

Anton Weiler

Über die Ursachen religiöser Indifferenz

Frühere Umschreibungen und Diagnosen

Im Jahre 1817 veröffentlichte der französische Abbé Hugues Félicité de La Mennais (Lamenais) den ersten Teil seiner vierteiligen Arbeit *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Die Einleitung zu diesem Werk gibt seine Sicht auf die europäische Gesellschaft jener Tage wieder: «Das Jahrhundert, das am ernsthaftesten krank ist, ist nicht das Jahrhundert, das sich leidenschaftlich für den Irrtum einsetzt, sondern das Jahrhundert, das an der Wahrheit vorbeigeht und sie verachtet. Es gibt noch Kraft und folglich auch Hoffnung dort, wo man heftige Erregung beobachten kann, aber wenn jede Bewegung erstarrt ist, wenn der Puls aufgehört hat zu schlagen, wenn die Kälte das Herz erreicht hat, was kann man dann noch erwarten? Nichts anderes als eine baldige und unvermeidbare Auflösung. Man würde vergeblich den Versuch machen, sich dieses zu verheimlichen; die europäische Gesellschaft würde schnell diesem fatalen Ende entgegengehen. Die erschreckendsten Symptome, die sie dem Beobachter zeigen würde, wären nicht der Lärm, der in ihrem Inneren rumort, die Stöße, die sie erschüttern, sondern jene lethargische Gleichgültigkeit, in die wir uns fallen sehen, jene tiefe Betäubung – wer würde sie da herausholen können?»

Etwa hundertfünfzig Jahre zuvor hatte Jacques-Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux, berühmter Kanzelredner und Polemiker, schon geahnt, welche Gefahren die Kirche unter dem Namen der cartesianischen Philosophie bedrohten. Und etwa hundert Jahre nach de La Mennais wurde das Problem der religiösen Gleichgültigkeit von P. Richard in einer Lieferung des *Dictionnaire de Théologie Catholique* aus dem Jahre 1922 nochmals systematisch behandelt. Richard definiert religiöse Gleichgültigkeit als die «Haltung desjenigen, der sich zwischen den verschiedenen Formen von Religion nicht entscheidet oder sie alle für gleichwertig hält». Die Unter-

scheidungen, die er zwischen *indifférence négative*, *indifférence positive*, *indifférentisme individuel absolu*, *indifférentisme absolu politico-social* macht, sowie die Synonyme und gleichwertigen Ausdrücke wie Neutralität, Toleranz, Latitudinarismus, die er anführt, machen deutlich, daß er genauso wie Bossuet und de La Mennais von einem starken dogmatischen Interesse ausgeht.

Aber Richard behandelt auch die praktische Gleichgültigkeit, *l'indifférence pratique*, die die Haltung derjenigen ist, die nicht aufgrund irgendwelcher Überlegungen oder irgendeines Denksystems, sondern einfach aus Gewohnheit keiner Religion nachgehen. Als Ursachen einer solchen praktisch gegebenen religiösen Gleichgültigkeit nennt Richard: fehlende Information, die oft einer selbst verschuldeten Unwissenheit gleichkomme, und Leidenschaften wie Sinnlichkeit, Habsucht, Hochmut und Ehrgeiz, Herrschsucht, intellektuelle oder moralische Unabhängigkeitssucht, egoistische Selbstanbetung und schließlich auch Verhärtung in der Bosheit.

Ein Kernpunkt der Argumentation ist, daß es durch diese Unwissenheit und diese Leidenschaften jenen Menschen gelinge, das ihnen eingeborene Vermögen zur Gotteserkenntnis und zur fast automatischen und spontanen Erhebung des Geistes zum Herrn der physischen und moralischen Welt auszuschalten. Wenn aber eine gute religiöse Erziehung jene Hindernisse der Anerkennung Gottes aus dem Weg räume und wenn die menschliche Leidenschaft auf höhere Werte hingelenkt werde wie das Wohl der Familie, das Vaterland, die Menschheit, die Kunst, die intellektuelle und moralische Kultur, wenn der natürliche religiöse Instinkt des Menschen wieder geweckt wird dadurch, daß man ihm immer wieder die Frage nach dem Ziel des Lebens und nach der Existenz einer ersten Ursache vorhalte, dann werde auch solchen Menschen eine Bekehrung wieder möglich.

Der rationalistische Einschlag dieser Analyse ist deutlich. Die gesamte Problematik wird auf folgenden Kern reduziert: Kann der Mensch an den großen Fragen über sein Wesen und über das Ziel seiner Existenz vorbeigehen? Auf der Ebene der Moral wird dann die Problematik wie folgt formuliert: Gibt es einen Gott und haben wir ihm gegenüber Verpflichtungen? Wenn ja, welche? Die Beantwortung dieser Fragen wird der Apologetik anvertraut, die dann mit der absoluten religiösen Gleichgültigkeit in den Formen des

Atheismus oder eines areligiösen Deismus abzurechnen hatte. Das versuchte sie durch den Beweis der Unverzichtbarkeit von Religion zu erreichen, und sie stützte sich dabei auf A-priori-Überlegungen, auf psychologische Betrachtungen darüber, daß der menschliche Geist, der menschliche Wille und das menschliche Herz der Religion bedürfen, und auf historische Darstellungen der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Religion, die zeigen sollten, daß der Mensch immer und überall religiös war. Die Schlußfolgerung aus all dem war dann notwendigerweise, daß jeder Mensch verpflichtet sei, die eine, einzige, wahre, übernatürliche Religion, nämlich das Christentum, zu suchen. Schließlich wandte sich jene Apologetik gegen die religiöse Gleichgültigkeit unter Christen und betonte, daß nur die katholische Kirche im Besitz der religiösen Wahrheit sei. Angesichts dieser Tatsachen könne es in Glaubenssachen keine Gleichgültigkeit geben.

Die heutige Situation und ihre Ursachen

Inzwischen sind auch seit Richard sechzig Jahre vergangen und trotz der Logik der Argumentationen, trotz der apologetischen Kreuzzüge, der Bekämpfung der Sünden und Leidenschaften und eines sehr zielstrebigem christlichen Engagements im Erziehungssystem ist es der Kirche immer noch nicht gelungen, das bestehende Desinteresse an der Religion zu überwinden. Es ist hier nicht der Ort, eine Diagnose dieses heutigen Desinteresses zu geben. Dafür verweisen wir auf die vorangegangenen Beiträge dieses Heftes. Wir müssen uns auf den Versuch beschränken, die Faktoren, die für eine schnelle und intensive Zunahme des heutigen religiösen Desinteresses verantwortlich sind, zu benennen, denn die Antworten, die traditionell in der Linie Bossuet – de La Mennais – Richard auf diese Frage gegeben wurden, befriedigen besonders deshalb, weil jede empirisch-wissenschaftliche Bestätigung der vorgebrachten Thesen fehlt, überhaupt nicht.

Entsprechend dem Projektentwurf dieses CONCILIUM-Heftes sollte der Frage nachgegangen werden, welcher Zusammenhang zwischen jenem religiösen Desinteresse und der Wohlstandsgesellschaft der westlichen Welt besteht, was jenes Desinteresse mit dem Schwinden des Vertrauens in die etablierten Kirchen und ihre Vertreter, mit der Vulgarisierung der verschiedenen modernen Formen der Religionskri-

tik und mit einer besseren Erkenntnis der Eigenart der großen Religionen zu tun hat.

