

ANFANG UND AUSBAU DER RELIGIONSZOLOGIE (ERNST TROELTSCH — MAX WEBER)

VON
Prof. Dr. DEMOSTHENES SAVRAMIS

I

Obwohl die Religionssoziologie zu den jüngsten Wissenschaften unseres Jahrhunderts zählt, ist die Problematik der Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft viel älter als die Religionssoziologie. So spricht man mit Recht von den Ahnen, ja, *Urahn* dieser Disziplin. Denn abgesehen davon, dass die Fragen nach dem Leben, der Liebe, dem Schmerz, dem Tod usw. zu den *Urproblemen* gehören, die den menschlichen Geist stets beschäftigten, machte sich der Mensch schon sehr früh nicht nur Gedanken über das eigene Leben, sondern auch über das *Zusammenleben*. Es lässt sich deshalb mit Sicherheit sagen, dass zwar das Wort *Soziologie* von *Auguste Comte* (1798-1857) stammt, die Beschäftigung mit sozialen und soziologischen Problemen aber so alt ist wie das menschliche Denken.

Zum wesentlichen Bestandteil menschlichen Denkens gehört ebenfalls die Reflexion über das, was man als *religiöse Welt* bezeichnen kann. Denn um das *Heilige* bildete sich stets ein Bereich, der durch seine Gesetze den Menschen zu einer positiven oder negativen Einstellung zwang. Dieser Bereich und seine Gesetze waren niemals identisch mit der aus gemeinsam lebenden Menschen bestehenden *sozialen Welt*. Auch in Fällen, wo eine Identität von natürlicher und religiöser Gruppierung nachzuweisen ist, wird die Problematik der Beziehungen zwischen der religiösen und der sozialen Welt nicht aufgehoben, was uns zu sagen berechtigt, dass die Grundproblematik der Religionssoziologie - d.h. der Wechselbeziehungen zwischen Religion und sozialer Wirklichkeit - uralt ist.

Der Beginn einer ausgesprochenen religionssoziologischen Forschung ist jedoch mit den Namen *Ernst Troeltsch* und *Max Weber* eng verbunden. Frühere Gelehrte, die man als *Urahn* (z.B. *Platon*) oder *Ahn* (z.B. *Émile Durkheim*) bzw. Vorläufer der Religionssoziologie

bezeichnen kann, waren mehr oder weniger Vertreter anderer Disziplinen oder der Soziologie, die einem methodischen Monismus anhängen und die eine *monokausale Abhängigkeit* der Religion von der Gesellschaft vertraten. Erst mit *Ernst Troeltsch* und *Max Weber* setzt eine Epoche neuartiger soziologischer Betrachtung des Phänomens Religion ein, die die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft berücksichtigt.

Hinzu kommt, dass beide fest davon überzeugt waren, dass die wissenschaftliche Spezialarbeit jenen Problemstand erreicht hätte, der von Einzeldisziplinen nicht mehr sinnvoll gelöst werden konnte. Diese Einsicht, die die Notwendigkeit der Zusammenschau und des Methodenpluralismus hervorhebt, muss mit der Tatsache gekoppelt betrachtet werden, dass *Troeltsch* und *Weber* den *Marxismus* auf den Kopf stellten, indem sie durch ihre Arbeiten über die Entstehung des Kapitalismus bewiesen, dass man den Primat der Religion vor der Ökonomie ebenso postulieren kann wie das umgekehrte Verhältnis; beides würde ausreichen, um zu erkennen, dass man diesen Gelehrten die Anfänge einer richtigen Religionssoziologie zu verdanken hat, die den Status einer selbständigen Wissenschaft verdient.

