

Joan Brothers

Zur Säkularisierung

«Das Problem ist nicht, Definitionen der Religion zu konstruieren. Wir haben solche zur Genüge; gerade ihre große Zahl ist ein Symptom für unser Malaise. Sondern es geht darum, herauszufinden, welche Glaubensanschauungen und -praktiken unter welchen Bedingungen welche Arten des Glaubens abstützen. Unser Problem, das von Tag zu Tag schlimmer wird, ist es nicht, die Religion zu definieren, sondern sie zu finden.»¹

Seit frühester Zeit scheinen die Menschen vor dem Verlust kleiner Gemeinschaften geangst zu haben. Schon allein der Größenfaktor ist für einige Menschen bedrohlich. Die Industrialisierungsprozesse haben bei einigen Gesellschaftskommentatoren die Sorge um das Schicksal des Menschen verstärkt. Noch immer können wir sehen, wie sich in den Großstädten der Welt die Folgen der Industrierevolution widerspiegeln, obwohl nach den Ausführungen der Historiker in vielen Fällen die ländlichen Lebensbedingungen, denen die Bevölkerung entflohen, ebenso elend waren wie die, die in den Städten ihrer harhten. Die Sozialtheoretiker des späten 19. Jahrhunderts und ihre Nachfolger befaßten sich angelegentlich mit den soziologischen Konsequenzen des Übergangs vom ländlichen zum städtischen Leben. Die Begriffe und Typologien, die sie ausgedacht haben, um die Entwicklungen innerhalb der westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaft zu erklären, zeigen, um was es ihnen ging: beispielsweise Durkheims mechanische und organische Solidarität, Tönnies' «Gemeinschaft» und «Gesellschaft» oder Cooleys Primär- und Sekundärgruppen.² Nicht alle sahen die Verstädterung als etwas Schlimmes an; der große deutsche Soziologe Georg Simmel zum Beispiel erkannte, daß die Stadt ein Milieu bietet, worin der einzelne seinen Interessen freier nachgehen kann.³

Doch das religiöse Denken wie auch das Denken des Volkes ist sich des schrecklichen Erbes bewußt, das uns die rasche Industrialisierung hinterlassen hat, und setzt die Verstädterung oft einem allgemeinen Niedergang gleich. Darum wurden viele Versuche unternommen, um die Auswirkungen der Industrialisierung auf die Familie zu bestimmen. Man sah diese der Lebensfunktionen beraubt, vergaß aber dabei zu erwägen, welches Dasein die

Familien der Armen gefristet haben mochten in den verarmten ländlichen Gegenden, denen sie zu Beginn der Industrierevolution eiligst zu entfliehen suchten. Selbst wenn sie keine Bilanz ziehen, haben funktionalistische Erklärungen in der Soziologie die Tendenz, die Kernfamilie in direktem Zusammenhang mit den Nöten der industrialisierten Gesellschaft zu sehen.

Was das Religiöse betrifft, so hält man die Säkularisierung für eine Folge der Industrialisierung. Es galt lange Zeit hindurch als eine Binsenwahrheit, daß die Religion ein Phänomen sei, das man in allen Gesellschaften antreffen könne. Nun aber scheint es ein Gemeinplatz zu sein, wenn man annimmt, daß die Industrialisierung einst fromme Leute zwangsläufig um ihre religiöse Kraft bringe und sie in den allgemeinen Zustand der Säkularisierung versetze. Diese Sicht, wonach Gesellschaften sich von einem religiösen zu einem säkularen Status entwickeln, stellt ein Beispiel dafür dar, daß in der Soziologie Evolutionstheorien weiterbestehen.

Entwickeln sich im Lauf der Industrialisierung Gesellschaften wirklich von einer vorher religiösen zu einer säkularen Haltung? Wem verdanken wir diese Ideen? Inwieweit stimmt das Bild, das sie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwerfen? Das sind die Fragen, mit denen sich dieser Aufsatz befaßt.

Eine säkulare Gesellschaft?

Der Begriff «Säkularisierung» erscheint den meisten Beobachtern industrialisierter Gesellschaften als eine treffende Bezeichnung für den dortigen Stand der Dinge. Die Kirchen und andere religiöse Institutionen scheinen ihre Betätigungen auf immer weniger Lebensbereiche zu beschränken; das Erziehungswesen ist in manchen Gesellschaften ein typisches Beispiel dafür. Die Rollen und Funktionen der Religionsdiener schrumpfen immer mehr zusammen; ihre herkömmlichen Aufgaben werden von spezialisierten Fachleuten übernommen. Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat enden immer mehr damit, daß die kirchlichen Autoritäten den Rückzug antreten. Die tägliche Erfahrung scheint zu bestätigen, daß die organisierte Religion bloß Anliegen und Betätigung der wenigen damit Betrauten ist (Theologen haben Schablonen entworfen, um diese Phänomene zu deuten) und daß die Säkularisierung eine Gegebenheit des heutigen Lebens ist.

