher eine Reaktion auf die mangelnde Bindungskraft der großen Kirchen, auf den Plausibilitätsverlust oder umgekehrt auf ihre zu große

<sup>3</sup> Die folgenden Daten entstammen dem Allbus 1991 und sind dem vom Statistischen Bundesamt herausgegebenen Datenreport 1992 entnommen; vgl. Statistisches Bundesamt (Hg., 1992, S. 602-611).

<sup>4</sup> Zur Problematik der Messung kirchlicher Religiosität vgl. zusammenfassend für die ältere Diskussion Hahn (1974, S. S. 14-24), neuerdings Kecskes und Wolf (1993).

Anpassung an Aktualität, auf ihre zu geringe „Gemeinschaftlichkeit“ und ihre bürokratische Verfaßtheit gewesen zu sein, in kleineren Gruppen neue Formen religiöser Verbindlichkeit zu finden. In unserem Band geht vor allem der Beitrag von *Eileen Barker* auf neue religiöse Bewegungen und Sekten ein. Einen Spezialfall, die „New-Age-Bewegung“ behandelt *Hubert Knoblauch*, wo sich zeigt, wie auch im engeren Sinne nicht-religiöse Inhalte Sinnstiftungsfunktion gewinnen können (zur Problematik des Zusammenhangs von Religion und Sinnstiftung vgl. Hahn 1987b). Jede Form des weltanschaulichen Virtuositums stellt insofern eine existentielle Absage an Beliebigkeit dar und konstituiert neue Formen von Sinnggebung durch Engagement. Das gilt z. B. auch für politische oder intellektuelle Virtuositäten und ihre strengen Riten zur Reinerhaltung ihres Credos und zur Unterdrückung von Abweichertum (vgl. hierzu den Beitrag von *Klaus-Georg Riegel* über Säuberungsriten in Virtuositäten in diesem Band). Aber nach wie vor entsteht religiöses Virtuositum, so wie Max Weber es definiert hat, nicht nur außerhalb der großen Kirchen, sondern auch innerhalb ihres Bereiches. Das eindrucksvollste Beispiel dafür bieten immer noch die Orden und die Entscheidung zu klösterlichem Leben. In unserem Band geht *Ephrem E. Lau* auf die Bedeutung religiöser Virtuosität im Zusammenhang einer Analyse der Frauenorden ein.

Nach allem, was bisher bekannt ist, rufen gerade traumatische persönliche Schicksale nach Antworten auf die Frage: „Warum mußte gerade mir dies zustoßen?“ Die offizielle säkularisierte Kultur hat hier eigentlich nur die Kategorie des Zufalls oder des Risikos zur Verfügung. Wie gerade aber auch die Untersuchungen zum „coping“ mit Krankheit zeigen, reicht den Betroffenen diese Erklärung in der Regel nicht aus (vgl. etwa Herzlich und Pierret 1984, S. 132-192). Zu erwägen wäre also, welche Sinnressourcen besitzt unsere Kultur und wie werden sie von wem genutzt, um Tod, Krankheit, tragische Ereignisse und Unglück in einen subjektiv sinnhaften biographischen Zusammenhang zu integrieren?

Dieses Problem stellt sich nicht nur angesichts individueller Krisen und Extremlagen. Vielmehr sind diese lediglich besonders dramatische Anlässe zu biographischer Selbststabilisierung. Religion hat klassischerweise eine bedeutende Rolle gespielt bei der Strukturieren von Lebensgeschichte. In unserem Band geht der Beitrag von *Alois Hahn* und *Herbert Willems* auf die Frage ein, wie ursprünglich religiöse Biographiekonzepte in der Gegenwart wirken, welche Bedeutung sie immer noch haben, und inwiefern sie neue Formen der biographischen Kultur hervorgerufen haben, von ihnen verdrängt wurden oder mit ihnen verschmolzen sind, und vergleicht in diesem Kontext die Psychoanalyse und ihre Verfahren zur Generierung von biographischen Darstellungen mit Schulbekenntnissen im religiösen Bereich. Dabei kommt es auch darauf an, nicht nur die privaten Formen der biographischen Verarbeitung von Lebensgeschichte und Schuld aufzuspüren, sondern es scheint – zumal in der aktuellen Situation in Deutschland – überaus wichtig zu sein, der Verbindung von persönlicher und kollektiver Vergangenheitsbewältigung nachzugehen. Gerade die in jüngster Zeit immer wieder geforderten öffentlichen Schulbekenntnisse oder auch die Idee eines „Tribunals“, die nicht zufällig von evangelischen Pfarrern in die politische Diskussion geworfen wurde, verweisen auf eine religiöse Tradition der Thematisierung von Schuld, die ihre kulturelle Plausibilität auch dann nicht verliert, wenn die Bindung an Religion selbst nachläßt oder völlig verschwindet. Selbstverständlich ist unüber-

