

RAINER DÖBERT

RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND RELIGIONSBEGRIFF

1. Einleitung

Die "neuen" religiösen oder quasireligiösen Bewegungen sind inzwischen alt genug, um erste Phasen ihres Lebenszyklus auszumachen. Manche dieser Bewegungen sind bereits eher bedeutungslos geworden (die Jesus-People und die Hare-Krishna-Anhänger sind aus dem Straßenbild der Städte wieder verschwunden), andere haben ihr Erscheinungsbild verändert und den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit verschoben. Dies gilt beispielsweise für die Sannyasins, die sich heute wohl selbst als Rajneeshisten bezeichnen, um sich auf einem unübersichtlichen Gebiet religiösen Virtuositäts und religiöser Quacksalberei noch identifizieren zu können. Zogen sie ursprünglich nach Poona, um den sinnlosen Aktivismus der westlichen Welt hinter sich zu lassen und durch direkten Kontakt mit einem charismatisch Begnadeten die "letzte Realität" zu erfahren, so scheinen sie nun den Wert der Arbeit wiederzuentdecken. Natürlich arbeitet man nicht für den Profit der kapitalistischen Unternehmer und ist auch netter zueinander als es sonst in der Arbeitswelt üblich ist, aber das vermag doch nicht darüber hinwegzutäuschen, daß hier eine tiefgreifende Verschiebung des Fokus der ursprünglichen Impulse vorliegt. Sie besteht im wesentlichen darin, daß auf die unmittelbare Erfahrung des "Heiligen" zugunsten der indirekten Bestätigung einer letzten Ordnung der Dinge in sinnvoller Arbeit verzichtet wird und diese "Verdünnung" der sachlichen Dimension (religiöse Erfahrung) ergänzt wird durch eine Abstützung in der sozialen Dimension (Formen kommunalen Zusammenlebens).¹

Diese Entwicklung wird niemanden überraschen, der mit den Grundzügen der Weberischen Religionssoziologie einigermaßen vertraut ist. So schreibt Weber über die Erfolgchancen religiöser Heilsmethodiken: "Gleichviel aber nun, mit welchem Ziel und wie sie durchgeführt wird, so ist dabei die Grunderfahrung aller und jeder auf einer systematischen Heilsmethodik ruhenden Religiosität die Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen. Wie nicht jeder das Charisma besaß, die Zustände, welche die Wiedergeburt zum magischen Zauberer herbeiführte, in sich hervorzurufen, so auch nicht jeder das Charisma, jenen spezifisch religiösen Habitus im Alltag kontinuierlich festzuhalten, welcher die dauernde Gnadengewißheit verbürgte."² Kontinuität

1 Anscheinend schlägt das Pendel im Moment wieder in die entgegengesetzte Richtung aus: Unternehmungen werden abgestoßen.

2 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, 327.

der "Gnadengewißheit" läßt sich, auf das Beispiel des Rajneeshismus angewandt, mit Sicherheit leichter erzielen durch eine den gesamten Alltag strukturierende Tätigkeit und durch soziale Bestätigung als durch unmittelbare Erfahrung des Sakralen.

Diese Argumentationslinie basiert auf einer zentralen Unterstellung: der Annahme nämlich, daß die Erfahrungsbasis von Religiosität außerordentlich prekär ist, nur durch besondere Maßnahmen gesichert werden kann und in der Regel sogar substituiert werden muß, um eine religiöse Gemeinschaft auf Dauer zu stabilisieren. Dem widersprechen nun andererseits Befunde aus der religionssoziologischen Umfrageforschung, die doch auf eine relativ breite Erfahrungsbasis zu verweisen scheinen. So hat U. Boos-Nünning in ihrer Untersuchung der "Dimensionen der Religiosität" bei Katholiken einer Großstadt doch eine überraschend breite Erfahrungsgrundlage ausmachen können, wobei sie, ganz im Einklang mit der Weberschen Begrifflichkeit, religiöse Erfahrung faßt als "direkte, unmittelbare Erfahrung einer letzten Realität, die mehr mit dem Gefühl als mit der Vernunft erfaßt wird."³ Zusammenfassend kommt sie zu dem Schluß, daß "der Grad der Zustimmung in allen Fragen zu dieser Dimension der Religiosität ziemlich hoch (ist). Am stärksten werden Religiosität und Glaube als Vertrauen und als Hilfe bei Verzweiflung erfahren, etwas weniger werden sie als einziger Sinn des Lebens und als Mittel der Erfahrung der Nähe Gottes angesehen."⁴ In die gleiche Richtung weisen die von G. Schmidtchen zusammengestellten Umfrageergebnisse. So stimmen immerhin 50 % einer 1974 durchgeführten Umfrage der Aussage zu "Gott kann man schon in diesem Leben erfahren."⁵ Widersprechen diese Befunde nicht der Weberschen Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit, die Erfahrungsbasis religiöser Orientierungen stabilisieren zu können?

Oberflächlich betrachtet wird man diese Frage nur bejahen können, und damit wäre der Ausgang einer theoretischen Kontroverse, die die Religionssoziologie seit nunmehr gut 20 Jahren⁶ beherrscht, auf verblüffende Weise durch Rekurs

3 U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, München/Mainz 1972, 96.

4 Ebd. 97.

5 G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, 71, Tab. 12. Vgl. auch L. Gorlow/H.E. Schroeder, Motives for Participation in the Religious Experience, in: J.E. Faulkner (Hg.), Religion's Influence in Contemporary Society, C.E. Merrill Publishing Co., Columbus, Ohio 1972.

6 Ich nehme Luckmanns "Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft", Freiburg 1963, als Bezugspunkt für diese Periodisierung, da Luckmann die Implikationen einer funktionalistischen Definition von Religion am radikalsten zu Ende gedacht hat und damit erst den Weg dazu freigemacht hat, daß auch die Problematik dieses Theorieansatzes ins Blickfeld gerät.

auf die elementarsten Fakten der empirischen Forschung zumindest präjudiziert. Ich beziehe mich natürlich auf den Wettstreit zwischen substantiellen und funktionalen Definitionen von Religion.

Die substantiell orientierten Theorien bauen immer auf einer Phänomenologie der Erfahrung auf und orientieren sich am Gegensatz zwischen "sakral" und "profan" oder "alltäglich" und "außeralltäglich", also an spezifischen Erfahrungsinhalten oder Gegebenheitsweisen von Erfahrung.⁷ Die funktionalen Definitionen stellen demgegenüber auf "Leistungen" ab, die die "religiösen" Deutungssysteme (die dann auch in substantiellem Sinne außerreligiös sein können) für das soziale oder personale System erbringen (Stabilisierung der normativ-kognitiven Ordnung, Sinn- und Identitätsstiftung, Kontigenzbewältigung). Ich will die Vor- und Nachteile der beiden Ansätze hier nicht alle einzeln erörtern; dies ist in der einschlägigen Literatur ausreichend geschehen⁸. Hervorheben möchte ich nur einen Punkt: daß substantielle und funktionale Ansätze als gleichwertige theoretische Optionen behandelt werden konnten, setzte voraus, daß man von den geronnenen religiösen (oder außerreligiösen) Orientierungsmustern ausging und völlig von der Erfahrungsbasis dieser Deutungsmuster abstrahierte. Denn eines ist doch eigentlich selbstverständlich: wenn es spezifisch religiöse Erfahrungen im substantiellen Sinne gibt und wenn diese integraler Bestandteil des umgangssprachlichen Religionsverständnisses sind, so ist eine "Sinnprovinz" gegeben, die besondere Eigenarten aufweist, völlig unabhängig davon, welche Funktionen sie erfüllen mag oder nicht. Selbst mit funktionalistischen Konzepten läßt sich dann die Notwendigkeit der Beibehaltung zumindest eines substantiellen Elementes in den Religionstheorien begründen: unterschiedliche Phänomene mögen in manchen Kontexten als funktionale Äquivalente wirken, dies kann aber nie für alle Kontexte gelten, da die sachlichen Differenzen irgendwo auch in unterschiedlichen "Wirkungen" zum Ausdruck kommen müssen. Wenn von dieser Erfahrungsbasis - und sei es uneingestanden - abstrahiert wird, dann, aber auch nur dann, kann man sich ausschließlich auf die latenten und manifesten Funktionen von Religion und Religionsersatz konzentrieren und so die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz nivellieren. Um eine Nivellierung handelt es sich aber auch nur dann, wenn eine derartige Erfahrungsbasis von Religiosität gegeben ist. Denn ohne eine derartige Erfahrungsbasis wären die traditionellen Religionen, die samt und sonders die Möglichkeit der Erfahrung des Sakralen

7 Wenn ich im folgenden den Begriff "religiös" verwende, wird immer der "substantielle" Sinn unterstellt.

8 Vgl. V. Drexen, Kontinuität und Wandel der Religion, und W. Fischer/W. Marhold, Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie, beide in: K.F. Daiber/T. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983.

voraussetzen, ihres sachlichen Bezugspunktes beraubt. Dann würden die üblichen ideologiekritischen Werkzeuge (bloße Projektionen des menschlichen Geistes etc.) greifen und Religion könnte überhaupt nicht anders als in funktionalistischer Perspektive analysiert werden.