Dieser Serie von Faktoren, die zu jenem Desinteresse geführt haben, könnte man noch andere mutmaßliche Ursachen hinzufügen: die Verwissenschaftlichung von Pädagogik und Psychologie und der entsprechende Rückgang der früheren autoritären Erziehung, die heutige nichtautoritäre Form der Weitergabe des christlichen Glaubens an die jüngere Generation, das Mißverhältnis zwischen intellektueller Bildung und relativer Unkenntnis der Theologie bei vielen gläubigen Laien, die vermeintliche (?) Irrelevanz des Christentums für die Gestaltung sowohl des Lebens der Individuen als des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens, die kulturelle Revolution der sechziger und siebziger Jahre und ihr Einfluß auf die jungen Leute damals, eine fehlende Durchsetzung traditioneller Orthodoxie und Moral seitens der kirchlichen Autorität usw. usw.

Notwendigkeit und Problematik einer empirischen Untersuchung der Ursachen

Eine Untersuchung der hier von und in der täglichen Erfahrung suggerierten Zusammenhänge muß von einer empirisch-wissenschaftlichen Grundlage ausgehen, die auf der Basis eines statistisch repräsentativ erhobenen Materials mit der Korrelationsanalyse erarbeitet wird. Man könnte hier die Meinungen der Befragten über Religion und religiöse Relevanz registrieren, eine Verteilung der prozentualen Häufigkeit der Antworten erstellen (welche positiv, welche negativ sind und welche keine Meinung äußern), und sich so ein Bild über die Verteilung der verschiedenen Meinungen in bezug auf die oben vermuteten Zusammenhänge machen. Diese Meinungen können dann auch noch zu kategorialen Klassifikationen nach Geschlecht, Alter, sozialer Klassenzugehörigkeit, Wohlstandsniveau, politischer Überzeugung, Erziehung, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen, Religions- bzw. Bekenntniszugehörigkeit... in Beziehung gesetzt werden. Auf diese Weise kann man eine detaillierte beschreibende Analyse des Zustandes der Religion in den Niederlanden, Deutschland, Westeuropa oder wo man nur will erstellen.

Dennoch tragen solche Erhebungen zu einer wirklichen Ursachenanalyse, zu einem Verständnis der Faktoren, die für die statistisch

festgestellte schnelle Zunahme der religiösen Gleichgültigkeit verantwortlich sind, wenig bei. Es werden Meinungen registriert und zu den Lebensumständen bzw. zu dem (religiösen) Verhalten der Befragten in Beziehung gesetzt. Dadurch ist aber noch nicht gezeigt worden bzw. verständlich gemacht, weshalb der Befragte eine bestimmte Meinung vertrat und sich, was das Religiöse angeht, auf eine bestimmte Weise verhält. Höchstens könnte man durch das Stellen weiterer Fragen die Ansichten über mögliche Zusammenhänge registrieren, weitere Meinungen sammeln.

In den Betrachtungen, die den statistisch-analytischen Untersuchungen über Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit, Glauben und Unglauben beigegeben zu werden pflegen, wird wiederholt darauf hingewiesen, daß oft die suggerierten ursächlichen Zusammenhänge statistisch nicht getestet wurden bzw. daß, wenn ein solcher Test in der einen oder anderen Teilstudie stattfand, die allgemein formulierten Aussagen widerlegt wurden. Die These zum Beispiel, daß ein kirchlicher Konservatismus die Unkirchlichkeit fördere, weil bei der damit verbundenen Betonung der Orthodoxie und bei der verschärften Kontrolle des moralischen Verhaltens eine Anzahl von Personen, die einen solchen Autoritarismus ablehnen, die Kirche verlassen würde, hat sich als statistisch nicht haltbar erwiesen. Gerade die konservativen Kirchen, so behauptet D.M. Kelley, registrieren zunehmende Mitgliederzahlen oder wissen wenigstens ihre Mitglieder besser zu halten als tolerantere Kirchen. Das Festhalten an den alten Formen der christlichen Lehre und Praxis, das dann auch noch mit einer die Identität der einzelnen Gruppenmitglieder bestätigenden Gruppenbildung zusammengeht, spricht gerade diejenigen an, die sich sowohl durch die unterschiedlichen Erscheinungsformen eines extremen Materialismus im konsumptiven Wohlfahrtsstaat als durch die Krisensymptome einer wirtschaftlichen Rezession oder Depression in ihrer auf Existenzsicherung und Existenzhaltung ausgerichteten Mentalität bedroht fühlen.

Diese kurze Beschreibung der Leute, die sich gerade dann, wenn das Leben ihnen schwer wird, einer konservativen Kirche zuwenden, achtet auf die sogenannten Rahmenbedingungen, die die Entscheidungsprozesse in Sachen Religion und Kirche beeinflussen. Es ist tatsächlich so, daß die sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebensbedingungen in starkem Maße die

Entscheidungen des einzelnen und seine Position in Sachen Religion bestimmen, was aber nicht heißt, daß dieser Einfluß auf das menschliche Verhalten immer in eine eindeutige Richtung geht. Was der eine als bedrohend erfährt, wirkt auf den anderen befreiend: Der eine flieht (zurück) in eine konservative Kirche, der andere flieht von ihr weg. Beide deuten dieselben Lebensumstände auf völlig unterschiedliche Weise und ziehen unterschiedliche Schlußfolgerungen.

Die Säkularisierungsthese und andere Erklärungen der Unkirchlichkeit

Die These, die sich am umfassendsten mit den Rahmenbedingungen der Religion beschäftigt, ist die Säkularisierungsthese, mit der man lange meinte, die Phänomene zunehmender Unkirchlichkeit, d. h. zunehmender «Entkirchlichung», «Entheiligung» der Gesellschaft auf interpretierende Weise einsichtig zu machen. Heute wird diese These wegen ihrer zu großen Allgemeinheit und auch deshalb, weil sie dem Phänomen einer «neuen Religiosität», die an dem traditionellen Glauben vorbei neue Wege sucht, zu wenig Rechnung trägt, verworfen.

Bei der Suche nach Ursachen für die heute zu beobachtenden religiösen Phänomene, die genauer benannt werden müssen, als das die Säkularisierungsthese tut, stellt sich oft heraus, daß die Aufzählung solcher vermeintlichen Ursachen oft nichts anderes bringt als eine Serie von Neuumschreibungen des zu erklärenden Phänomens, die ganz oder wenigstens zum Teil reine Tautologien dieses Phänomens sind.

Sind aber die benannten Faktoren nicht solche Umschreibungen, die keine neuen Einsichten hervorbringen, dann handelt es sich dabei fast immer um Hypothesen, die nicht oder auf wissenschaftlich nicht befriedigende Weise getestet worden sind. Nach Meinung des Religionssoziologen Walter Goddijn gilt das für die folgende Aufzählung möglicher Faktoren, die das Phänomen der Unkirchlichkeit und seine Dynamik beeinflußt haben sollen: soziale Unzufriedenheit und Sozialismus, die Rationalisierung der Produktionstechnik, der andauernde Siegeszug des naturwissenschaftlichen bzw. des profanen, nichtreligiösen philosophischen Denkens, die Zerrüttung traditioneller Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens durch die Industrialisierung und das Phänomen der Verstädterung, das mit jener Zerrüttung zusammenhän-

gende veränderte Verhalten der Individuen ihrer Lebenssituation gegenüber, ein offenerer Widerstand gegen autoritäres Auftreten, welcher sich zum Beispiel im Widerstand gegen die Kirche und ihre Amtsträger äußere, die Verbreitung des Vereinslebens und die Erweiterung der Erholungsmöglichkeiten, die Verwendung neuer Kommunikationsmittel, die Säkularisierung der gesellschaftlichen Fürsorge, die veränderten sozialen Standpunkte und das veränderte soziale Engagement der Kirchen, der integrierende und stabilisierende Einfluß von nichtkirchlichen Organisationsformen.