II

Ernst Troeltsch (1845-1923) erfüllte viele Voraussetzungen, die ein Religionssoziologe nachweisen sollte, die sich aber sehr selten in einer Person vereinigen lassen. So besaß er ein umfangreiches, universales Wissen, vor allem auf dem Gebiet der Theologie und der Religionswissenschaft; sein Denken war durchaus undogmatisch, er war ergriffen von der historischen Betrachtungsweise, er erkannte die Selbständigkeit der Religion an, und er gewann - verglichen mit anderen Kirchenhistorikern - jene «neue Einstellung», von der er spricht, wenn er über den Begriff und die Methode der Soziologie u.a. folgendes schreibt: «Wer sich mit soziologischen Studien und mit der Literatur über Soziologie beschäftigt hat, gewinnt dadurch unzweifelhaft eine neue Einstellung zu allen historischen Dingen und auch zu den im geschichtlichen Leben erwachsenen objektiven Kulturwerten. Alles rückt in ein etwas anderes Licht sowohl des kausalen Verständnisses als auch der Auffassung der Normen und Werte».

Konkret hat *Troeltsch* versucht, die Frage zu beantworten, wie sich die Selbständigkeit und Unbedingtheit des christlichen Glaubens zu der religionsgeschichtlichen Bedingtheit verhält und wie man zu einer

neuen Wertordnung gelangen kann. So entstand seine monumentale Darstellung des Verhältnisses von Religion und Geschichte, die zum Standardwerk der Religionssoziologie wurde und die aus ihm neben dem Religionssoziologen u.a. einen hervorragenden Historiker und einen Philosophen des Historismus machte. Das praktische Ergebnis seiner Untersuchung lag darin, dass die Weltgeschichte kein sinnloses Chaos sei. Dementsprechend lohnt sich das Wagnis einer «Kultursynthese», die durch Zusammenfassung des Vergangenen, durch Deutung des Gegenwärtigen und durch Normierung der Zukunft erreicht werden kann.

Seine eigene «Kultursynthese» bezeichnet er als «Europäismus». Sie wird von dem Gedanken getragen, dass für den europäischen Kulturraum das Christentum — d.h. aber für *Troeltsch* eine entwicklungsfähige christliche Idee — der einzige Boden ist, auf dem es zu einer neuen Kultursynthese kommen kann. Als metaphysische Voraussetzung des Troeltschen Gedankenganges ist die Überzeugung zu erkennen, dass das Einzel- und Kollektivindividuum an der universalen göttlichen Weltvernunft partizipiert. Der Respekt, den Troeltsch den Fakten d.h. der Realität zollt, bewahrte ihn im übrigen davor, der Illusion Zugeständnisse zu machen, dass es eine absolute und für allemal gleichartige und gültige christliche Ethik geben kann.

III

Das aktuelle Interesse an der Synthese von Christentum und Gegenwart, die Begegnung mit *Max Weber*, der *Troeltsch* auf die Bedeutung des soziologischen Moments in der Geschichte aufmerksam machte, und die Geschichtsauffassung des historischen Materialismus veranlassten *Troeltsch*, die Geschichte nicht nur als Geschichte des Geistes und der Ideen zu betrachten. Er erkannte, dass zwar *Marx* recht hatte mit seiner Theorie von der Beeinflussung der geistigen Mächte durch gesellschaftliche Zustände, andererseits wurde ihm auch deutlich, dass die geistigen Mächte auf die gesellschaftlichen Zustände erheblich einwirken. Folglich begann er die Bedeutung der *ökonomischen, institutionellen* usw. Realitäten für die Geschichte des Christentums und der Kirche herauszuarbeiten, so dass — zwischen 1908 und 1912 — sein fast tausend Seiten umfassendes Werk «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» entstand, dessen Thema das Verhältnis der in sichtbarer Gestalt organisierten christlichen Idee zur Welt bzw. zur Familie, Wirtschaft, Gesellschaft und Staat in seinem geschichtlichen Wandel ist.