Das Ziel dieses Aufsatzes besteht nun im wesentlichen darin, die vorhandenen Kenntnisse über die Struktur und den Inhalt des volkswirtschaftlichen religiösen Bewußtsein^{8a} so gegeneinander abzuwägen, daß einerseits deutlich wird, worin die relativen Stärken der beiden konkurrierenden Ansätze bestehen; und daß andererseits auch deutlich wird, wohin die Waagschale sich bei einer sorgfältigen Gewichtung der Evidenzen neigen muß. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, muß jedoch mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß ein Neigen der Waagschale zugunsten einer substantiellen Definition keinesfalls bedeuten würde, daß auf funktionale Analysen zu verzichten wäre. Jede "Substanz" hat auch Funktionen, da sie in Handlungszusammenhänge eingebettet ist. Die "Substanz", um die es uns gehen muß, ist letztlich die religiöse Erfahrung. Denn, wie gesagt, ohne spezifisch religiöse Erfahrung bleibt für die Religion eigentlich nur die funktionalistische Reduktion. Den Leser muß ich um viel Geduld bitten. Denn die Argumentation wird sich unvermeidlich immer wieder in entgegengesetzte Richtungen bewegen. Unvermeidlich ist dies, da man davon ausgehen darf, daß beide Seiten über gewichtige Argumente für ihre Sache verfügt haben. Dann sind diese Argumente aber auch in ihrer ganzen Stärke zu präsentieren.

2. Die Evidenzen aus der Ontogenese

Wenn die oben zitierten Ergebnisse aus der Umfrageforschung ernst zu nehmen wären, dürften wir einen der Angelpunkte der Weberschen Religionssoziologie vergessen. Außeralltägliches, Sakrales wäre problemlos zugänglich und ein extremer Funktionalismus hätte keine Chance. Dies Bild fällt für die substantielle Religionsdefinition jedoch zu optimistisch aus. Um dies zu zeigen, will ich zunächst einmal ontogenetische Stadienmodelle der Entwicklung des religiösen Bewußtseins mit anderen Komponenten von Ich-Entwicklung im weitesten Sinne vergleichen.

Fowler und an ihn anschließend Oser u.a. legen derartige Stadienmodelle vor. Sie begreifen sie als Beitrag zu einer umfassenden Theorie der Ich-Entwicklung und greifen dabei auf Piaget, Kohlberg und die psychoanalytische Ichpsychologie (Erikson) zurück. Diese Querverbindung wird in Osers Stadienmodell, da es stärker fundamentalistisch orientiert ist, weniger gut sichtbar. Ich werde

^{8a} Ich beschränke mich hier auf die volkswirtschaftliche "Minimalreligiosität, weil die neuen religiösen Bewegungen als Protestreaktionen gegen dieses religiöse Minimum mehr religiöse Substanz einklagen und deshalb zu leicht für die substantielle Konzeption dienstbar gemacht werden können. Der wirkliche Prüfstein für eine substantielle Religionsauffassung ist daher die Massenreligiosität, in der nicht mehr viel Substanz enthalten ist. Dafür scheint das, was bewahrt wurde, aber recht stabil zu sein; H.O. Wölbers "Religion ohne Entscheidung" (Göttingen 1959) enthält daher eigentlich schon alles Wesentliche.

mich daher auf Fowlers Theorie konzentrieren.⁹ Betrachtet man die von ihm vorgelegten Stadienbeschreibungen etwas näher, so fällt auf, daß einzelne Stadien, wären sie nicht in eine Abfolge von "Glaubensstadien" integriert, überhaupt nicht als Stadien des religiösen Bewußtseins identifiziert werden könnten. Dies gilt nicht nur für sein Vor-Stadium des undifferenzierten Glaubens, wo man eigentlich kaum etwas anderes erwarten darf, da das Kind erst einmal lernen muß, unterschiedliche Erfahrungen gegeneinander abzuheben.¹⁰ Es gilt eben zum Beispiel auch für sein 4. Stadium des "individuiert reflektierenden Glaubens" (frühes Erwachsenenalter), das folgendermaßen beschrieben wird: "Where genuine movement toward stage 4 is underway the person must face certain unavoidable tensions: individuality versus being defined by a group or group membership; subjectivity and the power of one's strongly felt but unexamined feelings versus objectivity and the requirement of critical reflection; self-fulfillment or self-actualization as a primary concern versus service to and being for others; the question of being committed to the relative versus struggle with the possibility of an absolute."¹¹

Dies ist in der Tat die Terminologie von Stadienmodellen der Ich-Entwicklung - aber eben sonst nichts! Dann stellt sich die Frage, warum man hier von Stadien der Entwicklung des religiösen Bewußtseins spricht. Für eine funktionale Konzeption von Religion erhebt sich diese Frage natürlich nicht und auch Fowlers Theorie enthält deutlich funktionale Komponenten. Anders wäre überhaupt nicht verständlich, wie sich religiöser Glaube, "Glaube an eine Nation, an die Familie, an eine Institution, an Geld, Erfolge oder an die eigene Person" in einem Atemzug nennen ließen.¹² Aber weder Fowler noch Oser geben sich mit dieser funktionalen Komponente zufrieden, können es nicht, da sie das Spezifikum ihres Gegenstandsbereichs sonst überhaupt nicht eingrenzen könnten. Daher fügen sie eine substantielle Komponente hinzu, nämlich die traditionelle religiöse Begrifflichkeit. Wie verhält sich diese nun aber zu dem ich-theoretischen Rahmen? Bei Oser findet sich ein unzweideutiger Hinweis: In Dilemmata, die Grenzsituationen schilderten, "wurden Formulierungen religiösen Inhalts ... eingebaut. ... Unsere Erfahrung zeigte, daß diese Art der Vorstrukturierung in bezug auf das religiöse Urteil nicht nur nicht hinderlich, sondern

9 Vgl. J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper & Row, New York 1981. F. Oser/P. Gmünder/U. Fritzsche, *Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils*, in: G. Lind (Hg.), *Moralische Entwicklung und soziale Umwelt*, Konstanz 1979 (=Veröffentlichung des SEB 23). Das soeben erschienene Buch von F. Oser/P. Gmünder, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich/Köln 1984 konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Es verdient eine ausführlichere Auseinandersetzung als im Rahmen dieses Aufsatzes möglich wäre. Die generelle Stoßrichtung meiner Argumentation wird durch diese Neuerscheinung nicht berührt.

10 Vgl. Fowler (s. Anm. 9), 119ff.

11 Vgl. ebd. 182.

12 Vgl. Fowler in "Psychologie heute" 11 (1984) Nr. 6, 28.

geradezu notwendig ist.¹³ Wenn Religion mit der Bewältigung der Kontingenz zu tun hat, wenn "das Bezugsproblem der Religion in jedem Moment, an jedem Thema, in jeder Enttäuschung oder Überraschung aufbrechen (kann)"¹⁴, dann sollte man eigentlich erwarten, daß man die religiösen Inhalte nicht so nachdrücklich in die "Grenzsituationen", für die Religion doch von zentraler Bedeutung sein soll, hineinpresen muß. Und daß man es muß, entspricht auch durchaus den Erfahrungen, die G. Nunner-Winkler und ich bei der Durchführung unserer letzten Tiefeninterviews mit gut 100 Jugendlichen machen mußten. Die Jugendlichen (beiderlei Geschlechts, verschiedener Schichtzugehörigkeit, im Alter von 14-22 Jahren) wurden auch gefragt, ob sie ihr Leben als sinnvoll empfinden und worin sie den Sinn ihres Lebens sehen.