So wurden zehn mögliche Faktoren genannt; die Thesen aber, die diese Faktoren mit dem Phänomen der Unkirchlichkeit und eventuell auch mit dem des religiösen Indifferentismus in Zusammenhang bringen, sind wissenschaftlich nicht erhärtet worden: Es gibt hier zu viele komplizierte Faktoren, die auf zu vielfache Weise miteinander zusammenhängen, um eindeutige Beziehungen feststellen zu können.

Natürlich ist es möglich, daß inner- und außerkirchliche Faktoren in jenem Prozeß der «Entkirchlichung» eine Rolle spielen. Ihre ursächliche Wirkung wird aber, abhängig von der religiösen Gruppe bzw. der Nation, um die es sich handelt, sehr unterschiedlich sein. Die sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, der kulturelle Kontext, die regionalen Einflüsse und die jeweilige Geschichte jedes dieser Faktoren sind in ihrem allgemeinen Zusammenspiel und in ihrer jeweiligen Individualität so komplex konstituiert und aufeinander bezogen, daß die Analyse eines einzigen Faktors nur dann Sinn hat, wenn diese Analyse sich auf eine kleine, gut ausgewählte Einheit der Größe von etwa einer Pfarre in einem Fischerdorf beschränkt. Die methodologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme, die mit der Formulierung und Verifizierung/Falsifizierung von auf einer kleinen Beobachtungsbasis gewonnenen Verallgemeinerungen zusammenhängen, sind zur Genüge bekannt, um eine Warnung zu sein, mit solchen Verallgemeinerungen äußerst sparsam und vorsichtig umzugehen.

Der Spezialfall der Niederlande

Als Beispiel möchte ich hier einige Schlußfolgerungen zusammenfassen, die das Ergebnis der wissenschaftlichen Analyse einer in letzter Zeit, 1979, in den Niederlanden durchgeführten nationalen Meinungsumfrage über das Phänomen

der Säkularisierung und der «Entsäulung» (*ontzuiling*: der Prozeß, in dem die verschiedenen, vorher wie «Säulen» nebeneinander stehenden, d. h. voneinander unabhängigen, konfessionell bedingten Organisationsmuster wegfallen). Es scheint, daß man hier ein kleines Land wie die Niederlande nicht als eine einzige, einfache Analyseeinheit betrachten kann. Es gibt ja in den Niederlanden 54 Glaubensgruppierungen, die alle ein religiöses Verhalten aufweisen, das signifikant von dem der anderen Gruppierungen verschieden ist (in den USA gibt es deren 1203!) und jenes religiöse Verhalten in den Niederlanden als Ganzes weicht wieder signifikant von dem in den anderen europäischen Nationen ab.

A. Felling, J. Peters und G. Schreuder, die diese Untersuchung durchführten, widmeten ihre Aufmerksamkeit vor allem dem religiösen Faktor in den soziokulturellen Veränderungen, die sich in den Niederlanden feststellen lassen. Die These, die sie mit ihrer Untersuchung verifizieren bzw. falsifizieren wollten, lautete: Die Religion und die Kirche lieferten in der Vergangenheit einen wichtigen Beitrag für die Kultur der Niederlande, sind aber heutzutage nur noch marginale Phänomene in der Gesellschaft. Diese Hypothese wurde durch Meinungsumfragen getestet, während eine einen großen Zeitraum umfassende historische Analyse die Umrisse jener Veränderungsprozesse und ihrer Rahmenbedingungen verdeutlichen muß, damit ihre individuelle Eigenart besser erkennbar wird.

Die Untersuchung zeigte, daß die Hypothese für die Niederlande nicht zutrif. In den Niederlanden des Jahres 1979 bestand noch immer ein sehr ausgeprägtes christliches Bewußtsein bzw. eine sehr ausgeprägte christliche Welt- und Lebensanschauung, für die es keine konkurrierenden Alternativen in der Form umfangreicher innerweltlicher, skeptizistisch-agnostizistischer oder nihilistischer Gedanken- bzw. Vorstellungskomplexe gibt. Wohl aber wurde deutlich, daß der Komplex der christlichen Welt- und Lebensanschauung als kulturelle Kraft erst an dritter Stelle kommt: Vorher kam in den Niederlanden des Jahres 1979 ein allgemeiner, nicht spezifisch christlicher Glaube an etwas Transzendentes, und an allererster Stelle stand die Überzeugung, der Sinn des Lebens liege in diesem Leben selbst bzw. man müsse selber seinem Leben einen Sinn geben.

Felling, Peters und Schreuder haben dann diese ihre Ergebnisse mit dem, was die Befragten

selber über ihre Kirchlichkeit bzw. Unkirchlichkeit äußerten (*reported behavior*), in Zusammenhang gebracht. Es wurde deutlich, daß es in den Niederlanden tatsächlich eine scharfe Trennung zwischen Kirchlichen und Unkirchlichen gibt, die sich nicht nur in dem Unterschied zwischen den Überzeugungen beider Gruppen, sondern auch in dem unterschiedlichen Verhalten in bezug zur Kirche äußerte: Wer sich als unkirchlich einschätzte (42%), stand dann auch tatsächlich außerhalb der Kirche und legte meistens auf die Übergangsriten wie Taufe, Heirat und Beerdigung keinen Wert mehr. Für diejenigen, die sich als kirchlich einstufte (58%), waren diese Riten wohl wichtig, und sie besuchten zudem regelmäßig den Gottesdienst. Dies ist ein bemerkenswertes Ergebnis, das nach Meinung der Autoren von der Schlußfolgerung einer von Hans Mol durchgeführten Untersuchung abweicht. Mol hatte in sechzehn Ländern in Nord-West- und Südeuropa immer die gleiche Konstellation wiedergefunden: eine niedrige Prozentzahl an Unkirchlichen, eine schwache bis starke Minderheit von kirchlich Aktiven und die große Masse der Nichtaktiven, die aber an den Übergangsriten festhalten.

Der Gegensatz zwischen ihren Ergebnissen für die Niederlande und dem, was Hans Mol allgemein für Europa feststellte, wird von den Autoren zu Recht durch besondere historische Entwicklungen in den Niederlanden erklärt. Denn zur Erklärung der spezifischen Situation dort reichen die allgemeinen Faktoren nicht, auf die man sich meistens bei theoretischen soziologischen Untersuchungen beruft, wie Industrialisierung, Urbanisierung, Modernisierung.