Doch die Alltagserfahrung scheint auch auf bemerkenswerte Fälle des Fortbestehens der reli-

giösen Betätigung hinzuweisen. In England zum Beispiel, wo doch der Kirchenbesuch spärlich ist, geben sich nach vorliegenden Untersuchungen nur sehr wenige Leute als ungläubig aus.⁴ (Über diese Ambivalenz hat man sich schon lustig gemacht, indem man gesagt hat: «Das Credo Englands lautet: Es gibt keinen Gott, aber es ist klug, von Zeit zu Zeit zu ihm zu beten.»⁵ Ein führender Religionssoziologe, David Martin, äußert den Gedanken: «Weit entfernt, säkular zu sein, schwankt unsere Kultur zwischen einem zum Teil absorbierten Christentum, dem es um Wohlstand und das nötige Selbstvertrauen geht, und dem Glauben an Schicksal, Glück und sittliche Herrschaft, wobei man alles ungereimt miteinander verbindet.»⁶

Nach dem Empfinden vieler besteht ein wachsendes Interesse an Moralfragen, sofern diese nicht in herkömmliche Verbote gefaßt, sondern mit der Sensibilität für das Problem des Krieges, des Hungers und der Armut in Verbindung gebracht werden. Auch kommt es von Zeit zu Zeit zu aufschlußreichen Diskussionen über religiöse Probleme. So bemerkte der Philosoph Alasdair MacIntyre zu der Kontroverse über die Schrift von Bischof Robinson «Gott ist anders» (Honest to God):

«Robinson hat mit seinem Thema mehrere empfindliche Nerven getroffen, hat er uns doch auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß – obwohl in unserer Kultur immer wieder der Tod Gottes angekündigt worden ist – Gott immer noch eine enorme Zeitlang am Sterben ist. Ich denke dabei nicht an die fortbestehende Macht kirchlicher Institutionen; diese tragen wahrscheinlich zur Stärkung des Atheismus ebensoviel bei wie eh und je. Doch das Überleben religiöser Weisen des Empfindens und Fragens auf sehr verschiedenen Ebenen in unserer Kultur weist deutlich auf etwas hin, das Nietzsche und Feuerbach verkannten.»⁷

Können wir die Annahmen unseres gesunden Menschenverstandes als gültig erachten, nachdem sie doch einander so sehr widersprechen? Oder sollten wir über die Natur der religiösen Erfahrung in modernen Gesellschaften ganz andere Fragen stellen?

Die soziologische Literatur über die Säkularisierung schwillt immer mehr an und handelt zu meist über das Anwachsen und Umsichgreifen der Säkularisierung und über die Richtung, die diese einschlägt. Das heißt, sie befaßt sich – und das ist für die vorliegende Erörterung sehr entscheidend – damit, etwas zu bemessen und zu bewerten, von dem man im voraus angenommen hat, daß es in der Gesellschaft vorhanden sei. Das Anfangsstadium

des Aufdeckens der Vorurteile, die sich die Gesellschaft über die sogenannte Säkularisierung macht, wird übergangen.

Man kann natürlich einwenden: Da so viele über die Säkularisierung sprechen, ist sie von Bedeutung für sie und damit auch für die soziologische Aufgabe.⁸ Würden die Mehrheit der Soziologen, die sich mit der Säkularisierung befassen, und die Theologen und Pfarrer, die sich an ihre Arbeiten halten, gegenwärtig die intersubjektiven Sinngehalte, die mit der Religion verknüpft sind, prüfen, so bestände kein Grund zur Klage. Doch nur wenige handeln über die Säkularisierung auf diese Weise oder nehmen sie als einen Begriff oder als ein Werkzeug zur Analyse. Man faßt sie als etwas Erwiesenes auf und konstruiert Theorien über etwas, das an und für sich eine Vergegenständlichung ist.

Eine Parallele läßt sich darin finden, wie Ebbe und Flut in den Verbrechensziffern feierlich bestimmt wurden, bis das einfallsreiche Werk von Soziologen wie Howard S. Becker dartat, daß wir dabei Prädefinitionen annehmen, die von andern Fachleuten und Mitgliedern der Gesellschaft verschiedenen Kriterien entsprechend gemacht worden sind. Im Fall der Säkularisierung nehmen wir oft volkstümliche oder theologische Prädefinitionen der Religion an, ohne daß wir uns fragen, wie relevant und nützlich sie für die Untersuchung sind, um die es dabei geht.