Es stellte sich heraus, daß nur eine verschwindende Minorität von etwa 5 % der Versuchspersonen durch diese Frage dazu angeregt wurde, auf religiöse Bindungen zu verweisen. Selbst bei der Diskussion der Selbstmordproblematik und der Erforschung von Selbstmordgefährdungen kamen kaum Hinweise auf religiöse Deutungssysteme. Selbstmordimpulse wurden im wesentlichen durch Ausnutzung von der Ich-Entwicklung selbst innewohnenden Ressourcen (Zeithorizont, breiteres Handlungsfeld, reflexive Distanzierung von Notlagen)¹⁵ bearbeitet. Antworten religiösen Inhalts kamen lediglich, wenn direkt nach der Religiosität der Probanden gefragt wurde.

Diese Befunde legen die These nahe, daß religiöse Entwicklung kein naturwüchsiger Bestandteil von Ich-Entwicklung ist. Das "naturwüchsig" bedarf der Erläuterung. Alle zentralen Aspekte der Entwicklung der Handlungskompetenzen entwickeln sich zwar nur in Interaktion mit der Umwelt, aber sie bedürfen weder eines expliziten Curriculums noch läßt sich - soziale Standardbedingungen, ein "normales" Maß an Stimulierung vorausgesetzt - ihre Entwicklung eigentlich verhindern. Anders gesagt: die kognitiven, sozio-kognitiven, moralischen und die Ich-Kompetenzen können darauf aufbauen, daß die zu ihrer Entwicklung erforderlichen Erfahrungen nur in Extremfällen klinischer Syndrome nicht gemacht werden können. Tatsächlich sind zwar auch hier die höchsten Niveaus der Entwicklung auf besonders günstige Sozialisationsbedingungen angewiesen.¹⁶ Aber, erstens sind die Verursachungsbedingungen der Kompetenzstufen, die sozusagen für den alltäglichen Hausgebrauch hinlangen (konventionelle Moral, konkret-operationale Intelligenz), eher diffus; und zweitens scheinen die für die höchsten Entwicklungsstufen konstatierbaren Verursachungs-

13 Vgl. Oser u.a. (s. Anm. 9), 24.

14 Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 35.

15 Vgl. R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Die Bewältigung von Selbstmordimpulsen im Jugendalter, in: W. Edelstein/J. Habermas (Hg.), Soziale Interaktion und soziales Verstehen, Frankfurt/M. 1984.

16 Vgl. für die moralische Entwicklung R. Döbert/G. Nunner-Winkler, Moralisches Urteilsniveau und Verlässlichkeit, in: H. Hartmann/G. Lind (Hg.), Moralisches Urteilen und soziale Umwelt, Weinheim 1982.

menhänge eher indirekter Natur zu sein: explizite Lehre oder unmittelbare Vorbilder sind nicht unerlässlich, um zum Beispiel ein höheres Ich-Niveau zu erreichen. Die Umwelt muß einfach Problemlagen erzeugen, die gelöst werden können und müssen. Genau dies gilt nicht für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins.

Darauf weisen alle Untersuchungsbefunde hin. Religiosität ist in ganz starkem Maße davon abhängig, daß religiöse Traditionen explizit vermittelt werden:

"Religiöse Sozialisation im Elternhaus kann zwar in späteren Lebensphasen unwirksam gemacht werden, aber diese religiöse Sozialisation im Elternhaus ist doch zugleich die Voraussetzung für ein enges Verhältnis zur Kirche in den späteren Lebensphasen, wenn hinzukommt, daß der Betreffende auch später noch in der Reichweite kirchlicher Sozialisationseinflüsse lebt."¹⁷

Religiosität entwickelt sich also nur, wenn entsprechende "Inhalte" vermittelt werden, Inhalte, denen zunächst und im Normalfall keine Erfahrungen entsprechen, die sich im sozialen Verkehr unvermeidlich aufdrängen. Werden dem Kind keine religiösen Inhalte vermittelt, so kann es eben genauso ungebrochen in eine a-religiöse Subkultur hineinwachsen wie in eine religiöse. Wenn religiöse Inhalte aber angeboten werden, werden sie den vorhandenen Schemata der kognitiven, sozio-kognitiven, moralischen und Ich-Kompetenzen angeglichen, und so gibt es dann auch eine Entwicklung der religiösen Urteilskompetenz. Die aber ist in der Regel, wie gesagt, parasitär, gänzlich abhängig von der Entfaltung der genannten Basiskompetenzen. Hier wird ein Inhalt gegebenen Strukturen unterworfen, statt daß "Erfahrungen" das Wachstum einer Struktur erzwingen.

Folgt man dieser Argumentationslinie, so scheint sich fast zwingend zu ergeben, daß substantielle Definitionen von Religion aufgegeben werden müssen zugunsten funktionaler. Denn wenn, wie oben angedeutet, religiösen Deutungssystemen keine Erfahrungen entsprechen, dann können sie nicht beim Wort genommen werden, dann kann die von ihnen reklamierte Ebene von Realität nur funktional, von ihrer Leistung für das personale und soziale System her begriffen werden. Dann fügt sich auch die Tatsache, daß selbstmordgefährdete Jugendliche anscheinend nicht einmal in extremen Krisensituationen auf die Religion doch spezialisiert sein soll, auf religiöse Symboliken zurückgreifen, zwanglos ins Bild: es gibt eben funktionale Äquivalente.

Dem widersprechen nun aber die oben angeführten Ergebnisse der Umfrageforschung, die doch auf eine recht breite Erfahrungsbasis von Religiosität zu verweisen scheinen. Dem widersprechen in gewisser Weise selbst die soeben zitierten negativen Befunde. Denn wenn Religion funktional auf das Problem

17 Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5) 31.

der Enttäuschungsabsorption bezogen ist, ist eigentlich schwer zu erklären, warum dieser "Absorptionsmodus" so selten verwendet wird und den Befragten fast aufgedrängt werden muß. Wir stehen, nachdem wir uns anscheinend völlig im Kreise gedreht haben, also vor einer Aporie, die so nicht stehen bleiben kann. Ich werde versuchen, sie schrittweise aufzulösen oder wenigstens abzumildern.

3. Evolution des Religionssystems: Intellektualismus, Disziplinierung der Persönlichkeit und profane Kontingenzabsorption

Das, was die sozio-kulturelle Evolution an gegenwärtigem religiösem Bestand "hervorgebracht" hat, wird als "Lehre" dem Kind übermittelt. Was aber ist charakteristisch für den gegenwärtigen Bestand? Ein Gesichtspunkt, unter dem sich die Entwicklung von Religionssystemen analysieren läßt, ergibt sich aus dem für Religion konstitutiven substantiellen Merkmal der Außeralltäglichkeit insofern, als hier ein für Religion charakteristisches Dauerproblem identifiziert ist: das - paradoxe - Problem nämlich, etwas, das nur dem Virtuosen zugänglich ist, auf Massensbasis zu institutionalisieren. Ich denke, daß es, um das zu klären, nützlich sein dürfte, sich einige elementare Trends der sozio-kulturellen Evolution zu vergegenwärtigen.

In der oben zitierten Weberschen Passage, in der die Knappheit religiöser Erfahrungen angesprochen wird, bezieht sich Weber auf "Heilsmethodiken", die selber schon Mittel zur "Systematisierung und Rationalisierung der Aneignung religiöser Heilsgüter" sind und die insofern schon auf den Wunsch antworten, die Außeralltäglichkeit und relative Unzugänglichkeit genuin religiöser Erfahrungen zu überwinden. Selbst sie waren aber nur relativ erfolgreich und es wäre daher überraschend, wenn sich in der Religionsentwicklung nicht weitere Elemente identifizieren ließen, die um dieses Problem der Sicherung des Zugangs zum Außeralltäglichen zentriert sind - gegebenenfalls auch solche, die überhaupt nicht mehr geeignet sind, wirklich religiöse Erfahrungen zu verbürgen.

In nuce sieht man derartige Substitute und Stützmechanismen für unmittelbare religiöse Erfahrungen (Konversionen, Ekstase), bisweilen an der Art, wie neue religiöse Bewegungen ihre potentiellen Mitglieder bearbeiten. So beschreibt einer unserer Probanden, der die gesamte religiöse Szenerie Münchens auf der Suche nach "Sinn" durchwandert hatte, seine Erlebnisse bei der Moonsekte wie folgt: Versuchsperson 12: "... und das ist ja klar, wenn man von allen Seiten so bearbeitet wird - dann habe ich im Trainingszentrum so einen Kurs mitgemacht, und da wird ja von nichts anderem erzählt und so suggestiv wird das eingeblut und man glaubt tatsächlich immer mehr. Es ist sehr, sehr logisch aufgebaut, sehr vernünftig, man kann richtig über alles fragen; also

man kann sehr schnell in Versuchung kommen und das wirklich als wahr hinnehmen ... ich bin mir selber ja nicht klar (darüber, was zu glauben ist) und es klingt sehr logisch und sehr vernünftig ist das aufgebaut." Es dürfte ersichtlich sein, daß bei derartigen Praktiken nicht unmittelbar religiöse Erfahrungen angezielt werden, sondern daß hier die soziale Dimension in Form von Gruppendruck und formale Rationalität im Sinne von logisch zwingender Argumentation zusammengeführt werden, um die nicht ohne weiteres herstellbaren religiösen Erfahrungen zu ersetzen.