Kurz zusammengefasst sehen die Ergebnisse der Troeltschen religionssoziologischen Fragestellung in den «Soziallehren» so aus: Das *Evangelium Jesu* und das *Urchristentum* haben wenig zur Gestaltung der religiösen Gemeinschaft selbst beigetragen. Das Evangelium war *freie personalistische Religiosität*, deren Hauptcharakteristikum der Drang nach innerstem Verstehen und Verbinden der Seelen war und die deshalb kein Interesse für kultische Organisation oder Schaffung einer Religionsgemeinschaft zeigen konnte. Die Notwendigkeit zu einer *Religionsgemeinschaft* entstand durch den Glauben an den *auferstandenen* Jesus und durch seine Erhöhung zum *Kultmittelpunkt* einer neuen Gemeinde. Dabei erleben wir von Anfang an die Entstehung der drei *Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung* der christlichen Idee: Die *Kirche, die Sekte und die Mystik*, die alle drei in ihrer Wirksamkeit stets auch soziologisch bedingt sind. Im Neuen Testament liegen sie in einem, in der Kirchengeschichte treten sie jedoch auseinander.

Die gesamte christliche Vorstellungswelt und das *Dogma* sind von den soziologischen Grundbedingungen abhängig. Die Verschiedenheit des christlichen Wahrheitsbegriffs tritt in den drei Typen — Kirche, Sekte, Mystik — auf, was u. a. das widerspruchsvolle Verhältnis des Christentums zur *Staatsgewalt* und zur *Toleranz* klärt. Was das christliche *Ethos* betrifft, so kommt *Troeltsch* zu dem Ergebnis, dass das *Ethos des Evangeliums* die *Selbstheiligung* für Gott und die *Bruderverliebe* ist. Es handelt sich jedoch um ein Ideal, das in der irdischen Welt auf die Dauer ohne Kompromiss nicht durchführbar ist.

Zu den eben kurz geschilderten Ergebnissen der Troeltschen religionssoziologischen Fragestellungen kommen noch zwei hinzu: *Erstens*, dass alle Versuche, das Christentum als blosses, wechselndes Spiegelbild der Wirtschafts- und Sozialgeschichte zu erklären, «eine Modetorheit oder ein unter der Firma der neuesten Wissenschaftlichkeit versteckter Angriff auf seine religiöse Geltung ist», und *zweitens*, dass für *Troeltsch* »das alles zusammenfassende Ergebnis« lautet: «das Reich Gottes ist inwendig in uns». «Aber wir sollen unser Licht» — so enden die «Soziallehren» — «in vertrauender und rastloser Arbeit leuchten lassen vor den Leuten, dass sie unsere Werke sehen und unseren himmlischen Vater preisen. Die letzten Ziele aber alles Menschentums sind verborgen in Seinen Händen».

Diese Worte, die die Ausführungen von *Troeltsch* über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen abschliessen, zeigen, auf welche Weise er Skepsis und Relativismus überwinden zu können

glaubte. Er war fest davon überzeugt, dass das unmittelbare Verhältnis zu Gott, dessen Glaubenswirklichkeit sich jenseits von Gesellschaft und Geschichte entfaltet, ein *undogmatisches praktisches* Verhältnis sein muss, das in der aktiven Betätigung des Einzelnen wirkt. Diese Überzeugung von *Troeltsch* stimmt durchaus mit seiner Auffassung überein, dass Religion a) ein *subjektives* Gottesverhältnis und b) ein *objektives* geschichtliches Wertgebiet ist.