Es gibt drei Hauptgründe, von denen aus man darangehen kann, die soziologischen Verwendungen des Säkularisierungsbegriffs der Kritik zu unterziehen und dessen Eignung zum Verständnis dessen, was in der Gesellschaft vorgeht, in Frage zu stellen. Sie betreffen die drei Annahmen:

1. Daß es möglich sei, das Territorium des Sakralen klar von dem des Profanen abzugrenzen.
 2. Daß primitive Kulturen die Tendenz hätten, religiös zu sein, während Industriekulturen nach Säkularisierung strebten.
 3. Daß die Religiosität mit der Beteiligung an einer institutionalisierten Religion identisch sei.
- Besehen wir diese Vorurteile genauer.

I. Der Unterschied zwischen dem Sakralen und dem Profanen

Von Säkularisierung sprechen heißt erstens annehmen, es sei empirisch gesprochen möglich, die Welt in die Kategorien des Religiösen und des Säkularen oder des Sakralen und des Profanen zu teilen. Ist diese Typologie von Nutzen? Es ist be-

merkwürdig, daß einige der Hauptexponenten der Säkularisierungshypothese solche sind, die sich am wenigsten um die Frage kümmern, die für den empirisch eingestellten Soziologen stets die Hauptfrage ist, die er an einen Behelf oder einen Begriff stellt: Ist er dienlich?

Laßt uns nachsehen, wie der Begriff «Säkularisierung» verwendet wird und wovon wir ihn ableiten. Der Ausdruck «Säkularisierung» gehört zu denen, die von Soziologen aus andern Disziplinen übernommen worden sind. So hat Owen Chadwick in seiner Geschichte der Viktorianischen Kirche in England darauf hingewiesen, daß moderne Historiker zuerst diesen Begriff systematisch auf das 19. Jahrhundert anzuwenden begangen, die Viktorianer selber aber ihn schon für die Zeit von 1780 an verwendet haben. Er bemerkt dazu: «Daß etwas Wahres an ihm ist, läßt sich nicht bestreiten, was aber an ihm wahr ist, ist nicht so leicht zu definieren.»⁹

Wenn auch Historiker und Gesellschaftskomentatoren als erste an der Frage interessiert waren, so haben die Soziologen nicht gezögert, diesen Begriff in Umlauf zu bringen. In seiner berühmten Darlegung einer evolutionären Betrachtungsweise der Religion in «The Elementary Forms of the Religious Life», worin er sekundäre Quellen über den australischen Totemismus verwendet, behauptet Emile Durkheim, Religion sei das Ideensystem, das die Gesellschaft ihren Mitgliedern vorlege. «Für Freud ist der Vater Gott, für Durkheim ist die Gesellschaft Gott.»¹⁰ In seiner Klassifikation gehört die Religion zur weiteren Klasse des Sakralen. Das Sakrale besteht aus den Dingen, die ausgesondert und verwehrt sind, aus den Tabus, die das Sakrale isolieren, wenn es mit profanen Dingen in Verbindung gebracht wird. (Die Anthropologin Mary Douglas äußert den Gedanken, daß dieser Gegensatz zwischen dem Sakralen und dem Profanen in der Theorie Durkheims über die gesellschaftliche Integration ein notwendiger Fortschritt gewesen sei, da er den Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zum Ausdruck bringe.¹¹)

Im Gebrauch einer derartigen Typologie liegt die Annahme, daß es zwei verschiedene Lebensbereiche gibt und daß es somit möglich ist, daß der eine Bereich sich in den andern einsetzt. Während christliche Theologen angenommen haben, daß der profane Bereich vom sakralen durchdrungen werden müsse, wird von andern Beobachtern oft angenommen, der Bereich des Sakralen werde durch das Vordringen des naturwissenschaftlichen

Wissens nach und nach zum Verschwinden gebracht. Man behauptet: Da wir über die Mechanismen der profanen Lebensdimensionen immer besser im Bilde sind, haben wir es immer weniger nötig, auf religiöse Interpretationen zurückzugreifen.

Diese Annahmen wurden vom hervorragenden Anthropologen E. Evans-Pritchard in seinem 1965 veröffentlichten wichtigen Werk «Theories of Primitive Religion» aus empirischen Gründen in Frage gestellt. Stützen die ethnographischen Befunde die Durkheimsche Dichotomie, die seither von vielen Sozialwissenschaftlern übernommen worden ist? Evans-Pritchard bezweifelt dies:

«Ganz sicher gehören das sogenannte (Sakrale) und (Profane) der gleichen Erfahrungsebene an und sind keineswegs voneinander getrennt, sondern so eng miteinander vermischt, daß sie sich nicht voneinander trennen lassen. Sie lassen sich deshalb weder in bezug auf die individuellen noch in bezug auf die gesellschaftlichen Betätigungen in abgeschlossene Abteilungen bringen, die einander negieren, so daß das eine draußen zu bleiben hätte, während das andere Einlaß fände. Wenn beispielsweise ein Unglück, sagen wir eine Krankheit, irgendeinem Versculden zugeschrieben wird, so bilden die physischen Symptome, der moralische Zustand des Leidenden und die geistige Intervention eine einheitliche objektive Erfahrung und lassen sich im Denken schwerlich trennen. Mein Test für eine derartige Formel ist einfach: Entweder läßt sie sich in Probleme zerlegen, die sich durch Beobachtungen in der Feldforschung testen lassen, oder sie kann wenigstens behilflich sein zu einer Klassifizierung beobachteter Fakten. Ich habe nie gefunden, daß die Dichotomie sakral-profane zu beidem viel getaugt hat.»¹²

In seiner beachtlichen vergleichenden Untersuchung über den Islam in zwei Kulturen spricht der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz von den methodologischen Problemen, die sich bei einer Definition der religiösen Perspektive stellen; er weist darauf hin, daß diese Definition zwar möglich ist, aber nicht dadurch zustande kommen kann, daß man nach groben Indizes oder Klassifikationen sucht:

«Wir fahnden nicht nach einem universalen Merkmal – zum Beispiel (Sakralität) oder (Glaube an das Übernatürliche) –, das religiöse Probleme mit cartesianischer Schärfe von nichtreligiösen unterscheiden würde, sondern nach einem Begriffssystem, das eine Reihe von ungenauen Ähnlichkeiten zusammenfassen kann, die zwar echte Ähnlichkeiten sind, die unseres Erachtens einer vorliegenden Materialsammlung innewohnen. Wir unternehmen den Versuch, eine Weise zu artikulieren, wie man die Welt sieht, nicht aber, einen ungewöhnlichen Gegenstand zu beschreiben.»¹³ (Kursivschrift von uns.)

Aus andern Untersuchungen geht hervor, daß in den Ideen der untersuchten Gemeinschaften nicht ein strenger Unterschied zwischen sakral und profan gemacht wird. Unter den anthropologischen Forschungsberichten, die darauf hinweisen, daß die religiösen Praktiken vorindustrieller Gesellschaften nicht eine Alternative oder einen Gegensatz zum wissenschaftlichem Denken zu bilden brauchen, befindet sich die Untersuchung Godfrey Lienhardts über die Dinkas. Darin bemerkt er: Die Dinkas erwarten nicht, daß «das Opfer mit der Gewißheit einer gründlich getesteten technischen Prozedur automatisch ein spezifisches Ergebnis zeitige. Sie sind z.B. bereit, eine medizinische Hilfe anzunehmen, während sie gleichzeitig Opfer für die Genesung des Kranken vorbereiten. Die Medizin ist für sie nicht eine Alternative zu Opfer und Gebet, sondern vielleicht eine Ergänzung.»¹⁴

II. Religiös = primitiv; säkular = modern

Die zweite Annahme in bezug auf die Säkularisierung, das Vorurteil nämlich, religiöse Haltung entspreche primitiven Gesellschaften, der Skeptizismus hingegen komplexen, industrialisierten Gesellschaften, läßt sich ebenfalls aus empirischen Gründen in Frage stellen. Eine Strecke weit handelt es sich bei dieser Annahme um ein Wunsdenken, um die Hoffnung, daß mit dem Fortschritt der Wissenschaft die Menschen über die religiösen Fragen hinauskämen. Doch die säkularistischen Bewegungen, die alternative Lösungen zu den von der herkömmlichen Religion gegebenen Lösungen anbieten, scheinen die organisierte Religion nicht ersetzt zu haben, sondern koexistieren vielmehr an ihrer Seite.¹⁵

Die Annahme, daß Angehörige ländlicher, bäuerlicher Gesellschaften religiös eingestellt seien, ist sehr fraglich. David Martin ist der Frage nachgegangen, inwieweit man im 17. und 18. Jahrhundert in England und Wales die Religion aufgegeben hat.¹⁶ Wie Werke von Leuten wie Fernand Boulard und Jean Remy in Frankreich nachweisen, können wir weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart annehmen, die Landbevölkerung halte an ihren religiösen Verpflichtungen treu fest.¹⁷