So scheint auch eine positive Beziehung zwischen einer zunehmenden persönlichen Distanz zum Christentum und zur Kirche einerseits und einer besseren Schulbildung bzw. einem gehobeneren beruflichen Status gegeben zu sein. Diese Gegebenheit paßt übrigens gut in die niederländische Tradition, die auf sehr auffallende Weise abweicht von dem, was man in den Nachbarländern feststellen kann. Die Autoren vertreten die Meinung, daß die soziale Auseinandersetzung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die in den anderen Ländern Europas die untere Hälfte der Gesellschaft von Religion und Kirche entfremdete, sich dank dem sozialen Engagement der Kirchen in den Niederlanden ganz anders auswirkte. Auch zeigte sich, daß es in den Niederlanden in dieser Hinsicht beträchtliche

Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Bekenntnissen gibt: Den Gruppierungen streng orthodoxer Protestanten (der Minderheitskirche der «Gereformeerden», die im 19. Jahrhundert aus der liberaleren Volkskirche der «Hervormerden» ausgeschieden waren) gelang es, durch ihre kirchliche und ihre relativ geschlossene gesellschaftliche Organisation, Glauben und Kirchlichkeit auf ihrem Stand zu erhalten, während dagegen in den vergangenen zwanzig Jahren bei den Katholiken die konfessionellen gesellschaftlichen Organisationen weitgehend abgebaut wurden bzw. zerfielen und hierdurch eine Anzahl struktureller Wahrheits- und Sicherheitsgarantien wegfiel: In bezug auf die Fragen nach der Existenz Gottes und auf den Sinn, der Leben, Leiden und Tod gegeben wird, zeigen die Katholiken viel mehr Zweifel und Unsicherheit als die «Gereformeerden». So weit die Meinung von Felling, Peters und Schreuder aufgrund einer Meinungsumfrage des Jahres 1979.

Was können die Sozialwissenschaften also zur Erklärung leisten?

Mit Meinungsumfragen und ihrer statistischen Bearbeitung und mit Situationsanalysen kann man also nur eine bestimmte Art von Beziehungen und Korrelationen nachweisen. Mit Hilfe vergleichender Untersuchungen kann es dann gelingen, relevante Gegensätze in jenen Beziehungsmustern herauszuarbeiten, die dann in ihrer Individualität gelegentlich historisch gedeutet werden können. Zudem kann eine Verallgemeinerung, die darauf beruht, daß bestimmte Beziehungen sehr oft in ganz verschiedenen Kontexten wiedergefunden werden, ein Hinweis auf die allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen sein, unter denen Phänomene wie religiöse Indifferenz vorkommen. Eine solche Verallgemeinerung kann aber nicht nachweisen, welche Faktoren die eigentlichen Ursachen der Zunahme des Desinteresses gegenüber Kirche bzw. Religion sind.

Wenn es um das «Erklären» geht, werden in den Sozialwissenschaften sogenannte «Erklärungsmodelle» entwickelt. Die Frage ist dann, ob irgendeines dieser Modelle das zu erklärende Phänomen auf plausible Weise erklärt und, wenn es solche Modelle gibt, welches das am besten tut. Wenn wir jetzt davon ausgehen, daß die Ursachen religiöser Gleichgültigkeit nicht mit

wissenschaftlicher Sicherheit festgestellt werden können, gibt es dann trotzdem befriedigende Erklärungsmodelle, die eine derartige theoretische Konstruktion der vermuteten Zusammenhänge enthalten, daß daraus Einsichten in die beobachteten Prozesse gewonnen werden können?

Geertz' Religionsumschreibung und die Erklärung der Indifferenz

Kommen wir zuerst nochmals auf die Frage zurück, was man unter Religion verstehen kann. Auch uns kann hier die von dem Anthropologen Clifford Geertz formulierte Umschreibung der Religion, mit der sehr viel gearbeitet wird, ein guter Ausgangspunkt sein. Religion ist, so schreibt Geertz, (1.) ein System von Symbolen, das (2.) dadurch der Erweckung und Verstärkung starker, eindringlicher und andauernder Einstellungen und Motivationen im Menschen dient, daß (3.) Vorstellungen über eine allgemeine Existenzordnung formuliert werden und (4.) diese Vorstellungen eine solche Faktizität bekommen, daß sie (5.) jene Einstellungen und Motivationen auf einzigartige Weise realistisch erscheinend läßt.

In dieser Umschreibung wird eine große Anzahl von Elementen aufeinander bezogen, die in einer Untersuchung nach dem Zusammenhang des Phänomens religiöser Indifferenz mit anderen Phänomenen zu beachten sind. Es können aus ihr verschiedene Thesen abgeleitet werden, zum Beispiel folgende: Wenn es einem religiösen Symbolsystem nicht gelingt, im Menschen eine starke, alles durchdringende und andauernde Motivation und eine geistige Einstellung zu bewirken, dann funktioniert es für die Betroffenen nicht so, wie es funktionieren soll. Dieser Funktionsverlust kann auf drei unterschiedlichen Ebenen, die in der Umschreibung von Geertz alle miteinander verbunden sind, stattfinden.

Erstens ist es möglich, daß die über eine allgemeine Seins- und Existenzordnung formulierten Vorstellungen nicht mehr mit den Erfahrungsmustern derjenigen, für die sie gedacht sind, übereinstimmen, oder wenigstens, daß diese Formulierungen (bzw. die offiziellen Wortführer der Religion mit Hilfe dieser Formulierungen) keinen derartig plausiblen und inspirierenden Zusammenhang zwischen der Erfahrung der Existenzordnung und ihrer Interpretation zu suggerieren vermögen, daß die Adressaten dieser

Formulierungen von ihnen ausgehend und mit ihrer Hilfe eine bleibende geistige Einstellung und Motivation aufbauen können.

Zweitens ist es möglich, daß jener Funktionsverlust darauf zurückgeht, daß der Anschein von Faktizität jener Formulierungen und Vorstellungen nicht ausreicht, damit die Adressaten von ihr auch überzeugt sind: Die religiös Desinteressierten können dann hinter den Symbolen und durch sie keine «übernatürliche» Wirklichkeit entdecken, die ihnen tatsächlich als «wirklich», «faktisch» erscheint. Sie sind nicht tief und fest davon überzeugt, daß jene Symbole auf eine tatsächlich bestehende Wirklichkeit hinweisen, sondern sie scheinen ihnen Mythen, Dichtung, primitiver Volksglaube usw. zu sein. Anders ausgedrückt: Der religiöse Realismus, d. h. die Überzeugung, daß die «übernatürliche» Wirklichkeit tatsächlich so wirklich ist, wie das von den religiösen Sätzen behauptet wird und von den religiösen Symbolen suggeriert werden soll, funktioniert nicht mehr. Die Ursache dieses Realitätsverlustes des Übernatürlichen in den Augen so vieler könnte vielleicht darin liegen, daß sich ein objektivistisches, szientistisches, rationalistisches Verständnis von Wirklichkeit durchsetzte, das für die von den Religionen angebotene Symbolwirklichkeit keinen Platz mehr läßt, denn gemessen am Maßstab eines objektivistischen Szientismus besitzen allgemeine metaphysisch-religiöse Ordnungsbegriffe keinen Realitätswert mehr.

Drittens ist es möglich, daß das Fehlen einer realistischen Begründung der Verhaltensnormen auf der Ebene der geistigen Motivation diese Normen einem moralischen Indifferentismus aussetzt, weil die symbolisch dargestellte «Faktizität» der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, aus denen die Verhaltensnormen abgeleitet werden müssen, nicht wissenschaftlich, d. h. auf intersubjektiv verifizierbare Weise bestätigt werden kann.