Zweifellos ist die Logifizierung und Systematisierung des religiösen Symbolsystems der wichtigste Weg zu einer Verstetigung des Außeralltäglichen gewesen. Man mußte aber immer auch auf andere, nicht spezifisch religiöse Mechanismen (Autorität der Kirche, die Übertragung von "Stimmungen" in religiösen Versammlungen, Kontrolle des Informationsflusses) zurückgreifen. Durch diesen Einzug der Ratio in die Sphäre der Religiosität veränderte sich aber auch die Qualität der Erfahrung und Symbolisierung des Heiligen: abstrakt-intellektualisierte Zugangsmöglichkeiten gewinnen die Oberhand, was auch dazu führt, daß "die Einheitsausdrücke, die die Funktion repräsentieren könnten, ... leer oder negativ (werden)."¹⁸ In dem "rasch sich beschleunigenden 'Formenverbrauch'" (Luhmann) wird also das, was religiöse Erfahrung darstellen soll, zunehmend intellektualisiert, unsinnlich und in gewisser Weise "flach": das Außeralltägliche wird nur noch benannt, nicht mehr erfahren. Die kirchliche Lehre, dieses Produkt des "Priesterrationalismus" (Weber), soll in der Predigt vermittelt werden, wobei - sieht man von außergewöhnlichen und deshalb raren Predigertalenten einmal ab - eher die intellektuellen Fähigkeiten der Gläubigen gefordert sind. Gleichgültig, ob die Gläubigen die ihnen vorgetragene Botschaft in all ihrer Komplexität verstehen, aufnehmen und verarbeiten können, sie werden immer auch mit "formaler Rationalität" konfrontiert, die - wie oben angedeutet - schon als solche beeindruckt. Die systematische Durchorganisation von Deutungssystemen, die Weber unter diesem Titel thematisiert hat, vermag, das beweist vielleicht am schlagendsten der Verlauf des europäischen Hexenwahns¹⁹, Erfahrungsgewißheit fast gänzlich durch logische Koordinationssicherheit des Denkens zu ersetzen.²⁰ Daß "Glaube" als Code oder Medium zu begreifen wäre,

18 Luhmann (s. Anm. 14), 42.

19 Vgl. R. Döbert, The Role of Stage Models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchcraze, in: R. Harré/U.J. Jensen (Hg.), The Philosophy of Evolution, Harvester Press, Brighton, Sussex 1981.

20 Dabei genügt es, wenn die Gläubigen wissen, daß die religiösen Spezialisten alle Fragen beantworten können. Sie müssen die entsprechenden Fragen keineswegs gestellt haben oder die Antworten im Detail verstehen. Die Systematik erzielt ihre Wirkungen schon vermittels ihres äußeren Erscheinungsbildes, Rationalität und Scheinrationalität sind nicht ohne weiteres zu unterscheiden. Wenn im Verlauf der Religionsgeschichte irgendein Kommunikationsmedium wirksam

gewinnt Plausibilität überhaupt nur, wenn dieser Verdünnungsprozeß schon sehr weit fortgeschritten ist.

Dieses Bild wird ergänzt durch zwei weitere Faktoren: einerseits hat die soziale Evolution dazu geführt, daß auch die Persönlichkeitsstruktur des durchschnittlichen Gläubigen sich religiösen Erfahrungen nicht mehr ohne weiteres öffnet. Im Zuge des - grob gesprochen - Übergangs vom Es zum Ich²¹ ist es immer schwieriger geworden, das Kontrollsystem der Persönlichkeit wenigstens vorübergehend soweit zu sistieren, daß das Sakrale erfahren werden kann. Paradoxerweise hat die auch religiös bedingte Rationalisierung der Persönlichkeit eben dazu geführt, daß man die Erfahrungen, die man "dauerhaft", "gleichmäßig", "kontinuierlich", in "wacher Beherrschung" (Weber) reproduzieren wollte, genau dadurch nicht mehr machen kann: Denn spezifisch religiöse Erfahrungen scheinen eine Simultaneität von Entgrenzungs- und Bindungserfahrungen zur Voraussetzung zu haben, die ohne eine Aufhebung eingeschliffener Kontrollmechanismen nicht möglich ist.²² Das intellektualisierte Symbolsystem der Religion trifft also auf eine Persönlichkeitsstruktur, die ihm genau entspricht, da sie "erfahrungsunfähig" ist.

Hinzu kommt andererseits, daß die Gelegenheiten zu und der Bedarf nach religiöser Symbolisierung durch Rationalisierungsprozesse, in deren Verlauf sich

war, dann ist es m.E. hier, also im Bereich kognitiver Generalisierungen und Formalisierungen zu suchen und nicht im "Glauben", der immer Zweifeln ausgesetzt war. Angesichts der anhaltenden Medieninflation wäre vielleicht einmal zu prüfen, ob die vorgeschlagenen Medien in ihrer Leistung mit dem klassischen Medium Geld verglichen werden können und wieweit sich ihre "Leistungen" nicht auf kognitive Generalisierungen reduzieren, die vielleicht gerade das zerstören, worum es geht. Um mein Unbehagen: "alteuropäisch" zu formulieren: Wenn Liebe nur noch Kommunikationsmedium wäre, wer wollte dann noch lieben? Eine Zusammenstellung der z.B. bei Luhmann vorkommenden Medien findet sich bei T. Schöfthaler, Religion paradox: Der systemtheoretische Ansatz in der deutsch-sprachigen Religionssoziologie, in: Daiber/Luckmann (s. Anm. 8) 139f.

21 Dieser Übergang wurde durch die Religionsentwicklung selbst vorangetrieben; vgl. Weber (s. Anm. 2) 326f.

22 Vgl. R. Ottos "Moment des Übermächtigen": Das Heilige, Gotha/Stuttgart 1924, 12. Von daher erklärt sich die Bedeutung der Rauschmittel für religiöse Erfahrungen. Im Rahmen dieses Papiers kann ich eine detailliertere Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Religionssoziologie nicht leisten. Ich möchte jedoch wenigstens darauf hinweisen, daß es ein großes Verdienst Luhmanns ist, daß er einen Weg gewiesen hat, wie religiöse Erfahrungen in eine phänomenologisch inspirierte Systemtheorie (die von Handlungstheorie gar nicht so weit entfernt ist) eingebaut werden können. Ob man seinen Lösungsvorschlag akzeptiert oder nicht, die formalen Merkmale des Erklärungsproblems sind genau identifiziert und die Lösung ist ausgesprochen elegant. Auch wenn man m.E. durchaus der Meinung sein kann, daß "das Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit" nicht nur religiös thematisiert werden kann und wird, die Funktionsbestimmung also nicht hinreicht, um eine spezifische Sinnprovinz des Religiösen auszuzeichnen, läßt sich die Luhmannsche Religionssoziologie dem Gegensatz von funktional vs. substantiell nicht einfach zuordnen. Der Titel des Buches "Funktion der Religion" täuscht in dieser Hinsicht.

die Sicherheit von Handlungszusammenhängen erhöht hat, reduziert worden sind (gegen Brand- und Hagelschäden ist man versichert). Die wichtigsten Zonen, an denen Enttäuschungen noch aufbrechen können, sind typisiert. Kontingenzen sind den Konzepten von "Wahrscheinlichkeit" und "Zufall" (Pech und Glück), profanen Mechanismen der Thematisierung des Zugleichs von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit, untergeordnet und durch außerreligiöse soziale und personale Vorkehrungen abgedeckt. "Mehrdeutige Ereignisse oder relatives Unglück im Vergleich zum Wohlergehen anderer, Langeweile oder Wahnsinn können äquifinale Ausgangslagen bilden für den Anschluß religiöser Erfahrungen", heißt es bei Luhmann.²³

Das ist sicherlich richtig, aber das "können" sollte gesperrt gedruckt werden, weil es typischerweise eben nicht mehr zu erwarten ist, daß derartige kritische Erlebnisse religiös bearbeitet werden. Insofern ist es kein Zufall, daß die von uns befragten Jugendlichen selbst bei der Thematisierung von Selbstmordimpulsen nur selten auf Religion zu sprechen kamen. Es gehört auch zu den normativen Erwartungen unserer Gesellschaft, daß ein erwachsener Mensch mit kritischen Lebensereignissen fertig zu werden hat, und rückblickend, aus der Perspektive eines inzwischen gereiften Ichs stufen viele Jugendliche ihre eigenen Selbstmordgedanken oder -handlungen daher als "unangemessen" ein.