Was die für Durkheims Perspektive grundlegende Ansicht betrifft, daß Gesellschaften sich in religiöser Hinsicht entwickeln, so hat Evans-Pritchard in seinem Forschungsbericht über die Nuer, ein Viehhütervolk im Sudan, evolutionäre Religionstheorien bereits früher angegriffen. Er

sagt: «Die Nuer sind, nach dem üblichen Berechnungsmaßstab bemessen, zweifellos ein primitives Volk, aber ihr religiöses Denken ist bemerkenswert ansprechbar, feinfühlig und intelligent. Auch ist es sehr komplex.»¹⁸ Derartige Forschungsbefunde untergraben die Annahme, daß höheres religiöses Denken dem industrialisierten Menschen vorbehalten sei, während Angehörige von Agrarwirtschaften sich mit einfachen Anschauungen begnügen würden. Evans-Pritchard sagt weiter, er erkläre sich mit der Auffassung einverstanden, daß manche Züge der Religion mit der Gesellschaftsstruktur der betreffenden Gemeinschaft in Zusammenhang gebracht werden können; Durkheim und seine Gefolgsleute seien aber in ihren Interpretationen zu weit gegangen, da sie ihre Schlüsse auf falsche Angaben gestützt hätten und zu ihrer Zeit die systematische Feldforschung noch nicht als ein Wesensbestandteil der Aufgabe eines Anthropologen angesehen worden sei.

Den schärfsten Angriff gegen die kausale Verbindung säkularer Anschauungen mit der heutigen Gesellschaft hat Mary Douglas in ihrem neueren Buch «Natural Symbols» unternommen. Sie bringt den Säkularismus nicht mit der Industrialisierung oder einer andern relativ neuen Strömung in Zusammenhang, sondern mit einer bestimmten Gesellschaftserfahrung, die mit dem städtischen Leben oder der modernen Gesellschaft nicht zusammenhängen braucht. Der Säkularismus ist keineswegs das Produkt der Industrialisierung:

«Die Idee, der primitive Mensch sei von Natur aus tief religiös, ist ein Unsinn. In Wirklichkeit finden sich in Stammesgemeinschaften alle Spielarten des Skeptizismus, Materialismus und der Frömmigkeit. Sie sind diesbezüglich so sehr voneinander unterschieden wie beliebige Ausschnitte aus dem Leben Londons. Die Illusion, alle Angehörigen der Naturvölker seien fromm, gläubig und der Lehre von Priestern oder Zaubern hörig, hat wahrscheinlich uns am Verständnis unserer Zivilisation noch mehr gehindert, als sie die Interpretationen von Archäologen verwirrt hat, die sich mit der toten Vergangenheit befaßten... Der Säkularismus ist nicht wesentlich ein Produkt der Stadt. Es gibt auch säkulare Stammeskulturen. Solange der Anthropologe diesen Sachverhalt nicht erfaßt hat, ist er nicht imstande, sein Material zu interpretieren. Falls er auf einen areligiösen Stamm trifft, bietet er für seine Forschungstätigkeit doppelte Geisteskraft und doppelten Scharfsinn auf. Er versucht, seine Informationen zu pressen, um aus ihnen die sich über alles legenden Superstruktur des symbolischen Denkens herauszuquetschen, die von seiner Untersuchung durch das ganze Buch hindurch mit der gesellschaftlichen Substruktur in Zusammenhang gebracht werden kann, oder er fischt wenigstens nach etwas, das er in einem Schlußkapitel über die Religion anbringen kann.»¹⁹

Somit haben einzelne primitive Gesellschaften komplexe religiöse Systeme, wie das bei den Nuern der Fall ist. Einige halten streng an ihren religiösen Bräuchen fest, andere sind lau oder skeptisch. Die relevante Variable ist nicht der Grad der Industrialisierung, und es lassen sich keine allgemeinen Behauptungen aufstellen.

III. Anzeichen von Religiosität

Die dritte entscheidende Annahme, auf der die Debatte über die Säkularisierung beharrt, betrifft die Frage, worin Religion eigentlich besteht. Die Natur der religiösen Erfahrung ist besonders schwer zu bestimmen. Was der eine Mensch für Frömmigkeit hält, gilt einem andern als Aberglaube. Was für die einen wesentlich ist, ist für andere nebensächlich. Man hat sich die Sache einfach gemacht und während vieler Jahre diejenigen Aspekte des religiösen Verhaltens für die Forschung ausgesucht, die sich unmittelbar beobachten ließen. Wie bei Theologen der Legalismus zählbar ist, so will bei Soziologen der Positivismus nicht sterben.

Wenn man annimmt, Religion oder religiöses Verhalten bestände in nichts Weiterem als in der Kirchengenössigkeit oder in der Teilnahme am kirchlichen Leben und dergleichen mehr, dann sind Soziologen wie Bryan Wilson vollständig im Recht, wenn sie vom Niedergang der Religion in Gesellschaften wie England und den Vereinigten Staaten schreiben.²⁰ Die vorliegenden Statistiken zeigen tatsächlich, daß der Kirchenbesuch zurückgeht, daß die kirchlichen Amtsträger an Zahl abnehmen und in der Gesellschaft ein Randdasein fristen, daß die Kirchen ihre Ansprüche in bezug auf verschiedene Lebensbereiche zurückstecken und so weiter. Wenn man aber in der religiösen Erfahrung etwas mehr erblickt als die schön aufgehenden Rechnungen, welche die positivistische Tradition in der Soziologie und die legalistische Tradition in der Kirche anstellen, es wahr haben wollen, dann haben wir uns mit sehr viel methodologischen Problemen auseinanderzusetzen.