In unserer Analyse kann also die Unzulänglichkeit des religiösen Symbolsystems, auf dessen mögliche Funktion und Interpretationsleistung Geertz in seiner Umschreibung hinwies, deshalb als ein Verlust an Funktion gedeutet werden, weil der diesem Symbolsystem zugrundeliegende religiöse Realismus eine Anzahl von Menschen unserer Zeit nicht mehr anspricht. Die Entwicklungen der modernen Zeit zusammenfassend kann man sagen, daß das Streben, die Metaphysik zu überwinden, das dem Materialismus, dem Existentialismus, dem Antilogozen-

trismus, dem Nihilismus und dem Strukturalismus zugrunde liegt, das Nötige getan hat, um den religiösen Realismus zu untergraben. Der Antiessentialismus, Antikonzeptualismus und Antirealismus der modernen philosophischen Strömungen haben zweifelsohne auf ein religiöses Symbolsystem wie das traditionelle christliche Symbolsystem, das auf realistischer Grundlage aufgebaut war, ihren zersetzenden Einfluß ausgeübt. Die moderne Theologie, die von den modernen Lebenserfahrungen ausgeht und von den modernen Philosophien tiefgehend beeinflußt wurde, hat dazu das Ihrige beigetragen.

Die funktionalistische Sicht der Religion und die religiöse Indifferenz

Nun ist es übrigens deutlich, daß Geertz sich als Wissenschaftler, der sich mit der symbolischen Anthropologie befaßt, nicht darüber äußert, ob der religiöse Realismus wahr und richtig sei oder nicht, sondern nur auf die fundierende Kraft dieses religiösen Realismus bei der Entwicklung einer individuellen und sozial wirksamen geistigen Einstellung hinweist. Zudem muß darauf hingewiesen werden, daß die symbolisch-anthropologische Betrachtungsweise des Phänomens Religion nicht die einzige in den Sozialwissenschaften gegebene Möglichkeit ist. Es gibt auch noch andere Erklärungsmodelle, auf die man zurückgreifen kann. Bei der Betrachtung der Religion kann man über ihre Funktion nur für das Individuum hinausgehen, denn im Hinblick auf die Frage, was die Religion für die Gesellschaft und in ihr bedeutet, wird ihr eine soziale und politische Funktion bei der Entstehung und Legitimierung dieser Gesellschaft zugeschrieben. Zum Beispiel schrieb Emile Durkheim ihr von einer funktionalistischen Optik ausgehend eine Funktion der Systemintegration zu: Sie stärke und fördere den Zusammenhalt der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Spätere Funktionalisten sind ihm in dieser Auffassung gefolgt.

Funktionalistisch vorgehende Wissenschaftler unserer Zeit haben dann in diesem Rahmen die Feststellung gemacht, daß die Religion heute jene Kraft zur Systemintegration verloren habe: Der Aufbau allumfassender gesellschaftlicher Systeme geschehe heute auch ohne sie. Niklas Luhmann hat unter Anerkennung der oft berechtigten Kritik an der funktionalistischen Betrachtungsweise des Phänomens Religion in einer

systemtheoretischen Analyse mit Hilfe einer neuen Terminologie versucht, den Hinweis auf die Beziehungen zwischen System und Umwelt an die Stelle der Vorstellung von der systemintegrierenden Funktion der Religion treten zu lassen. Dabei wies er der Religion die Rolle zu, das «Übernatürliche» als Umwelt des religiösen Systems von unbestimmter auf bestimmte Komplexität zu reduzieren, so daß das natürliche gesellschaftliche System auf einsichtige Weise auf seine übernatürliche Umwelt bezogen wird.

Dadurch wurde die Funktion, die Geertz der Religion zuschrieb, Interpretation einer allgemeinen Existenzordnung zu sein, erweitert dargestellt: Die Religion hat nicht nur Bedeutung für das Individuum, sondern spielt im Gesamtkomplex der sinn- und bedeutungskonstituierenden Prozesse eine Rolle für den Aufbau des Systems. Es wird dann die Feststellung gemacht, daß, wenn der Glaube zu einer Privatangelegenheit geworden ist und in einem profanen bzw. säkularisierten Staat zwischen der sozialen Ordnung einer in kultureller Hinsicht pluralistischen Gesellschaft und den unterschiedlichen religiösen Überzeugungen kein unmittelbarer Zusammenhang mehr besteht, dann die gesellschaftlichen und kirchlichen Systeme nicht mehr in der unumstößlichen Sicherheit eines gemeinsamen im Glauben akzeptierten Realismus gründen, sondern zu offenen menschlichen Konstruktionen geworden sind.

Diese systemtheoretische Variante des Funktionalismus bringt gewiß neue Einsichten in die Dynamik des Aufbaus eines Systems und der Veränderungen, die es in seiner Beziehung zu einer Umwelt erfährt, aber genauso wenig wie in den anderen funktionalistischen Theorien steht auch hier die spezifische Rolle von konkreten Menschen, die ihre Gesellschaft und ihre Kirche in ihrem täglichen Handeln aufbauen und die sich dabei von religiösen Überzeugungen leiten lassen bzw. dies nicht tun, nicht in der Mitte der Erklärungsmodelle. Menschen sind aber keine reinen Schauspieler, die nichts anderes tun, als die ihnen vorgegebene Rolle auszufüllen. Ihr Handeln ist nicht die Ausführung eines Modells in der Wirklichkeit, das nur einen deskriptiven Status besitzt. Menschen handeln, wenn sie so handeln, wie es sein muß, als bewußte, motivierte Wesen. Wenn jetzt bestimmte Menschen in der Auswahl der Motive, die sie für sich als entscheidend betrachten, d. h. bei dem Aufbau ihrer Motivation, die Religion beiseite lassen,

dann bedeutet das auf jeden Fall wenigstens für diese Menschen einen Funktionsverlust der Religion.

Verdrängung des (religiösen) Realismus und praktische Irrelevanz der Religion

Wir können also die Frage nach den Ursachen des religiösen Indifferentismus auch formulieren als die Frage, warum bestimmte Menschen die religiöse Symbolwelt ablehnen. Auf der Ebene der Erkenntnis wäre es, wie wir schon sagten, möglich, daß der Realismus als ursprüngliche Grundhaltung des Menschen der Verwissenschaftlichung des Denkens weichen mußte, in der mit nominalistisch-konzeptualistischen Voraussetzungen gearbeitet wird und quantitativ-analytische Methoden zu den besten wissenschaftlichen Ergebnissen im empiristisch-scientistischen Sinn führen sollen. Über den Einfluß der Schulbildung und die Wirkung der Massenmedien bestimmte diese Verwissenschaftlichung des Denkens auf maßgebende Weise die kognitiven Gewohnheiten immer größerer Bevölkerungsgruppen, ihr Denken, das den sogenannten «common sense» trägt und prägt und ihm jetzt seinen ursprünglichen Realismus nimmt.

Der religiöse Indifferentismus zeigt sich aber am auffallendsten auf der Ebene des praktischen Handelns, denn dort hält man die christliche Botschaft oft für irrelevant. Für die Lösung der nationalen, internationalen und weltweiten Probleme der Arbeitslosigkeit, der Rohstoff- und Energieknappheit, des Rüstungswettlaufs und der hohen Sterblichkeit in manchen Gebieten dieser Erde sind die Menschen auf ihre eigenen konstruktiven Kräfte angewiesen. Dabei ist die persönliche Motivation und Wertorientierung der Christen nicht größer oder kleiner als die von nichtchristlichen Humanisten, und auf alle Fälle erweist sich der frühere religiöse Realismus unter den heutigen Umständen als irrelevant für die Lösung von Problemen, die den Bereich des Privaten oder den der kleinen Gruppe und Sekte weit hinter sich lassen. Der Mensch muß selber seine Geschichte gestalten, und dazu verfügt er nicht über einen übernatürlichen Fahrplan, dem er nur zu folgen hätte. Dies scheint die neue Errungenschaft und Entdeckung des Menschen zu sein, eine neue Renaissance des Menschen, die aber ganz und gar ohne Gott stattfindet. So liegt in der Erfahrung der praktischen Irrelevanz des

Christentums die zweite wichtige Ursache für den heutigen religiösen Indifferentismus.