Nehmen wir nun die Hinweise auf den derivativen Charakter der ontogenetischen Entwicklung des religiösen Bewußtseins zusammen mit dem, was wir über die soziokulturelle Entwicklung wissen, so ergibt sich ein Bild, in dem für "religiöse Erfahrungen" im emphatischen Sinne kaum noch Platz zu sein scheint. Das religiöse Urteil des Kindes entwickelt sich ohne Vermittlung durch Erfahrung; stattdessen werden religiöse Lehrinhalte vorgegeben und lediglich gegebenen Strukturen angepaßt. Die vorgegebenen Dogmatiken blicken ihrerseits auf eine lange Rationalisierungsgeschichte zurück und appellieren eher an den Intellekt als an ein Organ religiöser Erfahrung. Formale Rationalität und soziale Kontrolle ersetzen und verstellen vielleicht sogar den Zugang zur Transzendenz. Je weiter schließlich die Persönlichkeitsstruktur sich verfestigt und Kontrollsysteme integriert hat, um so unwahrscheinlicher werden die Entgrenzungsergebnisse, ohne die religiöses Erfahren wahrscheinlich nicht zustande kommen kann. "Erfahrung" ist nur noch ein schwaches, intellektualistisch gebrochenes Abbild ihres Urbildes. Und diese abgeschwächte Erfahrung trifft auch noch auf einen zurückgegangenen "Bedarf" an religiöser Deutung. Die gesellschaftliche Entwicklung hat eben auch dazu geführt, daß ein großer Teil an Kontingenz typisiert und normalisiert ist und mit profanen Mitteln bearbeitet wird. Die Systeme sozialer Sicherung decken viele der Risiken ab, die ehemals religiös aufgefan-

²³ Luhmann (s. Anm. 14), 35f.

gen worden sind. Religion ist also in einem erheblichen Umfang durch nicht-religiöse funktionale Äquivalente ersetzt worden.²⁴

Dies ist der gesellschaftliche Hintergrund, vor dem rein funktionalistische Religionstheorien ihre Plausibilität gewinnen. In gewisser Weise radikalisieren sie nur die Diagnose Max Webers, daß genuine religiöse Erfahrungen allenfalls einer kleinen Zahl religiöser Virtuosen offenstehen. Wenn das durchschnittliche religiöse Bewußtsein sich unter dem Eindruck umfassender Rationalisierungsprozesse zu einer Religiosität ohne Erfahrung entwickelt hat, dann scheint es nur angemessen, auch theoretisch auf den Gegenstand dieser Erfahrungen, eine transzendente Realität, zu verzichten und Religion ausschließlich von ihren Funktionen her, zu analysieren. Es fragt sich aber, ob man damit den "Punkt" nicht überzieht und, statt Religiosität zu analysieren, sich selbst zum integralen Bestandteil von Säkularisierungsprozessen macht. Um dies zu prüfen, werde ich im folgenden kurz auf die formal rationalisierten Dogmatiken und die Funktionen von Religion eingehen, um schließlich zu untersuchen, wie die verbleibende Erfahrungsbasis von Religiosität zu bewerten ist.

4. Die Substanz von Religiosität: entschwindendes Erinnerungsbild oder lebensfähiges Fundament?

a. Die Funktionen von Religion sind zwar ohne Zweifel durch die Konkurrenz mit profanen Äquivalenten zusammengeschmolzen, aber in einem derartigen Prozeß kristallisiert sich auch immer heraus, für welche Problemlagen keine funktionalen Äquivalente vorhanden sind. Einen "Funktionsbereich", in dem Religion praktisch über ein Monopol verfügt, gibt es auf jeden Fall: die Problematik des Todes. Die Gründe dafür sind trivial. Dennoch dürfte es für eine radikal

24 Man kann sich fragen, ob die sich im internationalen Vergleich abzeichnenden Unterschiede der Religiosität nicht auch damit zusammenhängen, ob und in welchem Umfang die Risiken der Lebensführung durch Systeme der sozialen Sicherung aufgefangen sind oder wenigstens vom Anspruch her aufgefangen werden sollten. In einer Gallup-Umfrage von 1982, die mir durch Jens Naumann vom Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Berlin, zugänglich gemacht wurde, ergibt sich folgendes Bild: Die Bedeutung Gottes für die Lebensführung ist am größten in den USA (8.21), wobei die Schwarzen (9.04) und Hispanics (8.92) innerhalb der USA an der Spitze liegen. Es folgen die vom Katholizismus geprägten Länder (Irland 8.02, Italien 6.96, Spanien 6.39), die sich diesem Erklärungsmuster nicht ohne weiteres fügen, da sich die Monopolstellung der katholischen Kirche auswirkt. Dann folgen Länder wie Belgien (5.94), England (5.72), Bundesrepublik (5.67), Finnland (5.35) und die Niederlande (5.33); Frankreich fällt vermutlich wegen seines hohen Prozentsatzes erklärter Atheisten (10 % im Vergleich zu 4 % in Deutschland) ab (4.72) und nähert sich schon den dänischen (4.47) und schwedischen (3.99) Werten. Daß sozialstaatliche Einrichtungen in den USA am schwächsten, in den skandinavischen Ländern am stärksten ausgebaut sind, dürfte unstrittig sein.

funktionalistische Theorie schon schwierig sein, diesen einfachen Tatbestand theoretisch plausibel zu machen. Wie oben bereits angedeutet, würde man einem sachlich spezifischen Phänomen immer auch ein spezifisches Funktionsbündel zuordnen und wenn umgekehrt eine bestimmte Funktion nur auf eine Art erfüllt werden kann, muß ein einzigartiges Phänomen postuliert werden. Damit wäre man aber gezwungen, Religion als "Substanz" zu behandeln. Diese Argumentationslinie ließe sich auch durch ethiktheoretische Überlegungen zum Problem der "anamnetischen Solidarität", die den Opfern der Geschichte gilt, untermauern.²⁵

b. Und dieses substantielle Moment ist in den religiösen Symbolsystemen ja auch unzweifelhaft noch vorhanden. Denn so sehr die oben genannten evolutionären Trends dazu geführt haben, daß die unmittelbare sinnliche Gewißheit des Sakralen nicht mehr ohne weiteres erlangt werden kann, so verfehlt wäre es doch, daraus zu schließen, Religiosität ließe sich ohne Rekurs auf substantielle Momente zusammen mit ihren funktionalen Äquivalenten bruchlos Konzepten der Kontingenzbewältigung oder der Einfügung in ein das Individuum transzendierendes Sinngewebe subsumieren. Den Bezug auf das Sakrale haben religiöse Symbolsysteme nie aufgegeben: sie haben lediglich die Erfahrung des Sakralen durch dessen abstrakte Thematisierung ersetzt. Mit der intellektualistischen "Verdünnung" ihres Gegenstandes ist dieser jedoch nicht gänzlich verschwunden²⁶, sondern ein Nachhall der ursprünglichen Erfahrungsdichte ist durchaus verblieben. "Erfahrungen" sind keine reinen Sinnesdaten, sondern immer durch Interpretation vermittelt. Von daher muß man erwarten, daß sie durch veränderte Deutungen intern transformiert werden. Wenn ein Intellektualisierungsprozeß stattgefunden hat, dann wird man dessen Spuren in den Erfahrungen selbst ausmachen können, da intellektuelle Komponenten in sie eingewandert sind.

c. Die verbleibende Erfahrungsbasis von Religiosität ist, wie die oben erwähnten Ergebnisse der Umfrageforschung gezeigt haben, in den Augen der Gläubigen selbst gar nicht so schwach. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch auch daß "Erfahrung" hier nicht deckungsgleich ist mit dem, was Otto oder Weber im Auge hatten. Wir haben es mit einer veränderten Erfahrungsweise zu tun.

25 Vgl. H. Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. Blank/G. Hasenbüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982.

26 Dennoch ist bemerkenswert, welchen Bedeutungswandel das Wort "heilig" anscheinend durchgemacht hat. Nur eine Minderheit denkt dabei an religiöse Rituale und Symbole. "Heilig" ist den Deutschen ihre persönliche Freiheit und die Verankerung in der Familie und im sozialen Kosmos. Diese Daten stützen Schmidts Argumentationsrichtung nur bedingt. Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5), 64ff.