IV

Wenn *Ernst Troeltsch* von dem grossen Einfluss berichtet, den *Max Weber* auf ihn ausübte, so bestätigt er uns einen Tatbestand, der in allen Fachkreisen anerkannt ist; zwar hat die Religionssoziologie ihre Entstehung als selbständige Wissenschaft *Troeltsch und Weber* zu verdanken, die Bezeichnung eines *Vaters und Begründers* dieser Disziplin aber nur *Max Weber* beanspruchen darf (1844-1920). Denn in dem Moment, da *Troeltsch* von der religionssoziologischen Problematik unter dem Einfluss der «übermächtigen» Persönlichkeit *Webers* ergriffen wurde, waren für diesen die religionssoziologischen Fragestellungen und die Beschäftigung mit ihnen schon «längst Selbstverständlichkeiten». Die vielseitigen Kenntnisse *Webers*, der auf mehreren Gebieten des Wissens als Jurist, Nationalökonom und Soziologe hervortrat, sowie die Grösse seiner Persönlichkeit waren Eigenschaften, die es ihm erlaubten, die Religionssoziologie zu einer *speziellen Fachdisziplin* zu entwickeln, sie in die *Sozialwissenschaften* einzuordnen und ihr dort einen würdigen Platz zu sichern.

Max Weber unterscheidet sich von *Ernst Troeltsch* grundsätzlich dadurch, dass er keine religiöse oder christliche Lehre darstellen will. In seinen Abhandlungen, z. B. über den «Geist des Kapitalismus», versucht er *nur* die Beeinflussung des ökonomischen Alltags durch religiöse Bewusstseinsinhalte zu erhellen, ohne nach ihrer Richtigkeit oder ihrem Wesen zu fragen. Auch in seiner Aufsatzreihe «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen» versteht er unter Wirtschaftsethik nicht ethische oder theologische Theorien, sondern die der Religion entstammenden *praktischen* Antriebe zum Handeln. So darf nicht überraschen, dass er keine spekulativen Betrachtungen anstellt und dass er jede persönliche Stellungnahme zum Wesen der Religion vermeidet.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass *Weber* das Verständnis für das religiöse Erlebnis fehlt oder dass er sogar Atheist gewesen ist. Er schreibt

zwar, dass er religiös «absolut unmusikalisch» ist und dass er weder das Bedürfnis noch die Fähigkeit habe, »irgendwelche seelischen Bauwerke religiösen Charakters» in sich zu errichten. Zugleich aber sagt er: «Ich bin nach genauer Prüfung weder *antireligiös noch irreligiös*». Deshalb ist die Tatsache, dass seine Betrachtung der Religion anthropozentrisch statt theozentrisch angelegt ist, nicht auf seine vermeintliche Irreligiosität zurückzuführen. Weil er nicht die *Lehre* — wie wir schon sagten — sondern die *Wirkung* der Religion erforschte, musste er alles «auf den Menschen in der sich wandelnden Gesellschaft» beziehen. Im übrigen sehe ich eine weitere Erklärung, warum *Weber* leichte und unfertige Antworten über das Wesen der Religion nicht geben wollte, in seiner leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit. Eine Liebe, die sich in den Worten «das Wahre ist die Wahrheit» manifestierte, die aus der letzten Nacht seines Lebens berichtet werden.

V

Natürlich ist es in diesem Rahmen nicht möglich, die gesamte Religionssoziologie *Webers* darzustellen. Ich hoffe aber, dass meine knappen Ausführungen der Beantwortung zweier wesentlicher Fragen dienen können: *Erstens*: was hat die Religionssoziologie *Weber* zu verdanken? und *zweitens*: was kann er uns heute noch sagen? Worin dann die Frage einzuschliessen wäre, ob *Weber* noch zu aktualisieren ist. Die erste Frage lässt sich zwar einfach mit der Feststellung beantworten, dass die Religionssoziologie *Weber* ihre Existenz verdankt. Es lohnt sich aber, zumindest noch zwei wichtige konkrete Leistungen dieses Gelehrten besonders hervorzuheben. Einmal sein Hauptbestreben, der Frage gründlich nachzugehen, wie die Sonderart der europäischen Kulturentwicklung zu begründen sei und wieweit sie mit der religiösen Entwicklung, besonders aber mit einer praktischen Wirkung der Religion zusammenhängt; und zum anderen seine *positive Kritik am historischen Materialismus*.