Die strukturalistische Erklärung

Jetzt könnte man dem entgegen, daß der Mythos des verantwortlichen, selbstbewußten, ernsthaft motivierten und mit entschiedener Überzeugung handelnden Menschen, der dadurch Subjekt, Träger, Erbauer der eigenen Geschichte und Zukunft ist, schon längst überholt ist. Denn, so wird von einigen behauptet, alle gesellschaftlich-politischen und kulturellen Entwicklungen werden auch dann, wenn der eine oder andere Mensch noch von der Religion und vom religiösen Realismus motiviert wird, letztendlich von vielfältigen, unbewußten, strukturellen Kräften bestimmt. Diese These sei verschiedentlich nachgewiesen worden: von Karl Marx für die wirtschaftliche Basis der großen Entwicklungsphasen in der Organisation der Produktion, von Sigmund Freud für die tiefenpsychologischen Strukturen beim Aufbau der individuellen Persönlichkeit, von Claude Lévi-Strauss für das transhistorische Codesystem, das den Aufbau der Gesellschaften und ihrer Kulturen reguliert, und von Michel Foucault für die anonymen Machtstrukturen, die schließlich den disziplinierten, abgerichteten und gleichgeschalteten Menschen hervorbringen, den die Zukunft braucht.

Im Geiste des Letztgenannten könnte man argumentieren, daß jene anonymen Kräfte gerade dadurch, daß sie beim Aufbau von Staat und Gesellschaft prinzipiell die größtmögliche Toleranz fördern, den religiös indifferenten Menschen unserer Zeit hervorbringen. Das nationale und internationale Regelsystem, das den Rahmen bedingt, in dem die Lösung oder wenigstens die Kontrolle der erschreckenden Weltprobleme gefunden werden muß, würde gerade den religiös indifferenten Menschen fordern, für den jeder religiöse Realismus, welcher zu einer totalitären exklusiven Einstellung führt, gestorben ist und der nicht mehr von einem weltweiten Heilstaat auf religiöser Grundlage träumt: Bei der Konstruktion einer neuen wirtschaftlichen und politischen Ordnung ist ein prinzipieller Ausschluß derjenigen, die anderen Glaubens bzw. anderer Überzeugung sind, nicht vertretbar. Deshalb braucht man dazu gerade religiös indifferente Menschen. Der religiöse Fanatismus z. B. der geistlichen Führer des Iran zeigt, wie sehr religiöser Realismus und religiöser Fundamenta-

lismus der Entwicklung einer demokratischen Gesellschaft entgegenstehen.

Eine Erklärung durch eine objektive Theorie der religiösen Praxis?

Die unterschiedlichen Formen strukturalistischer Deutung der Wirklichkeit klammern wenigstens im eigenen Erklärungsmodell den Menschen als handelndes Subjekt so sehr aus der Betrachtung aus, daß darauf in den Sozialwissenschaften seit einiger Zeit eine Reaktion in der Form einer auf die Praxis hin orientierten Theoriebildung sichtbar wird. Hier gibt es aber nicht wenige methodologische Probleme, die sich bei einer solchen Analyse des religiösen Indifferentismus als Element des praktischen Handelns deutlich zeigen.

Mehr als je zuvor ist z. B. gegenüber der Annahme vieler Wissenschaftler, sie gingen von realistischen, objektiven Prämissen aus (bzw. sie gingen selber realistisch und objektiv vor), Vorsicht geboten. Denn in einer wissenschaftlichen Analyse, die von jenen wissenschaftlichen Idealen des Realismus und der Objektivität bestimmt sein will, wird dadurch der forschende Wissenschaftler wenigstens methodologisch vom Objekt seiner Forschung getrennt. Im Falle der religiösen Praxis, die hier als eine Reihe religiöser Handlungen bzw. als ein ausdrücklich religiös inspiriertes Handeln in der Gesellschaft verstanden wird, sieht der Wissenschaftler sich als jemand, der eine Art Schauspiel als Außenstehender betrachtet, dessen Regeln und die in ihm gespielten Rollen er festzustellen und dessen Sprache er zu dekodieren sucht. Er vergißt dabei aber, daß er das Objekt seiner Forschung mit den ihm eigenen Interessen und den ihm eigenen Erkenntnismethoden und -zielen angeht und dadurch selber dieses Objekt so determiniert und gestaltet, daß es seine Fragen beantwortet.

Man kann sich dieser Problematik nicht dadurch entziehen, daß man den sogenannten «emischen»¹ Standpunkt einnimmt, d. h. sich in die Position derjenigen zu versetzen sucht, die einer bestimmten religiösen Praxis nachgehen bzw. sich von ihr distanzieren. Denn die ursprüngliche, nicht reflektierte «Wahrheit» der ersten Empfindung und Erfahrung von geistlicher Intensität und von der Intentionalität der religiösen Praxis ist zwar ein wichtiger Ausgangs- und Beziehungspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntnis, hat aber in sich keinen wissen-

schaftlichen, d. h. kritisch überprüfbar und intersubjektiv verifizierbaren Erkenntniswert.

Auch eine sogenannte strukturalistische Hermeneutik unterwirft sich einem objektivistischen Vorverständnis und den entsprechenden Zwängen, wenn sie an den Absichten und Überlegungen der handelnden Subjekte vorbeigeht, um zum Beispiel nur nach den wirtschaftlichen und linguistischen Beziehungen zu fragen, die die religiöse Praxis und die ihr zugehörigen Symbole strukturieren. Weder die erste, aus dem Leben heraus spontan hervorgehende Erkenntnis noch die wissenschaftliche strukturelle Erkenntnis sind allein ausreichend. Es handelt sich gerade um den Begriff der praktischen Beziehungen zwischen jenen primären Erfahrungen und den «objektiven», d. h. etymologisch, also buchstäblich: «vorgeworfenen» Strukturen, um die Erkenntnis der praktischen Bedingungen, die diese Beziehungen ermöglichen bzw. ausschließen, und um die Erkenntnis der menschlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, von denen aus diese sogenannten Strukturen von Menschen aktualisiert und reproduziert werden.

Bourdieu's Theorie der Praxis

Pierre Bourdieu hat einen Weg zu einer Theorie der Praxis gewiesen, der diese Art von Erkenntnis durch die Konzentration auf das generative Prinzip der Praxis, das im Vollzug dieser Praxis wirksam gegenwärtig ist, ermöglicht. Es handelt sich dann nicht um die Analyse der «*expérience vécue*» oder um den einen oder anderen Subjektivismus, sondern um die Erkenntnis der Bedingungen, die die Produktion von Erkenntnis – in diesem Fall von religiöser Erkenntnis – und ihr Funktionieren im praktischen Umgang der einzelnen mit dem eigenen individuellen und gesellschaftlichen Leben und in der Entwicklung kultureller und politischer Herrschaftssysteme.