sehbar, daß sich in diese Aufgabe der öffentlichen Schuldverarbeitung gegenwärtig religiöse und nicht-religiöse (z.B. therapeutische) Institutionen teilen. Wie im einzelnen hier die wechselseitigen Abhängigkeiten und Beeinflussungen wirken, ist aber weitestgehend unerforscht. Einen besonderen Aspekt dieser Thematik stellt in unserem Band der Beitrag von *Klaus-Georg Riegel* dar, der über „Säuberungsriten in Virtuositäten“ handelt und am Beispiel der Parteiversammlung deutschsprachiger Exilschriftsteller in Moskau 1936 versucht, Parallelen von religiöser und politischer Schuldthematik herauszuarbeiten.

Ganz generell scheint es so, daß in der öffentlichen Weltauslegung der Gegenwart neben den im engeren Sinne kirchlich gebundene Doktrinen eine Reihe von ursprünglich im religiösen Kontext entstandenen Deutungsmustern eine Rolle spielt, die aber von jeder konfessionellen, ja überhaupt religiösen Bindung gelöst erscheinen und als bloße Versatzstücke fungieren. Ohne sie wären aber die öffentlichen Auseinandersetzungen um brennende moralisch-politische Streitfragen – wie z.B. der strafrechtlichen Behandlung der Abtreibung oder Euthanasie – nicht verstehbar. Oft sind es nicht die Antworten, die von der kirchlich-christlichen Tradition geerbt wurden, sondern die Fragen, nicht die Lösungen, sondern die Problemdefinitionen, nicht die Sinnstiftungen selbst, sondern das Bedürfnis nach ihnen.

Geht es also einerseits um die Auswanderung ursprünglich kirchlich-religiöser Themen und Engagements in die säkularisierte Welt der Politik und der öffentlichen kulturellen Auseinandersetzung, so stellt sich andererseits die Frage, wie die Kirchen selbst auf diese Situation reagieren, welche Rolle sie also nach wie vor im Konzert der öffentlichen Meinung und der politischen Auseinandersetzung spielen und inwiefern sie erfolgreich ihren Status als offizielle Verwalter von Religion sichern können.

Zur Vermehrung der Deutungsangebote tragen nämlich nicht nur im strengen Sinne neue Sekten und religiöse Bewegungen bei. Die Internationalisierung der modernen Gesellschaft (durch Migration, Medien usw.) macht auch religiöse Sinnwelten zugänglich, die alten außereuropäischen Kulturkontexten entspringen. So ist etwa in Frankreich gegenwärtig der Islam die Religion mit den meisten jährlichen Konvertiten. Ungefähr drei Millionen Muslime leben dort. Es gibt dort mehr als 1000 Moscheen und an die 600 islamische Vereinigungen, so daß der Islam die zweitstärkste Religionsgemeinschaft in Frankreich geworden ist (vgl. Kepel 1987). „Herrlich ist der Orient übers Mittelmeer gedungen. Nur wer Hafis liebt und kennt, weiß, was Calderon gesungen“. Was Goethe in diesem bekannten Vers aus dem „West-östlichen Divan“ für die Dichtung des Orients schrieb, scheint sich nun auch für die Religion zu ereignen: Europa selbst ist nicht mehr verstehbar, wenn man es nur im Lichte seiner eigenen religiösen und kulturellen Traditionen betrachtet. Religion taucht hier in einem doppelten Sinne auf. Einmal ist sie die kulturspezifische Form, in der für die eingewanderten Gruppen Sinnggebung formuliert und Transzendenz erfahren werden kann. Zum anderen aber ist sie zugleich Ausdruck der anderen kulturellen Identität und damit für die Außenstehenden eben auch Zeichen von Fremdheit. Das gilt insbesondere dann, wenn mit dieser Demonstration fremder Identität neuartige Ansprüche artikuliert oder Integrationsforderungen abgelehnt werden. Einen der besonders markanten Konfliktfälle, der sich in diesem Zusammenhang vor nicht allzu langer Zeit in Frankreich abgespielt hat (es ging um das Recht muslimischer Mädchen, in der offiziell laizistischen Schule, einen „foulard“ zu tragen), untersucht der Beitrag von *Jürgen*

Thömmes. Der Aufsatz von Claus Leggewie in diesem Band versucht in umfassender Weise die Probleme zu analysieren, die sich aus dem Import des Islams in den Westen ergeben und untersucht ihn zugleich als religiöses, aber auch als politisch-kulturelles Phänomen, wobei auch die internen Spannungen unterstrichen werden, die auf den Islam wirken; nämlich zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam optieren zu müssen.