Man kann sich dies leicht plausibel machen, wenn man nach der Rationalität religiöser Kontingenzbewältigung fragt.²⁷ Die Ausgangslage läßt sich folgendermaßen skizzieren: die Erfahrung lehrt, daß es eine höhere Macht gibt. Weil es eine derartige Macht gibt, ist es sinnvoll, in Krisensituationen bei ihr um Hilfe nachzusuchen. Daß dann Hilfe gewährt wird, mag eine zusätzliche Bestätigung der Erfahrung sein. Diese Ausgangslage hat sich charakteristisch verkehrt: nicht die Erfahrung der Wirklichkeit des Sakralen verbürgt die Funktionserfüllung, sondern die Funktionserfüllung verbürgt die Wirklichkeit des Sakralen - ein intellektualistischer Rückschluß nicht frei von Zirkularität! Da die Welt ja doch irgendwie geordnet ist, muß es ein - wie immer beschaffenes - letztes übergreifendes Prinzip, Gott, geben. Nicht zufällig ist daher das Bild Gottes als eines Weltschöpfers die am weitesten verbreitete Gottesvorstellung.²⁸ Ähnlich liegen die Dinge bei der Sinnproblematik. Da das Leben Spaß macht, muß es auch irgendwie Sinn haben. Um zu veranschaulichen, sei eine unserer Versuchspersonen zitiert. Sie antwortete auf die Frage, ob sie glaube, daß das Leben einen Sinn habe, wie folgt:

"Ja sicher, sonst wären wir ja nicht da, ach ganz sicher hat das einen Sinn - ich mein', für jeden einen anderen Sinn. Vielleicht auch für alle einen Sinn, wenn man's ganz stark abstrahiert. Aber irgendeinen Sinn muß es ja haben! Ich mein' - ich hab' darüber noch nicht so überlegt, aber ich bin sicher - ich mein', die Leute leben ja und leben lange und leben gut und sind am Schluß des Lebens doch meist recht zufrieden und also muß es einen Sinn geben."²⁹

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die von Boos-Nünning angeführten Befunde über die Erfahrungsbasis von Religiosität, so erkennen wir unschwer diesen (durchaus erfahrbaren) Rückschluß von der Funktionserfüllung auf die Wirklichkeit Gottes wieder: "Am stärksten", hieß es bei ihr, werden Religiosität und Glaube als Vertrauen und als Hilfe bei Verzweiflung erfahren, etwas weniger werden sie als einziger Sinn des Lebens und als Mittel der Erfahrung der "Nähe Gottes" angesehen.

Offensichtlich läßt sich also in der umgangssprachlichen Erfahrung des Sakralen die Spur einer rationalistischen Schlußform entdecken, die den funktionalistischen Theorien sehr nahe kommt und die natürlich auch als Evidenz für die

²⁷ Daß Religion hier einen funktionalen Schwerpunkt hat, soll natürlich überhaupt nicht bestritten werden.

²⁸ Vgl. Schmidtchen (s. Anm. 5), 68.

²⁹ Ob man nicht zu hoch greift, wenn man derartige Rückschlüsse mit einem Terminus wie "der reflexive Mechanismus des Glaubens an den Glauben" (Luhmann, - s. Anm. 14 -, 307) belegt? Es waren in unserer Untersuchung die jüngsten Probanden, die häufiger derartige Antworten gaben und die zitierte Probandin weist unzweideutig darauf hin, daß sie sich mit dem Problem noch nicht richtig beschäftigt hat. Ein "Entscheidungsbaum" würde zu einer gänzlich anderen als der von Luhmann vorgelegten Interpretation führen.

Gültigkeit dieses Ansatzes benutzt wird. Die umgangssprachliche Religiosität ist selbst funktionalistisch geprägt. Dennoch bleibt eine charakteristische Differenz zwischen den wissenschaftlichen und den "naiven" Religionstheorien bestehen. Das umgangssprachliche Denken bewegt sich in einer Triade von Funktion der Religion für den Gläubigen (Geborgenheit, Halt, Sinn), faktischer Funktionserfüllung, die Glauben sichert, und außeralltäglicher Realität (Gott), die letztlich dafür einsteht, daß die Funktionserfüllung sich nicht auf Selbstbetrug reduziert. Die wissenschaftlichen funktionalistischen Theorien reduzieren diese Triade auf das Paar von Funktion und Funktionserfüllung durch "Glauben" und gehen damit wie selbstverständlich davon aus, daß religiöser Erfahrung eigentlich kein Gegenstand entspricht.

Die Erfahrung der Nähe Gottes entspricht diesem Gegenstand, ohne funktionale Rückschlüsse zu implizieren. Es ist sicherlich sinnvoll, kurz darauf einzugehen, was sich dahinter verbirgt. Ich denke, daß wir es im wesentlichen mit dem kirchlichen Ritualismus zu tun haben. Die empirischen Untersuchungsergebnisse weisen nämlich darauf hin, daß "religiöse Erfahrung" sehr stark von der Teilnahme an den kirchlichen Riten abhängt. So beträgt der Interkorrelationskoeffizient zwischen der rituellen und der Erfahrungsdimension bei Boos-Nünning .79³⁰; in den von Schmidtchen berichteten Umfrageergebnissen fällt der Prozentsatz derjenigen, die der Aussage "Gott kann man schon in diesem Leben erfahren" zustimmen, beim Vergleich der kirchennahen "mit den kirchenfernen Protestanten von 72 % auf 24 %, beim Vergleich der entsprechenden Katholikengruppen von 80 % auf 34 %." Die Ergebnisse der oben zitierten Studie von Gorlow und Schroeder weisen in die gleiche Richtung: drei der von ihnen extrahierten Faktoren laden hoch auf "Gottese Erfahrung" und zugleich auf "Teilnahme an den Riten". Man wird bei der Interpretation dieser Zusammenhänge wohl davon ausgehen dürfen, daß der sinnlich erfahrbare Vollzug der kirchlichen Riten verbunden mit dem Kollektiverlebnis der gemeinsamen Gottesverehrung den Gläubigen in eine "heilige Gestimmtheit" versetzt, die als "Erfahrung" des Außeralltäglichen interpretiert werden kann. Auch die Auswirkungen des kirchlichen Amtsscharisma, das eben trotz seiner Verstetigung noch Charisma ist, mögen in diese Richtung wirken.

Wie immer zustande gekommen, hier gibt es also unmittelbare "Erfahrung" von Transzendenz! Man muß jedoch im Auge behalten, daß gerade der kirchliche Ritualismus und Fundamentalismus in der Defensive ist und von den eher symbolistisch denkenden religiösen Meinungsführern nicht "beim Wort genommen

30 Vgl. Boos-Nünning (s. Anm. 3), 130. Hinzuzufügen ist, daß dieser Zusammenhang Teil eines Gesamtkomplexes "allgemeiner Religiosität" ist, der eben stark von kirchlichem Ritualismus geprägt ist.

wird". Man muß jedoch vor allem im Auge behalten, daß eine derartige "heilige Gestimmtheit" oder "kollektive Ergriffenheit" von den genuinen religiösen Entgrenzungs- und Bindungserfahrungen weit entfernt ist: Ottos "Momente des Numinosen" (Kreaturgefühl, Tremendum und Ira Dei, Majestas, Mysterium, Fascinans) übersteigen das, was dem selbstdisziplinierten heutigen Durchschnittsgläubigen zugänglich ist.³¹ Und wenn es nur darum ginge, hätte Weber den Begriff der "religiösen Virtuosität" nicht prägen müssen. Daher wird man sich fragen dürfen, ob die Brücken, die Ritualismus und funktionalistische Rückschlüsse zur Transzendenz schlagen, nicht zu schmal sind, um auf Dauer tragen zu können.

5. Die Bedeutung der christlichen Ethik

Die genannten Erfahrungselemente allein würden sicherlich nicht tragen, wenn Religion nicht einen Komplex in sich enthalten würde, der selbst noch in seinen profaniserten Ausläufern auf das Moment der Außeralltäglichkeit verweist. Die christliche Religion hat das Moment der "Ira Dei" sicherlich am konsequentesten ethisiert und ethische Bewährung an den Postulaten der Bergpredigt gilt allgemein als Inbegriff von Christlichkeit.