Während in seinem klassischen Werk «Wirtschaft und Gesellschaft» *Weber* eine Religionssoziologie anbietet, die als typenbildende geschichtliche Disziplin bezeichnet werden kann, untersucht er in seinen «Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie» konkrete geschichtliche Zusammenhänge. Hier stossen wir auf das eben erwähnte Hauptbestreben *Webers*, nämlich die Zusammenhänge zwischen Religion und der Sonderart der europäischen Kulturentwicklung zu ergründen. Ein Bestreben, das im übrigen seine entdeckende Untersuchung über

«Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus» weltberühmt machte. Diese Untersuchung gewann im Rahmen der «Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie» auch deshalb an Bedeutung, weil, was auch *Weber* immer sonst in seinen Aufsätzen über die «Wirtschaftsethik der Weltreligionen» schrieb, nur dem Ziel diene, in jedem ausereuropäischen Kulturgebiet das herauszustellen, was dort im *Gegensatz* zu unserer eigenen Kulturentwicklung stand und steht. Schliesslich dürfen wir nicht vergessen, dass die eigentliche Auseinandersetzung mit dem *historischen Materialismus* sich in den Protestantismusaufsätzen vollzog. Hier gelang es *Weber* nachzuweisen, dass die Wirtschaft nicht die von der ökonomischen Geschichtsauffassung behauptete Eigengesetzlichkeit besitzt, sondern dass umgekehrt von den ideellen Voraussetzungen her das wirtschaftliche Verhalten entscheidend mitbestimmt wird.

Obwohl *Weber* seine «Wirtschaftsethik der Weltreligionen» schrieb, um in jedem Kulturgebiet herauszustellen, was dort *im Gegensatz* zur okzidentalen Kulturentwicklung stand und steht, mindert dies den Wert seiner Soziologie der Weltreligionen keinesfalls. Denn gerade hier kommen verschiedene, materielle, geographische und wirtschaftliche Einflüsse auf die religiösen und ethischen Ideen verschiedener Kulturen deutlich zum Ausdruck, was den allgemeinen Standpunkt *Webers* rechtfertigt, dass menschliche Affären unendlich kompliziert sind. Sie bestehen aus zahlreichen Elementen, die sich ständig in Interaktion befinden, und es wäre deshalb eine Vereinfachung des Ganzen, wenn man irgendein *kausales Primat* herausstellen würde. Die Auseinandersetzung *Webers* mit dem historischen Materialismus, die sich — wie wir sahen — in den Protestantismusaufsätzen vollzog, findet gerade in seiner Soziologie der Weltreligionen ihre grossartige Rechtfertigung.

Schon anhand der «protestantischen Ethik» und ihrer weltweiten Wirkung erfährt man, was *Max Weber* an der Religion entdeckt hat, und was sie selber in der Welt vollbrachte. Um die enorme religionssoziologische Leistung *Webers* jedoch besser überblicken zu können, müssen wenigstens die Themen erwähnt werden, die er sich in dem alles umgreifenden Werk «Wirtschaft und Gesellschaft» im fünften Kapitel unter dem Titel «Typen religiöser Vergemeinschaftung» vornimmt. Die Entstehung der Religionen, der Zauberer und der Priester, der Gottesbegriff, die religiöse Ethik, das Tabu, der Prophet, die Gemeinde, das heilige Wissen, die Predigt und die Seelsorge, die Stän-

de und Klassen in ihrer Beziehung zur Religion, das Problem der Theozee, die Erlösung und die Wiedergeburt, die Erlösungswege in ihrer Beziehung zur Lebensführung und die Religion und die «Welt» schlechthin werden hier zum Gegenstand seiner Forschung.