David Martin, der von der Unmöglichkeit gesprochen hat, die religiöse und die säkulare Sphäre voneinander zu trennen, schreibt vom Säkularisierungsbegriff, er bestehe in «einem Instrumentar kontrareligiöser Ideologien, die das <reale> Element in der Religion zu polemischen Zwecken identifizieren und es dann willkürlich mit der Idee eines einheitlichen, irreversibeln Prozesses in Zusammenhang bringen, zum Teil um der ästheti-

schen Befriedigungen willen, die man an solchen Ideen findet, und zum Teil als psychologische Nachhilfe für die Bewegungen, mit denen sie im Bunde stehen».²¹

Ist es möglich, in Gesellschaften, worin der Kirchenbesuch nicht mehr zum erwarteten Verhalten gehört, nach Anzeichen einer religiösen Erfahrung zu fahnden, die über die engeren Grenzen der Beteiligung an organisierten religiösen Riten hinausgehen?

In seinem Buch «The Invisible Religion» befaßt sich der Soziologe Thomas Luckmann sehr überzeugend mit den Problemen der Ansiedlung des Religiösen in industrialisierten Gesellschaften. In seinen kritischen Bemerkungen über den armseligen landläufigen Status der Religionssoziologie kommt er auf die Identifikation von «Kirche» und «Religion» und die sich daraus ergebende Blickverengung zu sprechen:

«Da es keine wohl-fundierte Theorie gibt, wird Säkularisierung üblicherweise als ein Vorgang der religiösen Pathologie betrachtet, den man vermittels des schrumpfenden Ausstrahlungsbereiches der Kirchen messen könne. Weil das institutionelle Vakuum hier durch keine kirchenartige Gegeninstitution aufgefüllt wird – so wie das noch von Comte vorausgesehen wurde –, kommt man nur allzuleicht zum Schluß, daß die moderne Gesellschaft nicht-religiös sei. Es spielt keine Rolle, daß dieser Vorgang von jenen Religionssoziologen, die innere oder berufliche Bindungen an die Kirche haben, negativ bewertet wird: ihr Deutungsmodell leitet sich von der positivistischen These ab. Die Kirchen bleiben sozusagen Inseln der Religion (oder der Irrationalität) in einem Meer der Weltlichkeit (oder Vernunft). Der Religionssoziologe hat demnach nichts anderes mehr zu tun, als die nationalen und Klassen-Unterschiede im Vorgang des Verfalls der Religion, d. h. des schrumpfenden Ausstrahlungsbereiches der Kirchen zu analysieren.»²²

Wie Luckmann behauptet, ist es soziologisch naiv, die Veränderungen in einer Institution durch die Veränderungen in einer andern zu erklären. Nach seiner Ansicht ergibt sich die Möglichkeit zu einer andern Perspektive, wenn man den Zusammenhang zwischen Industrialisierung und Säkularisierung für indirekt hält:

«Industrialisierung und Urbanisierung waren Entwicklungen, die die Tendenz zur institutionellen Spezialisierung unterstützten. Die Vorgänge institutioneller Spezialisierung führten ihrerseits meist dazu, daß die Normen der verschiedenen institutionellen Bereiche vom Einfluß der ursprünglich übergeordneten <religiösen> Werte <befreit> wurden... Der Wirklichkeitsgehalt des religiösen Kosmos schwand proportional zur Schrumpfung seiner gesellschaftlichen Basis: nämlich der spezialisierten religiösen Institutionen. Das,

was ursprünglich ein Insgesamt von Lebenswerten war, wurde so zu einem Nebeneinander von partiellen Normen. Kurzum: die Abnahme der traditionellen, kirchengebundenen Religion kann man als Folge der schrumpfenden Relevanz der Werte, die in der kirchlichen Religion institutionalisiert war, für die Integrierung und Legitimierung des Alltagslebens in der modernen Gesellschaft ansehen.»²³

In seiner Schrift geht es Luckmann darum, darzulegen, wie eine neue Perspektive zur Interpretation der Religion in den Formen, in denen sie nicht unmittelbar zutage tritt, theoretisch möglich ist.