Zweifellos dürfen wir nicht davon ausgehen, daß die Ethik der Bergpredigt für den Normalbürger zu einem wirklich fundierenden Prinzip der eigenen Identität und Lebensführung wird. Der "Sinn des Lebens" wird überwiegend in Beruf und Familie, Freunden oder hedonistischen Befriedigungen gesucht. Allzu enge Verkopplung zwischen dem Religionsbegriff und dem Identitätsbegriff treffen daher die Realität nicht oder erfassen nur noch das Bewußtsein religiöser Eliten.³² Religion gewinnt innerhalb des Lebenszyklus erst ab etwa dem 60. Lebensjahr eine gewisse Prävalenz.³³ Derartige Fakten allein führen jedoch auch zu einer Unterschätzung der Bedeutung der Religion, da sie der christlichen Ethik nicht gerecht werden. Zunächst einmal die elementarsten Fakten zu diesem Komplex: Religiosität und Alltagsethik kommen in dem Bereich der "Caritas" (items wie "anderen Menschen helfen", "liebervoll zu anderen Menschen sein", "Spenden für wohltä-

31 Dies mag in den Kirchen der Schwarzen noch anders sein.

32 Es gibt unterschiedliche Identitätsformationen, in denen Religiosität eine je unterschiedliche Gestalt und Bedeutung gewinnt. Auch wenn man unterstellt, daß "Glaube ein Akt der ganzen Person ist, der ... nicht auf eine bestimmte Funktion (etwa Gefühl, Wille oder Intellekt) reduziert werden darf" (M. Klessmann, Identität und Glaube, München/Mainz 1980, 14), muß man mit Verschiebungen in der relativen Gewichtigkeit der Funktionen rechnen. (Zu diesem ganzen Komplex vgl. Klessmann aus feldtheoretischer Sicht.)

33 Vgl. T. Bargel, Überlegungen und Materialien zu Wertdisparitäten und Wert-Wandel in der BRD, in: H. Klages/P. Kmiecik (Hg.), Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt/New York 1979, 147ff. Diese Ergebnisse sprechen dafür, daß profane "Kontingenzbewältigungsmechanismen" tatsächlich Religion zurückgedrängt und auf die Funktionen zurückgeschnitten haben, die sich nicht durch funktionale Äquivalente zur Religion erfüllen lassen.

tige Zwecke") fast vollständig zur Deckung, so daß Schmidtchen zu dem Schluß kommt, daß "hier ... der Alltagsethik noch ein evidenter religiöser Charakter zugeschrieben (wird)."³⁴

Nun hat Hart³⁵ nachgewiesen, daß die moralischen Regeln sich u.a. dadurch von anderen Regeln unterscheiden, daß wir sie für besonders wichtig halten. Wenn im Zentrum der christlichen Lehre nun aber eine bestimmte Konzeption von Ethik steht, wie kann Religion dann als relativ unwichtig empfunden werden? Dies ist die erste Ungereimtheit, die aufgelöst werden muß. Eine zweite ergibt sich aus dem Umstand, daß moralische und religiöse Vorstellungen nicht zwangsläufig aufeinander verwiesen sind. Ethik läßt sich außerreligiös fundieren und wird heute faktisch überwiegend ohne Rekurs auf religiöse Vorstellungen begründet. Dies ist auch weitgehend bis auf die Ebene des umgangssprachlichen Bewußtseins durchgedrungen: 54 % der Bevölkerung sind der Auffassung, daß man in moralischen Fragen die Kirche nicht brauche und nach eigenen Anschauungen handeln könne.³⁶

Wenn dies so ist, so scheint mit dem Eintritt in das Reich der Moral die Sphäre der Religion verlassen zu sein, und wir würden nur einen weiteren Beleg für den schwindenden Einfluß von Religiosität beibringen. Wiederum wären wir auf die funktionalistische Definition von Religion verwiesen, die eines substantiellen Momentes wie der Außeralltäglichkeit entraten zu können scheint, ohne den Tatsachen Gewalt antun zu müssen. Dieser Schluß wäre jedoch voreilig.

Die relative Bedeutungslosigkeit von Religion ergibt sich - um zunächst zu der ersten Schwierigkeit zu kommen - zum Teil als Artefakt der Verengung des umgangssprachlichen Religionsbegriffs auf kirchlich organisierten Ritualismus. Dies sagt etwas über das Erscheinungsbild der Kirchen, denen es offensichtlich nicht gelingt, sich als Verkörperungen des Geistes der Bergpredigt darzustellen. Der Ritenvollzug gilt als "Beiwerk" und die verbeamtete Nächstenliebe ist professionelle Berufstätigkeit wie jede andere und entbehrt damit der Außeralltäglichkeit, derer sie bedürfte, um überzeugend zu wirken.³⁷ Über die Be-

34 Schmidtchen (s. Anm. 5), 62.

35 H. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt 1973, Kap. VIII.

36 Schmidtchen (s. Anm. 5), 83.

37 Wenn die Bergpredigt allgemein als die zentrale Botschaft des Christentums begriffen wird, kann "Diakonie" keine sekundäre Funktion des Religionsystems sein. Nicht dogmatische Überkomplexität und Absorption durch die Sekundärfunktion der Diakonie machen die Stellung der Kirche problematisch, sondern der Umstand, daß sie qua Organisation nichts von ihrer Lehre verkörpert. Dies und fundamentalistische Elemente werden von Jugendlichen in den Interviews immer wieder als Kritikpunkte herausgegriffen. Vgl. dagegen Luhmann (s. Anm. 17), 225ff., Kap. 4: Säkularisierung.

deutung von Religiosität für die individuelle Lebensführung ist damit wenig gesagt. Tatsächlich gibt es in Deutschland nur 4 % überzeugte Atheisten, die Bergpredigt gilt als Inbegriff von Christlichkeit und eine Ethik aktiver Nächstenliebe wurde beispielsweise von den von uns befragten Jugendlichen als zweitwichtigstes Lebensziel (nach "Sich-Selbst-Verstehen-Lernen") mit deutlichem Abstand vor konkurrierenden Werten (Beruf, Familie, Hedonismus etc.) ausgezeichnet. Wenn demgegenüber nur eine Minorität von Jugendlichen noch dafür sorgen wollte, daß "religiöse Vorstellungen nicht gänzlich in Vergessenheit geraten", dann besagt das lediglich, daß das Wort "religiös" derart stark mit organisierter Religion assoziiert wird, daß es persönliche Religiosität einfach nicht mehr erfäßt. Hinzukommt, daß im Verlauf des Lebenszyklus auch andere Probleme gelöst werden müssen, die, wenn die Zeit ihrer Konjunktur gekommen ist, natürlich das Bewußtsein beherrschen. Die Berufswahl steht an und ein Beruf strukturiert die Lebensführung, stiftet insoweit Sinn. Dieser Sinn kann und wird oft noch in einen weiteren Horizont eingebettet (fast immer bei den sozialen Berufen), ohne daß dieser explizit thematisiert würde. Davon, daß religiös-moralische Vorstellungen wenig Überzeugungskraft ausstrahlen, kann also nicht die Rede sein.

Die Koppelung religiös - moralisch bringt uns nun aber zur zweiten Schwierigkeit. Die Bergpredigt enthält eine ethische Botschaft und diese läßt sich offensichtlich ohne Rekurs auf Außeralltäglichkeit begründen. Begründen ja, aber - und dies ist entscheidend - was da zu begründen ist, enthält selbst ein Moment von Außeralltäglichkeit, so daß sich hier ein substantiell religiöses Moment³⁸ in den scheinbar total profanisierten "funktionalen Äquivalenten" zu Religion erhält. Um dieses Moment hervortreten zu lassen, muß man sich zunächst einmal vergegenwärtigen, daß der Bereich des Moralischen keineswegs homogen ist. In einem sehr gut durchargumentierten Buch unterscheidet Gert zwischen den moralischen Regeln und moralischen Idealen. Er definiert wie folgt³⁹: "Genauso wie die moralischen Regeln in der einen Regel 'Verursache kein Übel' oder 'Tue nicht, was dazu führt oder führen könnte, daß jemand ein Übel erleidet' zusammengefaßt werden könnten, lassen sich die moralischen Ideale in 'Verhindere Übel' oder 'Handele so, daß das Ausmaß des von jedermann erlittenen Leids vermindert (wird) oder vermindert werden könnte' zusammenfassen."

38 Man müßte hier begrifflich unterscheiden zwischen der Form der Außeralltäglichkeit und dem sakralen Inhalt. Bislang konnte auf diese Differenzierung verzichtet und "sakral" und "außeralltäglich" synonym verwendet werden.

39 Vgl. B. Gert, Die moralischen Regeln, Frankfurt 1983, 179.

Dann fährt er fort: "Ein rationaler Mensch würde öffentlich befürworten, daß jeder Mensch diesen Idealen folgt, aber nicht, daß er sie jederzeit erfüllen soll. Der rationale Mensch fordert, daß jedermann sich bemüht, den Moralregeln stets zu gehorchen. Dagegen regt er jedoch nur an, den moralischen Idealen zu folgen."