Weber hat uns damit jene grundlegenden und sachlichen Erwägungen überliefert, die der Religionssoziologie ihr Feld abstecken und weitere Perspektiven eröffnen können. Somit bedeutet sein Werk eine *Aufforderung* zur selbständigen Weiterarbeit. Diese Aufforderung ist zugleich die wichtigste Antwort auf unsere zweite Frage; nämlich, was kann uns *Weber* heute noch sagen. Zwar ist er nicht im üblichen Sinne als Gründer einer besonderen «Schule» zu bezeichnen, dafür sind aber heute zu viele seiner Aussagen über jede Schulgrenze hinweg selbstverständlich geworden. Auf seinen Entdeckungen baut man auf. Anders ausgedrückt: *Max Weber* ist nicht überholt.

Wenn manche seiner Ansichten sich heute nicht mehr bestätigen lassen oder wenn seine Hypothesen zuweilen auch umstritten sein mögen — es bleibt seine Methode. «Wir können» — schreibt *M. Ernst Graf zu Solms* — «nicht darauf verzichten, das Bild unserer Welt zu ordnen, damit wir es trotz aller seiner Widersprüche verstehen. Weil das so ist, beschäftigen wir uns mit der Soziologie, weil *Max Weber* mit dem Willen zu illusionslosem Sehen und Ordnen vorausging und eine Methode zeigte, mit der man arbeiten kann, deshalb sind er und sein Werk auch heute für uns wichtig».

In einer Zeit, da die Religionssoziologie vor vielen lohnenden und verantwortungsvollen Aufgaben steht, bleibt die Persönlichkeit *Max Webers* das grösste Beispiel eines *Einzelnen*, der neue Wege beschritten hat. Der Einzelne, der als Mensch oft missverstanden wurde, weil er besonders und aussergewöhnlich war und das Besondere und Aussergewöhnliche verwirklichen wollte. *Max Weber* fordert uns zur weiteren Arbeit auf, nicht nur durch seine Entdeckungen und die geniale Gedankenfülle seiner Werke, sondern auch durch seine Grösse als Mensch, der uns gezeigt hat, was es bedeutet, Diener der Wahrheit und der Sachlichkeit zu sein.

Er gibt dem forschenden Menschen Mut, der den gleichen Weg der Suche nach dem Wahren und der Wahrheit eingeschlagen hat, obwohl dieser Weg weder leicht noch einfach ist. Solange es Menschen geben wird, die keine fertigen Rezepte akzeptieren wollen, um auf bequeme Weise ihre Existenz zu fristen, die im Sinne einer Verantwortungsethik den Mut haben, hinter den Ämtern und Institutionen das Wahre

zu entdecken, die echte Religiosität von Diktaten unterscheiden wollen, um entsprechend zu handeln, solange bleibt der Religionssoziologe *Max Weber* ein grosses Beispiel und seine *Methode* ein wertvolles Instrument und ein zeitgemässer und richtiger Wegweiser.

VI

Die Frage, ob *Max Weber* noch zu aktualisieren sei, ist nicht nur mit Ja zu beantworten. Denn die richtige Antwort heisst: *Weber muss* wieder an Aktualität gewinnen. Diese Notwendigkeit ergibt sich ganz besonders angesichts des heutigen Zustandes der religionssoziologischen Forschung schlechthin und der deutschen Religionssoziologie speziell. Kaum hatte *Max Weber* durch seine religionssoziologischen Studien dazu beigetragen, dass die Religionssoziologie zu Ansehen und Anerkennung im Rahmen der *Sozialwissenschaft* gelangte, als man der Methode *Webers* den Rücken kehrte, seine Religionssoziologie als *klassisch* etikettierte und an ihre Stelle eine sogenannte *neuere* Religionssoziologie setzte. So spricht man heute von *zwei* Religionssoziologien, die ich bewusst als *sogenannte* klassische und *sogenannte* neuere bezeichne.

