

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Soziale Integrationsformen moderner Religiosität

Autor: Fürstenberg, Friedrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814200>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SOZIALE INTEGRATIONSFORMEN MODERNER RELIGIOSITÄT

Prof. Dr. Friedrich Fürstenberg

Ruhr-Universität

Lehrstuhl für Soziologie II

Postfach 102148 D-4630 Bochum

In der gegenwartsorientierten religionssoziologischen Diskussion ist eine bemerkenswerte Akzentverlagerung festzustellen. Die ersten Nachkriegsjahrzehnte standen ganz unter dem Eindruck der Säkularisierungsthese, die einerseits die Entfremdung des nominellen Kirchenvolks von den kirchlichen Institutionen, andererseits den Rückzug der Kirche aus der "Weltlichkeit", "die Privatisierung des christlichen Lebens, die Reduktion der Ausdrucksformen des Glaubens auf spezifisch kirchliche und gemeindliche Bindungen"¹, erklären sollte. Zur Charakterisierung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen diente weithin das Individualisierungskonzept, wie es pointiert von Thomas Luckmann vertreten wurde: "Die vorherrschenden neu entstehenden religiösen Themen entspringen der Privatsphäre. Sie sind Dramatisierungen des subjektiv autonomen einzelnen auf der Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbestätigung."² Sowohl individuelle als auch institutionell verankerte Religiosität erschienen aus dieser Sicht weniger als soziale Integrationsfaktoren, sondern mangels einer ausgeprägten Gesellschaftsbezogenheit eher als Rückzugs- und Abschirmungsphänomene.

Schon in den 60iger Jahren, in denen diese Perspektive vorherrschend war, gab es widersprüchliche Befunde. Seither sind jedoch verstärkte Entwicklungen in den westeuropäischen Industriestaaten zu beobachten, die eine Revision dieser Sichtweise nahelegen. Grundsätzlich ist Religiosität als verhaltenswirksame und oft auch handlungssteuernde Grundeinstellung niemals sozial irrelevant. Integrierend im Sinne einer Förderung des jeweiligen sozialen

- 1) T. Rendtorff, Kirchgemeinde und Kerngemeinde (1958), in: F. Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie, 2. Aufl. Neuwied und Berlin 1970, S. 278.
- 2) Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, S. 68.

Zusammenhangs wirkt sie jedoch morphologisch differenziert: Auf der Ebene des Individuums beeinflusst sie soziale Ansprüche und soziale Akzeptanz, auf Gruppenebene kann sie gemeinsame Wert- und Zielvorstellungen und davon abhängige Handlungsorientierungen fördern, was sich auf Verbands- bzw. Institutionsebene stabilisierend oder auch entstabilisierend auswirken kann. Das Gleiche gilt auch für die Ebene gesamtgesellschaftlicher Phänomene. Um gegenwärtig wahrnehmbare Integrationseffekte, ihre Sozialformen und ihre Auswirkungen auf den sozialen Wandel untersuchen zu können, ist deshalb die auf das Spannungsfeld Individuum-Institution bezogene Sichtweise so zu erweitern, dass sie alle wichtigen Handlungsebenen und -bereiche des modernen Menschen umfasst. Das bedeutet, dass sowohl privatisierte Kirchlichkeit als auch religiöser Individualismus als Sonderformen in einem grösseren Kontext zu sehen sind.

1. TYPOLOGIE MODERNER RELIGIOSITÄT

Ausgangspunkt unserer Analyse soll eine Typologie moderner Religiosität sein, die als Grundlage für die Darstellung daraus herzuleitender sozialer "Aktivformen" und ihrer Integrationseffekte dienen kann.

Auch moderne Gesellschaften verfügen über ein grosses Potential an *institutionalisierter Religiosität*, die in Mitteleuropa als konfessionell gebundene Religiosität auftritt. In seinem Forschungsbericht "Zwischen Kirche und Gesellschaft" stellte Gerhard Schmidchen für den Bereich der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland fest, dass knapp zwei Drittel des nominellen Kirchenvolks eine "enge bis mittlere Bindung an die eigene Gemeinde" haben und dass gut die Hälfte regelmässig am kirchlichen Leben teilnimmt.³ Vermutlich pflegt aber nur ein gutes Drittel kirchliche Sitten auch im Privatleben. Zumindest dieser Personenkreis kann angesichts der im Katholizismus stark normierten religiösen Aktivitäten als Träger konfessionell gebundener Religiosität gelten.

Weniger eindeutig liegen die Verhältnisse im Protestantismus, wo ritualistische Teilnahme am kirchlichen Leben weniger schwer wiegt als eine spirituelle Orientierung. Dennoch gibt es auch dort einen festen Kern von Kirchentreuen, deren Verhaltensweisen auf institutionell verankerte Religiosität schliessen lassen.⁴

3) G. Schmidchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1972, Tab 42 und 53 sowie S. 117.

4) Vgl. A. Feige (Hrsg.) Erfahrungen mit Kirche, Hannover 1982.

Für den sozialen Integrationseffekt dieser konfessionellen Prägungen ist das Ausmass entscheidend, in dem sie sich in *traditioneller kirchlicher* Sitte oder in *moderner* Kirchenfrömmigkeit äussern. Denn da ein wesentlicher Unterschied zwischen Tradition und Modernität in der unterschiedlichen Begründung und Geltung von Autorität besteht, reflektiert sich darin das Ausmass möglicher autoritativer Steuerung religiös motivierter Aktivitäten.