Bourdieu konzentriert dabei seine Aufmerksamkeit auf die dem einzelnen seit seiner frühesten Jugend eingetrichterte und anerzogene und später andauernd von außen her verstärkte und immer wieder kultivierte Einstellung, d. h. auf das Gewohnheitsverhalten (*habitus*) des einzelnen innerhalb der Gruppe. Diese Disposition funktioniere dann wie eine kleine Sammlung generativer Denk- und Verhaltensschemata, nach denen alle Praxis ausgedacht und gestaltet wird. Es geht Bourdieu folglich um die Dispositionsstrukturen, die sowohl die Praxis als die

diese Praxis begleitenden Vorstellungen, also auch die religiösen Symbole, bedingen und regulieren. Dieser anerzogene Habitus des Menschen und das ihm eingetrichterte Ethos sind als eine zur Struktur gewordene Erfahrung die Grundlage für den Entwurf und die Einschätzung aller weiteren Erfahrung, sind also auch die Grundlage für alles praktische Handeln.

Eine Veränderung in diesem Handeln tritt dann auf, wenn sich auch die «objektiven», sozialen Bedingungen der Produktion von Erkenntnis, die sich auf die Reproduktion jener Disposition beziehen, konjunkturell bedingt wandeln und wenn die gemeinschaftlichen Vorstellungssysteme mit dem durch sie gegebenen gesellschaftlichen Konsens über die Bedeutung und Verankerung der ausdrücklich die herrschende Ordnung bestätigenden und legitimierenden Handlungen zusammenbrechen.

Das dispositionelle System, durch das die historische Erfahrung zu einer Art «Natur» und «Wesenheit» umgewandelt wird, ist das Prinzip der Kontinuität und Regularität nicht nur der Praxis, sondern auch der Veränderungen, die diese Praxis erfährt, wenn in einer bestimmten Situation der konjunkturellen Krise diejenigen, die den bis dahin geltenden Symbolkomplex professionell oder in ihrem praktischen Handeln trugen und bejahten, keine adäquate Antwort mehr zu finden vermögen, und die bisherige Reproduktion des entsprechenden Habitus aufhört. Die diesbezügliche Unzulänglichkeit der professionellen Hüter und Verwalter der Symbole, der kirchlichen Leiter und der Theologen, geht in beträchtlichem Maße auf ihre mangelhafte Kenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der die Abnehmer ihres Umgangs mit den Symbolen, in der «ihre» Menschen leben, zurück. Diese gesellschaftliche Wirklichkeit kennt ja ihre eigene, oft nicht als solche erkannte, relativ autonome Entwicklung.

In einer revolutionären Situation zeigt sich jener Habitus der Herausforderung des Neuen nicht gewachsen, vermag aber auch nicht, zu seiner früheren strukturellen und funktionellen Disposition zurückzukehren. Damit geht die faktische, praktische Herrschaft, die in jenem Habitus über die Ordnung der Symbole gegeben war, verloren. Der in diesem Fall religiöse Habitus ist dann zerstört und vermag für den einzelnen nicht mehr generatives und einheitsstiftendes Prinzip im Aufbau seiner Existenz und im Aufbau der Existenz der Gesellschaft zu sein. Die

symbolischen Beziehungen, die der Legitimation der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit dienen, haben bei der Zerstörung jenes Habitus auch die eigene Gültigkeit verloren. Zudem ging ihnen ihre praktische Kohärenz verloren, da ja auch der habituellen Praxis die Herrschaft über die gesellschaftliche Situation entglitten ist.

Der Ansatz von Bourdieu und die Erklärung des Indifferentismus

Dadurch, daß Bourdieu diesen Habitus als die generative Quelle der Praxis bezeichnete, wurde eine Erklärungsebene erreicht, die auch bei der Erklärung der Entstehung des religiösen Indifferentismus zu relevanten Einsichten zu führen vermag. (Es ist übrigens offensichtlich, daß *habitus* ein uralter, aristotelisch-thomistischer Begriff ist...) In dieser Theorie können die beiden schon vorher genannten Ursachen des religiösen Indifferentismus, nämlich der religiöse Realitätsverlust auf der Ebene der Erkenntnis und die konkrete Erfahrung der praktischen Irrelevanz des Christentums, in einen gegenseitigen Zusammenhang gebracht werden. Meine These hier ist, daß, wenn religiöse Indifferenz in großem Umfang auftritt, der ursprünglich auf einem religiösen Realismus beruhende Habitus zerstört ist und so sozial-politisch nicht mehr funktionieren kann. Es ist dann den Betroffenen ja deutlich geworden, daß mit einem solchen religiösen Symbolsystem kein Gesellschaftssystem entworfen oder erhalten werden kann.

Trotz aller kirchlichen Verkündigung, trotz der Enzyklika und der Erziehung in den Schulen, trotz der täglichen Kommunion und der häufigen Beichte, trotz der eucharistischen Kongresse und der konfessionellen Institutionen und Vereine, trotz einer katholischen und protestantischen Presse und trotz des kirchlichen Einflusses im Rundfunk konnte der anerzogene Habitus nicht dem Druck der veränderten historischen, gesellschaftlich-kulturellen, wirtschaftlichen, demographischen und politischen Umstände in der westlichen Welt der sechziger und siebziger Jahre standhalten.

In den totalitären Ländern des christlichen Lateinamerika oder des christlichen Afrika funktioniert der religiöse Realismus noch immer als die göttliche Rechtfertigung eines mit Zwang aufrechterhaltenen Einheitssystems. Im westlichen Teil der Welt dagegen, in dem man über den Rationalismus und die Aufklärung zur Demo-

kratisierung und Säkularisierung gelangte, hat diese Art des religiösen Realismus nach den Tod und Verderben säenden Zwischenspielen des Nationalsozialismus und des Faschismus keinen effizienten Einfluß mehr, auch wenn neokonservative Strömungen, die die Rekonfessionalisierung der gesellschaftlichen Interessengruppen anstreben, sich erneut einer religiös realistischen und fundamentalistischen Interpretation des christlichen Symbolsystems zu bedienen scheinen, um der Gesellschaft dieses Symbolsystem als die einzig wahre Religion aufzuerlegen.

Es ist übrigens wichtig, hier den Blickpunkt der Theoriebildung einen Augenblick lang zu erweitern. Denn nicht nur in der Religion gibt es einen Indifferentismus. Auch das innerweltliche, nichtreligiöse Symbolsystem der rationalistischen Lebens- und Weltanschauung ist, soweit es realistischer Natur war, überwunden und beiseite geschoben. Der Glaube an die Vernunft, die aus sich heraus eine bessere Welt hervorbringen würde, ist gründlich erschüttert und zerstört. Gegen die Irrtümer des Rationalismus und des Idealismus bedarf es heute keiner apologetischen Gegenangriffe mehr: Sie haben sich selbst widerlegt, zuletzt durch die Infernos von Auschwitz, Hiroshima und Vietnam und durch die angehäufte Drohung des atomaren Vernichtungspotentials. Die Vernunft kann nicht länger als die autonome konstitutive Kraft beim Aufbau der Gesellschaft betrachtet werden. Sie ist reduziert auf die systemtheoretischen Techniken der Planung und die Konstruktion wissenschaftlicher Modelle. Die neue wissenschaftlich und technologisch gesteuerte Rationalität kann zum größten Teil in einer quantitativen Begrifflichkeit, die sich auf die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse beschränkt, zum Ausdruck gebracht werden. Vernünftigkeit wird verstanden als Redlichkeit, Billigkeit und bezieht sich nur auf die moralische bzw. politische Vertretbarkeit bestimmter Einkommens- und Vermögensverteilungen – auch wie sich diese auf Weltebene darstellen.