Man muss die sogenannte neuere Religionssoziologie, als *Kirchensoziologie* bezeichnen. Denn im Falle der meisten «neueren» Religionssoziologen handelt es sich um Theologen oder Soziologen, die, um ihre konfessionellen oder ideologischen Interessen oder (und) ihren Mangel an *religionswissenschaftlicher* Bildung und Ausbildung zu überspielen, die Religion mit dem Christentum und das Christentum mit der Kirche gleichsetzen. Folglich beschäftigen sie sich nur mit dem institutionalisierten Christentum bzw. mit den Kirchen, die, obwohl sie mit dem Christentum viel zu tun haben, keinesfalls mit ihm zu identifizieren sind. Dadurch ferner, dass sich diese Theologen und Soziologen grundsätzlich der Arbeitsweise einer dem Positivismus und dem Empirismus verfallenen Soziologie bedienen, vernachlässigen sie die wichtigsten Dimensionen der Religion und der Religiosität zugunsten einer einzigen Dimension, nämlich der rituellen Dimension, die in der Erfüllung der vorgeschriebenen rituellen Aktivitäten und, noch konkreter, im Kirchenbesuch selbst besteht.

Es ist nicht mehr das akademische Interesse an den Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft, das die Impulse gibt zu den Fragestellungen und Forschungen, sondern die religiöse Problematik der Gegenwart bestimmt Thematik und Methode der Arbeiten,

die man heute als Religionssoziologie bezeichnet. Je nachdem, welchem Zweck oder welchen Interessen diese Religionssoziologie dient, liegt eine Ideologisierung oder Konfessionalisierung der Religionssoziologie vor. Deshalb spricht man von einer «marxistischen» und einer «bürgerlichen» Form der «neueren» Religionssoziologie. Während erstere von der Überzeugung lebt, dass die Religion mit Hilfe der Soziologie zu zerstören ist, lebt die zweite aus der Hoffnung, man könne die Religion retten, bzw. dass die Religionssoziologie den Theologen und den Kirchen helfen kann, die «Waare Religion» besser abzusetzen.

Natürlich bestehen Ausnahmen. Vor allem in den letzten Jahren wächst die Zahl jener Religionssoziologien, die — wie z.B. in Frankreich — die Reduzierung der Religionssoziologie auf Kirchensoziologie ablehnen und die man deshalb nicht mehr zu den «neueren» Religionssoziologen zählen kann. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Religionssoziologie in Europa eine Krise erlebt. In Amerika dagegen ist eine fruchtbare Entwicklung der Religionssoziologie zu beobachten, die unsere Ausführungen in doppelter Hinsicht bestätigt. Zunächst zeigt die amerikanische Religionssoziologie, welche positive Bedeutung dem Einfluss der «Klassiker» und vor allem *Max Weber* für die Forschung zukommt. Sodann bestätigt ein Vergleich der Religionssoziologie, wie sie in Amerika gepflegt wird, mit dem, was in Europa unter Religionssoziologie verstanden wird, dass die *negative* Wirkung der Konfessionalisierung und Theologisierung, der Religionssoziologie grösser und tiefer ist, als man zunächst annimmt.

VII

Zu den verhängnisvollen Folgen der Reduzierung der Religionssoziologie auf Kirchensoziologie gehört auch die «*Säkularisierungsthese*», die durch die Gleichsetzung von Religion, Kirche und Christentum einerseits einer umfassenden und vorurteilsfreien Analyse des sozio-religiösen Wandels vollkommen den Weg versperrt, während sie andererseits Vorurteilen Raum gibt, die sich in Sätzen wie «vollkommene Desakralisierung», «Massenheidnisierung», «Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft» usw. manifestieren. Vor allem ist aber das Vorurteil von der «Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft» als das gefährlichste Produkt der Säkularisierungsthese anzusehen, zumal dieses Vorurteil mit der Thematik «*Christliche Religiosität im Zwanzigsten Jahrhundert*» enorm erschwert.