Hierfür sind die allgemeinen Bemerkungen von Bedeutung, die Geertz über die methodologischen Schwierigkeiten der Anthropologie, der Religion in der Gesellschaft ihren Platz anzuweisen, äußert. Er betont, daß es schwerhält, «phänomenologisch genaue Beschreibungen der religiösen Erfahrung zu erhalten»,²⁴ da die Erforschung dessen, was die Religion für die Menschen bedeutet, für gewöhnlich erst nach deren Beschäftigung mit dem Gebet unternommen werden muß, statt während des Gebets. Für ihn sind die Symbole und Bilder, die ein Glaube verwendet, die entscheidenden Verstehenshilfen. «Was sakrale Symbole für diejenigen, denen sie als sakral gelten, leisten, ist dies: sie formulieren ein Bild des Weltbaus und ein Programm für das menschliche Verhalten, die bloße Reflexe voneinander sind.»²⁵ Obwohl dies schwierig ist, besteht die empirische Aufgabe darin, zu beschreiben, «wie Glaube und Religion vom Gläubigen gesehen werden.»²⁶

Eben diese Dimension hat bis anhin in soziologischen Untersuchungen zum großen Teil gefehlt. Es wurde kaum der Versuch unternommen, herauszufinden, was vom Gläubigen – und nicht vom Außenseiter – als Religion angesehen wird. Zwar stimmt es zweifellos, daß das Herausfinden und Analysieren der weniger offensichtlichen Aspekte des religiösen Verhaltens und Denkens eine außerordentlich schwierige Aufgabe ist, da sie erfordert,

sich lange Zeit in das Leben der erforschten Gemeinschaften zu vertiefen, statt rasche Ausflüge zu unternehmen. Es ist viel leichter, sich auf die Entdeckung der sozio-ökumenischen Komponenten kirchlicher Gemeinschaften zu konzentrieren, statt die religiösen Perspektiven einer allgemeinen Population herauszufinden.

Doch wäre es falsch zu denken, daß dieses Problem sich einzig in der Religionssoziologie stelle. In allen Bereichen der soziologischen Forschung besteht die Versuchung, sich an die positivistische Tradition zu halten und an den leichter wahrzunehmenden Anzeichen für die gesellschaftliche Wirklichkeit haften zu bleiben. Die Verwandtschaftsuntersuchungen in den Vereinigten Staaten und in England mit ihrer Konzentration auf Punkte wie die Häufigkeit der gegenseitigen Einwirkung von Familien versäumen es beispielsweise oft, die qualitativen Aspekte der Familienbeziehungen sowie die Auswirkungen zu erörtern, die diese auf das persönliche Verhalten haben. Der Leser, der diese Befunde frisch zu Gesicht bekommt, könnte sich fragen, ob es wirklich die gleichen Gesellschaften sind, in denen diese Autoren gelebt haben, wie die, die aus anderer Sicht beschrieben worden sind, z. B. von Eugene O'Neill oder R.D. Laing.

Was wir jetzt nötig haben, sind nicht so sehr neue theoretische Formeln, um die Religion in Industriegesellschaften zu studieren, da solche wenigstens in keimhafter Form bereits vorhanden sind, sondern vielmehr bedarf es der langfristigen Erforschung der religiösen Einstellungen von Mitgliedern industrialisierter Gesellschaften und zwar in *ibrer* Sicht und nicht aus den Perspektiven, von denen man im voraus angenommen hat, daß sie bestehen. Dies würde nicht nur zu einer einfallreichereren Soziologie führen, sondern auch zu unserem Verständnis der Natur der Religion beitragen.

¹ Clifford Geertz, *Islam Observed* (New Haven 1968) 1.

² Vgl. Andrew M. Greeley, *After Secularity: the Neo-Gemeinschaft Society: a Post-Christian Postscript: Sociological Analysis XXVII/3* (1966) 119–127.

³ Dieser ganze Fragenkomplex wird eingehend erörtert in Jacqueline Scherer, *Contemporary Community: Sociological Illusion or Reality* (London 1972).

⁴ Diesen Befund analysiert Joan Brothers, *Religious Institutions* (London 1971).

⁵ Alasdair MacIntyre, *Against Self-Images of the Age* (London 1971) 28.

⁶ *A Sociology of English Religion* (London 1967) 76.

⁷ aaO. 12.

⁸ Vgl. Peter Berger, *The Social Reality of Religion* (London 1969) (erstmalig veröffentlicht 1967).

⁹ *The Victorian Church, Part II* (London 1970) 423.

¹⁰ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (London 1965) 63.

¹¹ *Purity and Danger* (London 1966) 21.

¹² aaO. 65.

¹³ aaO. 96–97.

¹⁴ *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka* (Oxford 1961) 291.

¹⁵ Vgl. Colin Campbell, *The Sociology of Irreligion* (London 1971).

¹⁶ aaO.