Wenn also in diesem Band von „Kulturbedeutung der Religion“ die Rede ist, dann beziehen wir uns auf die handlungsorientierenden und identitätsbildenden, gesellschaftlich objektivierten Sinnkonstruktionen, die im Leben der einzelnen und in der politischen Welt verfügbar gehalten werden. Sie stammen aus der kulturellen Tradition und wirken auf sie zurück. Es handelt sich hierbei um Orientierungen, die zumindest langfristig aller alltäglichen Interessenverhaftung transzendent sind und sich nicht als durch bloß innerweltliche Erfahrung und Rationalität begründet verstehen. Vielmehr stellen sie jene Schicht der Wirklichkeitskonstruktion dar, die als transzendente Fundierung jener Erfahrungen fungiert und der innerweltlichen Rationalität – wiewohl selbst nicht rational – ihr Fundament gibt. Damit schließen wir aber jene Aspekte nicht aus, die man als „Minimaltransparenz“ bezeichnen könnte, also Formen religiöser Orientierung, für die die Apartheit von der Lebenswelt (im Sinne von Joachim Matthes) nur in geringerem Maße gegeben ist.

#### Literatur

- Berger, Peter L., 1961: *The Noise of Solemn Assemblies*. New York.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann, 1964: *Social Mobility and Personal Identity*, Archives Européennes de Sociologie V:331-344.
- Ebertz, Michael, 1992: *Der geschenkte Himmel, oder: Vom Unglück zum Glück im Jenseits*. S. 164-200 in: Alfred Bellebaum (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hahn, Alois, 1974: *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M./New York: Herder & Herder.
- Hahn, Alois, 1987a: *Religion und Welt in der französischen Gegenreformation*. S.84-106 in: Dirk Baecker et al. (Hg.): *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois, 1987b: *Sinn und Sinnlosigkeit*. S.155-164 in: Hans Haferkamp und Michael Schmid (Hg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois, 1992: *Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits*. S. 141-163 in: Alfred Bellebaum (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Herzlich, Claudine, und Janine Pierret, 1984: *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. Paris: Payot.
- Kaufmann, Franz-Xaver, 1989: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- Kecskes, Robert, und Christof Wolf, 1993: *Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Meßinstrumente*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 45: 270-287.
- Kepel, Gilles, 1987: *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Seuil.
- Kepel, Gilles, 1991: *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil.
- Luckmann, Thomas, 1960: *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12: 315-326.
- Luckmann, Thomas, 1963: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Institution, Person, Weltanschauung. Freiburg i.Br.: Rombach.
- Luckmann, Thomas, 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Maier, Hans, 1959: *Kirche, Staat, Gesellschaft. Historisch-politische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis*. Heft 1, S. 12-39 in: J. Krautscheid und H. Marré (Hg.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*. Münster: Aschendorff.
- Maier, Hans, 1965: *Katholizismus und moderne Kultur – historische Aspekte*. S. 19-36 in: *Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hg.): *Die Kirche und die Welt des Geistes*. Köln: J.P. Bachem.
- Maier, Hans, 1993 (im Druck): *Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen*. Handbuch des Staatskirchenrechts, 2. Auflage. Berlin: Duncker und Humblot.
- Pollak, Detlev, 1991: *Integration vor Entscheidung. Zur Entwicklung von Religion und Kirchlichkeit in der ehemaligen DDR, Glaube und Lernen*. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung, Themenheft „Spiritualität“ 2: 144-156.
- Scholz, Frithard, 1986: *Heil statt Verdammnis – der religiöse Code im Licht des Evangeliums*. Zugleich eine Einladung zum Gespräch mit Karl Barth. S. 107-166 in: Dirk Baecker et al. (Hg.): *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Statistisches Bundesamt (Hg.), 1992: *Datenreport 1992*. München: Bonn Aktuell.