Offensichtlich gibt es also einen Unterschied in der Verbindlichkeit moralischer Regeln und moralischer Ideale: Die Verletzung der Regel "Du sollst nicht töten" belegen wir mit Sanktionen, die Verletzung des Ideals "Verhindere, daß getötet wird" in der Regel nicht. Was für den Unterschied zwischen moralischen Regeln und moralischen Idealen gilt, gilt auch für den Unterschied zwischen moralischen Regeln und utilitaristischen Idealen, die auf die "Förderung des Guten abzielen". Es gilt erst recht für ausgesprochene Virtuosenideale wie die Nächsten- und Feindesliebe. Die moralischen und die utilitaristischen Ideale sind die "einzigen Ideale ..., nach denen zu handeln alle rationalen Menschen öffentlich befürworten würden. Alle großen Religionen fordern ihre Anhänger dazu auf, den moralischen und utilitaristischen Idealen zu folgen. Aber es gibt noch andere Ideale, die von einigen rationalen Menschen öffentlich befürwortet werden. Verschiedene Religionen haben Ideale aufgestellt, die öffentlich befürwortet werden könnten ... (Hervorhebung durch R.D.) Das höchste Ideal war zweifellos das Ideal der Nächsten- und Feindesliebe, was weit über das hinausgeht, was von den moralischen Idealen angeregt wird."⁴⁰

Entscheidend ist nun, daß mit diesen Unterschieden in der Verbindlichkeit auch unterschiedliche subjektive Gegebenheitsweisen verbunden sind. Um noch einmal Gert zu zitieren: "Wir wollen eine weitere Unterscheidung treffen zwischen dem Handeln nach einer Regel und dem Befolgen dieser Regel. Regelmäßiges Handeln ... verlangt nicht, daß man sich der Regel, gemäß der man handelt, bewußt ist. Dagegen setzt das Befolgen einer Regel voraus, daß der Handelnde sich bewußt an dieser Regel orientiert. ... Die meiste Zeit handeln wir den moralischen Regeln gemäß, ohne überhaupt an sie zu denken ... Wenn ... (die) moralischen und utilitaristischen Ideale unser Verhalten anleiten, dann gewöhnlich so, daß man besser sagt, wir befolgen sie."⁴¹

Der Unterschied in der Gegebenheitsweise entspricht, grob gesprochen, dem von Routinehandeln und bewußter Anstrengung, die nicht immer gelingt und der insofern etwas Außeralltägliches anhaftet. Dieses Moment der Außeralltäglichkeit ist natürlich umso stärker, je höher die moralischen Anforderungen geschraubt werden, am stärksten also beim Ideal der Nächsten- und Feindesliebe.

40 Ebd. 185.

41 Ebd. 113.

So finden wir im Bereich des rein rationalen, ohne Bezug auf Transzendenz rekonstruierbaren moralischen Bewußtsein ein Moment wieder, das die Religionen auf ganz andere Weise zunächst in den Erfahrungen des Numinosen fanden: Ein Moment von Außeralltäglichkeit, das die Form des Sakralen bewahrt.

Wenn eine profanisierete Moral also als funktionales Äquivalent von Religion dienen kann, dann nicht deshalb, weil Moral bloß eine "Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge"⁴² ermöglicht, sondern weil sie diese Funktion erfüllt und dabei ein Element von religiöser Substanz, nämlich die Außeralltäglichkeit, erhält, die vom rein funktionalen Ansatz unterschlagen wird. Andernfalls wäre schwer zu erklären, warum den moralischen Regeln (zum Teil in den 10 Geboten enthalten) nicht die gleiche Rolle zukommen sollte. Und sie kommt ihnen nicht mehr zu! Nicht-Stehlen, Nicht-Töten sind zu selbstverständlich, um dem Handeln eine besondere Dignität verleihen zu können. Wo die 10 Gebote für das religiöse Bewußtsein wichtig sind, da finden wir immer auch eine große Bedeutung des kirchlichen Ritualismus, da dieser allein den Kontakt zur Außeralltäglichkeit bewahren kann.

Somit ist keineswegs zufällig, daß überhaupt moralische Vorstellungen und welche Elemente der Moral für die Religionsgeschichte von ganz entscheidender Wichtigkeit gewesen sind. In der Erfüllung der moralischen, utilitaristischen und anspruchsvolleren Ideale manifestiert sich Außeralltäglichkeit. Dabei ist diese Form der Überhöhung des menschlichen Daseins am fremden und - vielleicht nur selten - am eigenen Leben erfahrbar. Hier müssen keine - vielleicht nur Meditationskünstlern zugänglichen - Entgrenzungs- und Bindungserlebnisse hergestellt werden, sondern ein bißchen Mitgefühl kann schon über den Alltag erheben. Diese Form von Religiosität kombiniert also in geradezu optimaler Weise Reproduzierbarkeit und Außeralltäglichkeit. Daß Jugendliche sich dabei nicht mit einem "bißchen Mitgefühl!" zufrieden geben und religiöse Erneuerungsbewegungen daher auffällig oft von Jugendlichen getragen werden, erstaunt nicht. Ihr kognitiver und moralischer Entwicklungsstand, von den facts of life noch nicht zu Kompromißbildungen genötigt, beinhaltet auch einen gewissen moralischen Rigorismus, angesichts dessen die realen Verhältnisse kaum bestehen können (ohne den sie auf Dauer allerdings auch zu "opportu-

42 T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 3-15, hier 5.

nistisch", "pragmatisch", "gewöhnlich" würden).

Religion kann also im Bereich des Ethischen an einen gut verankerten, in moralischer Urteilskompetenz angelegten Fundus von erfahrbarer Außeralltäglichkeit anknüpfen. Wenn dessen Basis "rational", nicht von kirchlicher Lehre oder "Offenbarung" abhängig ist, hat dann nicht der funktionalistische Ansatz in letzter Instanz doch obsiegt? Dieser Schluß ist nicht zwingend. Denn wenn auch der Gehalt dieser öffentlich befürworteten oder "befürwortbaren" ethischen Ideale rational rekonstruiert werden kann, so läßt sich doch nicht mehr rational begründen, daß sie in dieser Welt auch wirklich eine Chance haben. Ihre Realität kann also als Indiz dafür gelten, daß sich hier etwas "ganz Anderes", eine Wirklichkeit höherer Dignität manifestiert. Auch hier liegt ein intellektualistischer Rückschluß vor, der jedoch auf erfahrbarer Außeralltäglichkeit aufbaut. Intuitiv ist den Menschen deutlich, daß es sehr schwer ist, dem Ideal der christlichen Nächstenliebe nachzukommen. Daher ist es unwahrscheinlich, daß es sich in dieser Welt durchsetzt. Wenn es sich durchsetzt, hat das etwas zu bedeuten. So kann und wird das der Ethik inhärierende formal-religiöse Moment der Außeralltäglichkeit als Indikator eines substantiell-religiösen Prinzips der Transzendenz dienen. Wenn dies ein wesentlicher Bestandteil von heutiger Religiosität ist, dann unterschlägt der funktionalistische Ansatz eine trotz Säkularisierung offensichtlich noch sehr lebensfähige Komponente des religiösen Bewußtseins: die erfahrbare Außeralltäglichkeit, die für Religion immer konstitutiv war und trotz aller Rationalisierungen immer präsent gehalten worden ist. Sie ist für Religion konstitutiv und an ihr erweisen sich die Grenzen aller rein funktionalen Definitionen von Religion. Der Forscher mag subjektiv die Rationalität und Gegenständlichkeit der Erfahrung des Außeralltäglichen bezweifeln; nimmt er diese Zweifel jedoch in seine Religionsdefinition auf, dann beschreibt er den Prozeß der gesellschaftlichen Entzauberung nicht nur, sondern bringt ihn als ein integraler Bestandteil dieses Prozesses zum Ausdruck und treibt ihn selbst voran. Dazu zwingen uns die empirischen Evidenzen keineswegs. Ob man unterstellen sollte, daß religiösen Erfahrungen kein Gegenstand sui generis entspricht, sollte wissenschaftlich vielleicht wenigstens offengehalten werden. Die funktionale Definition von Religion hält diese Frage, wie implizit auch immer, nicht offen.

Dr. Rainer Döbert
 Freie Universität Berlin
 Institut für Soziologie (WE 2)
 Rheinbabenallee 14
 1000 Berlin 33