Dann ist aber auch deutlich, daß die praktische Irrelevanz des Christentums zum Teil auch auf den Verlust an menschlicher Kontrolle und an menschlichem Einfluß beim Aufbau der sozialen Wirklichkeit und auf die zunehmende Kälte in der quantitativ organisierten Gesellschaft zurückgeht. Beide Phänomene können dann zum Anlaß werden, daß vor allem junge Menschen sich gezwungen fühlen, eine (religiöse?) Alterna-

tive zu suchen. Sie wenden sich daher einer Art Mystik oder einem bestimmten Aktivismus zu: Nicht jeder will in seinem Handeln und Leben vom wirtschaftlichen Interesse der Profitmaximierung ausgehen und sich sklavisch in die «normale», quantitativ organisierte und regulierte Gesellschaft einfügen.

In ihrem Versuch, zu einer neuen Antwort auf die von einer Erfahrung der Existenzbedrohung und von einem Gefühl der persönlichen Desinteressiertheit («es kommt darauf nicht an») hervorgerufenen Fragen des modernen Menschen zu finden, hat die neue theologische Hermeneutik den religiösen Realismus hinter sich gelassen. Sie versucht eine inspirierende Sprache zu sprechen, die Mut und Bereitschaft zum Wagnis und Vertrauen in den Heiligen Geist wecken will: Nicht eine realistisch-metaphysische Sicherheit, sondern eine am Glauben orientierte Hoffnung muß das wirksame Element eines neuen religiösen Habitus sein.

Trotz dieser neuen theologischen Sprache nimmt der religiöse Indifferentismus noch immer zu. Ist der Abschied vom alten Glauben, das Wegfallen der kognitiven Sicherheit, eine solch traumatische Erfahrung gewesen, daß die Freude der Hoffnung noch nicht der Unsicherheit des Glaubens stattzugeben wagt? Ist das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit so überwältigend, daß noch nicht einmal eine private Religiosität eine echte «Befreiung» bringt?

Vielleicht wird der religiöse Indifferentismus erst dann definitiv der Vergangenheit angehören, wenn der christliche Glaube nicht mehr im Sinne der Umschreibung, die Geertz von der Religion gab, die Merkmale des Realismus und der Faktizität besitzt und wenn der neue religiöse Habitus trotz der Dunkelheit der Anonymität des Göttlichen und trotz der Unmenschlichkeit der menschlichen Existenz der Habitus eines unverwüstlichen Gottesvertrauens ist.

¹ Der Begriff «emisch» wird von der *Encyclopedia of Anthropology* (Hg. David E. Hunter und Ph. Witten, New York 1976), Artt. «Emics» und «Etics», S. 142 bzw. 152, unter Bezugnahme auf Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Bd. 1 (Glendale, Calif., 1976) folgendermaßen bestimmt: ««Emisch» bezieht sich auf verschiedene Ansätze in der Anthropologie, die sich mit der einer Kultur innewohnenden Betrachtungsweise eben dieser Kultur befassen. Der Begriff gründet auf einer Formulierung von Kenneth Pike (1954), der

den Vorschlag unterbreitete, man sollte ein Modell für die wissenschaftliche Untersuchung nichtlinguistischen Verhaltens analog zu den *phonetischen* und *phonemischen* Ansätzen (daher *emisch* und *etisch*) der linguistischen Theorie entwerfen...»

Relevante Literatur

J.E. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in Light of Karl Popper and Emile Durkheim* (Religion and Reason 12, Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion, Den Haag/Paris/New York 1977).

Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post Traditional World* (New York 1970).

Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), verbessert und erweitert in der englischen Übersetzung: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge 1977).

Martin Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Zürich 1953).

C. Campbell, *Analysing the Rejection of Religion: Social Compass* 24 (1977) 339–346.

Walter H. Capps, *Ways of Understanding Religion* (New York 1972).

Richard E. Creel, *Religion and Doubt. Toward a Faith of your own* (Englewood Cliffs 1977).

Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* (Paris 1977).

Mary Douglas, *The Effects of Modernization on Religious Change: Daedalus* (Winter 1982) 1–19.

Louis Duprè, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (New York 1972).

David L. Edwards, *Religion and Change* (London 1969), gekürzte deutsche Übersetzung: *Religion in der veränderten Welt* (München 1975).

Mircea Eliade/David Tracy (Hg.), *Was ist Religion? Eine Frage für die christliche Theologie: CONCILIUM* 16 (1980/6–7).

Christoph Elsas (Hg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze* (München 1975).

A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, *Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 24 (1982) 25–81.

Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System: Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York 1973) 87–125, urspr.: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London 1966) 1–46.

Charles Y. Glock/Robert N. Bellah (Hg.), *The New Religious Consciousness* (Berkeley 1976).

W. Goddijn u.a., *Hebben de Kerken nog toekomst? Commentar op het onderzoek «Opnieuw: God in Nederland»: Annalen van het Thijmgenootschap* 69/1 (Baarn 1981).

Andrew M. Greeley, *The Persistence of Religion* (London 1973).

Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches are growing. A Study in Sociology of Religion* (New York 1977).

Gerhard Lenski, *Religion and Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegesellschaft* (Köln 1967).

Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt am Main 1977).

J.J. Mol (Hg.) *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry* (Religion and Reason 2).

Ders., *Identity and Religion. International, Cross-cultural Approaches* (hg. von Hans Mol, London 1978).

Adriaan Peperzak, *The Meaning of Religion in Contemporary Western Society: Dialectics and Humanism* 4 (1980) 69–93.

Karl Rahner u.a., *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens* (Düsseldorf 1973).

Religion, *érudition et critique à la fin du XVIIIe siècle et au début du XVIIIe* (Paris 1968).

Trutz Rendtorff (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung* (Göttingen 1980).

Günther Stephenson, *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976).

Frederick J. Streng/Charles L. Lloyd jr./Jay T. Allen (Hg.), *Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religion* (Englewood Cliffs 1973).

R.J. Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World*.

Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion* (London 1976).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ANTON G. WEILER

1927 in Voorburg, Niederlande, geboren. Studierte Philosophie und Geschichtswissenschaften an der Universität Nimwegen. Seit 1964 bzw. 1965 Professor für allgemeine und niederländische Geschichte des Mittelalters sowie der Geschichtsphilosophie an der Katholischen Universität Nimwegen. Verheiratet und Vater von fünf Kindern. Veröffentlichungen u.a.: Heinrich von Gorkum (1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum/Einsiedeln 1962); *Geschiedenis van de kerk in Nederland* (zus. mit O.J. de Jong, L.J. Rogier und C.W. Mönning, Utrecht 1963); *Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie* (Hilversum 1965); *Necrologie, Kroniek en cartularium c.a. van het fraterhuis te Doesburg (1432–1559)* (Leiden 1974); (zusammen mit anderen:) *Christelijk bestaan in een seculaire cultuur* (Roermond 1969); (zus. mit Noël Geirnaert:) *Monasticon Windeshemense*, Teil 3: Niederlande (Brüssel 1980). Anschrift: Baljuwstraat 20. NL-6525 XM Nijmegen, Niederlande.