Obwohl die *Säkularisierungsthese* wegen ihrer ideologischen Be-

frachtung leicht zu falsifizieren ist, steht sie im Mittelpunkt des Interesses der neueren Religionssoziologie, nachdem die Religionssoziologie sich früher mit der *Integrationsthese*, die den integrierenden Einfluss der Religion als normatives Wertesystem bezüglich der Gesellschaft betont hatte, und der *Kompensationsthese*, die der Religion eine soziale Funktion eines Kompensators für innerweltliche erlittene Frustrationen zuschrieb, beschäftigt hatte. Während aber die Integrations— und die Kompensationsthese trotz ihrer Einseitigkeit Teilaspekte der realsoziologischen Wirkung der Religion erfassen und beschreiben können, ist die Säkularisierungsthese von vornherein zum Scheitern prädestiniert. Denn sie basiert auf der falschen Interpretation der Säkularisation als Abfall von der Religion schlechthin und vom christlichen Glauben speziell.

Hier sollten die ahistorisch denkenden «neueren» Religionssoziologen die historisch begründete Meinung des Klassikers *Ernst Troeltsch* ernstnehmen, dass die neuzeitliche Säkularisierung die «Reife und natürliche Entwicklung des von Christentum und Antike erzogenen und zu eigener Kraft und Schöpfung gelangten Abendlandes ist». Ferner sollten diese Religionssoziologen endlich einsehen, dass die Teilnahme des Einzelnen an der Kirchlichkeit nicht der einzige «Index» für Christlichkeit ist, weil das Christentum sich nicht auf seine rein rituellen Komponenten reduzieren lässt. Dies kann man bestens anhand der Klassifikation der «Dimensionen der Religiosität» nachweisen, die der amerikanische Religionssoziologe *Charles Y. Glock* unternahm.

Glock beschreibt fünf «Kerndimensionen von Religiosität», in denen sich die religiöse Bindung jedes Menschen, vermutlich auch jeder Religion, zeigen kann, und zwar: 1. die *rituelle Dimension* der religiösen Praktiken — etwa des Kirchenbesuches, 2. die *ideologische Dimension*, die das, was religiöse Menschen glauben, umfasst, u.a. verschiedene Typen von Glauben und Unglauben, 3. die *intellektuelle* oder *Erkenntnisdimension*, die sich auf das Wissen über Religion, Kirche usw. bezieht, 4. die *Erfahrungsdimension* der religiösen Gefühle und 5: die *konsequente Dimension*, die die Wirkungen der religiösen Überzeugungen, des religiösen Wissens und der religiösen Erfahrungen einschliesst.

Um über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit unserer Gesellschaft sprechen zu können, muss der Religionssoziologe alle fünf Dimensionen der Religiosität berücksichtigen. Vor allem aber darf er die *konsequente Dimension* nie aus den Augen verlieren, weil nur unter Berücksichtigung dieser Dimension erfahren werden kann, welche

praktischen Konsequenzen religiöse Überzeugungen für das soziale Handeln und die Gesellschaft haben. Diese praktischen Konsequenzen oder, besser gesagt, ihr Vorhanden— oder Nichtvorhandensein im Rahmen einer Gesellschaftsform liefern Entscheidungskriterien, ob diese Gesellschaftsform christlich oder nichtchristlich ist. Aufgrund dieser Kriterien kann ein historisch und vergleichend arbeitender Religionssoziologe leicht feststellen, dass es in der Geschichte *niemals* eine Gesellschaftsform gegeben hat, die man — im Gegensatz zu unserer «säkularisierten» Gesellschaft — christlich nennen kann, und zwar, weil sie aufgrund der Aussagen des Evangeliums bzw. des christlichen Wertesystems strukturiert war und weil ihre Träger nach diesen Aussagen bzw. nach diesem Wertesystem *lebten* und handelten. Dies bedeutet aber, dass die Interpretation der «Säkularisierung» als Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft ein Unding ist. Denn man kann nicht von der Entchristlichung einer Gesellschaft sprechen, die niemals christlich war.