¹⁷ *Pratique Religieuse Urbaine et Régions Culturelles* (Paris 1968).

¹⁸ *Nuer Religion* (Oxford 1956) 311.

¹⁹ London 1970, S. X.

²⁰ Religion in Secular Society (London 1966).

²¹ London 1969, 16–17 (Anm.d. Übers.: Dieses Buch stellt eine Erweiterung der auf deutsch erschienenen Schrift Th. Luckmanns dar: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg i. Br. 1963).

²² aaO. 23.

²³ aaO. 39.

²⁴ Islam Observed, aaO. 108.

²⁵ aaO. 99.

²⁶ aaO. 99.

Übersetzt von Dr. August Berz

William und Nancy McCready Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion

Einleitung

Die herkömmlichen Religionssoziologen stellen auf die Frömmigkeitshaltung und die Kirchenmitgliedschaft als auf die «Auswirkungen» der religiösen Einstellung ab. Eine Erörterung über das Fortbestehen des «Religiösen» in der modernen Gesellschaft beginnt für gewöhnlich mit einem Haufen von Daten, welche «beweisen», daß die Frömmigkeit und die Kirchenmitgliedschaft im Rückgang begriffen sind, und somit sei die Religion am Verschwinden. Demgegenüber ist zu sagen, daß die Religion ein vielschichtiges Verhalten und daß dieses religiöse Verhalten nicht etwas Abgeschlossenes ist, sondern vielmehr ein Sinnbild dafür, wie die betreffende Person die Welt um sich her versteht. Ein anderer Typus eines komplexen Verhaltens, in dem sich ein Weltverständnis äußert, ist die Art und Weise, wie Menschen ihre Geschlechtsrolle als Mann oder Frau definieren und auffassen. Diese beiden Wirklichkeitsverständnisse, das «religiöse» und das «geschlechtliche», werden im Sozialisationsprozeß erworben und von diesem beeinflußt. Wenn die Menschen der Adoleszenz entgegenreifen, lernen sie «religiöse» und «geschlechtliche» Interpretationsmethoden zur Sinnengewinnung aus ihren Lebensumständen kennen. Das Fortbestehen der Religion

geboren 1938 in Liverpool, studierte an der Universität Liverpool, ist Doktor der Soziologie, Lektorin für Soziologie am Goldsmiths' College der Universität von London. Sie hielt Vorträge vor allem über das Verhältnis von Theologie und Soziologie in protestantischen und katholischen Institutionen, beschäftigt sich mit der Wiedereingliederung ehemaliger Kleriker und nimmt an zahlreichen ökumenischen Aktivitäten teil. Sie veröffentlichte mehrere Bücher aus dem Bereich der Soziologie, u. a.: Religious Institutions (London 1971), The Sociology of Religion (in Vorbereitung).

ist zutiefst mit diesem Doppelprozeß der «religiösen» und «Geschlechtsrollen»-Sozialisation verknüpft.

Der angesehene amerikanische Anthropologe Clifford Geertz hat folgende Arbeitsdefinition der «Religion» vorgeschlagen:¹

«Religion ist ein Symbolsystem, das in den Menschen mächtige, überzeugende und andauernde Stimmungen und Motivationen herzustellen sucht, indem es Begriffe einer allgemeinen Daseinsordnung formuliert und diese Begriffe mit einer solchen Wirklichkeitsaura umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen überaus realistisch erscheinen.»

Dies ist eine viel weitere Auffassung vom «Religiösen» als die Definitionen, die das Frömmigkeitsverhalten und die Kirchenmitgliedschaft zum Maßstab nehmen. Geertz stellt auf die Art und Weise ab, in der der Mensch die Welt, in der er lebt, wahrnimmt. Religion hat es mit einer «allgemeinen Daseinsordnung» zu tun und ist deshalb ihrer Natur nach transzendental. Diese Definition der Religion legt die letzte Lebensfrage bloß: Ist die Wirklichkeit im Grunde gut oder schlecht, freundlich oder feindlich?

Jede menschliche Auffassung über die allgemeine Daseinsordnung ist ein «Sinnsystem», d. h. sie ist eine Schablone, deren sich der einzelne Mensch bedient, um das, was an ihn herankommt, zu interpretieren. Im allgemeinen reicht das Sinnsystem des «gesunden Menschenverstandes» hin, um die Lebensumstände zu erklären. Jedem stößt aber sehr oft etwas zu, das sich nicht einfach durch den gesunden Menschenverstand analysieren läßt. Eine Tragödie oder Ekstase außerhalb der gewöhnlichen Lebenserfahrung müssen vom betreffenden Menschen integriert und erklärt werden.

Der Mensch kommt nicht mit einem gebrauchsfertigen religiösen Sinnsystem auf die Welt, son-