Konfessionell gebundene Religiosität *in der Form traditioneller kirchlicher Praxis* hat die umfassende gesellschaftliche Bedeutung verloren, die sie in vor- und frühindustriellen Zeiten – nicht so sehr als Realität, aber als Normvorstellung – besass. Dennoch sind die Traditionsreste noch stark genug, dass sie von den etablierten Kirchen mit bedeutender sozialer Integrationswirkung aktiviert werden können.

Konfessionell gebundene Religiosität *in der Form moderner Kirchenfrömmigkeit* ist zwar eher ein Minderheitenphänomen, dennoch aber unübersehbar. Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion über evangelische "Spiritualität". In einer 1979 vom Rat der evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen Denkschrift "Evangelische Spiritualität, Überlegungen und Anstösse zur Neuorientierung" heisst es: "Man kann von drei Strängen erneuerter Spiritualität sprechen:

- a)
von der bibelorientierten evangelischen Spiritualität, welcher die charismatisch-pfingstliche Spiritualität verwandt ist;
- b)
von der liturgischen meditativen Spiritualität, die sich z. B. in den evangelischen Gemeinschaften neu entfaltet und
- c)
von der emanzipatorisch-politischen Spiritualität, die sich auf die prophetische Tradition beruft und in die Solidarität mit den Armen stellt." ⁵

Auch hier lassen sich Integrationswirkungen in den sozialen Bereich hinein feststellen.

Ein besonderes Phänomen moderner Gesellschaften ist das Auftreten von *privatisierter Religiosität*. Eine Erscheinungsform ist der "autonome Weltchrist", dessen Frömmigkeit nicht mehr traditionell und institutionell vermittelt, sondern rein subjektiv erlebt wird. Es handelt sich also um eine ganz "lose", nicht-institutionalisierte Sozialform der Religion, die nach Luckmann der modernen zweckrationalen Gesellschaftsstruktur entspricht. Privati-

5) Zit. in Diakonie im Rheinland Jg. 19 (1982), H. 1, S. 14.

sierte Religiosität ohne engere Bindung an die etablierten Konfessionen entwickelt sich aber häufig zur "vagabundierenden" Religiosität ⁶, deren Erscheinungsformen vom modernen Aberglauben als typischem Verfallsprodukt bis zu privaten Mythenbildungen als Ausdruck schöpferischer Einzelleistungen reichen.

Für mögliche Integrationswirkungen privatisierter Religiosität ist eine Untersuchung ihres Zustandekommens dienlich. In einer Kultur, in der der mündige Mensch als Leitbild gilt, gibt es zugleich Freiheit und auch Zwang zur Individualität im Sinne der Identitätsfindung des Individuums. Unbewältigte Lebensprobleme können zwar als Überforderungen durch die Umwelt, als strukturelle Systemdefizite, als Produkt objektiver Entfremdungsprozesse interpretiert werden. Sichtbar werden sie jedoch stets als Kontingenzerfahrung mit den Begleiterscheinungen von Unsicherheits- und Angstgefühlen, Depression oder auch Aggressivität und nicht zuletzt auch sozialem Nonkonformismus bis hin zu sozialer Marginalität. Vor diesem Hintergrund wird religiöse Erfahrung zunächst zu einem "Mangelerlebnis". Da sich Individualität nicht aus sich selbst heraus verfestigen kann, etablierte Formen religiöser Praxis aber oft die individuelle Kontingenzerfahrung nicht auffangen können, entsteht vagabundierende Religiosität, die nicht in sich selbst stabil ist – wie Luckmann noch offensichtlich annahm – sondern die tendenziell zu alternativen Verfestigungen drängt. Hier liegt im wesentlichen das Potential für die politische Manifestation innerweltlich gewordener Religiosität, auf dem die Säkularreligionen begründet werden.

Immer wieder und in den letzten Jahren verstärkt bringen moderne Gesellschaften deshalb Bewegungen hervor, deren Grundlage eine *sozial aktivierte Religiosität* ist. Im Prozess religiöser Sozialisation erworbene Orientierungsmuster erweisen sich als inkongruent mit der beobachteten und erlebten Lebenspraxis. Die resultierende Verunsicherung führt zu einer Sinnkrise, die durch Aktivismus, durch eine Veränderung der Verhältnisse, zu bewältigen versucht wird. Im Gegensatz zur privatisierten Religiosität ist nicht die eigene Person, sondern die soziale Umwelt Zielpunkt der Manifestationen. Selbsterfahrung führt auf diesem Wege rasch zur Gemeinschaftserfahrung mit Gleichgesinnten und damit auch zu sozialen Integrationsformen, die angesichts ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung besondere Beachtung verdienen.

Hauptergebnis dieser typologischen Analyse ist die parallele Existenz mehrerer Formen von Religiosität, die in ganz unterschiedlichem Masse Handlungsrichtungen beeinflussen und Handlungspotentiale begründen. So sind auch ihre Integrationswirkungen, die nun jeweils für jeden Typ spezifisch untersucht werden sollen, von unterschiedlicher Reichweite und Ausprägung.

- 6) Die Charakterisierung dieser Form von Religiosität folgt meinem Aufsatz: Der Trend zur Sozialreligion, in: B. G. Gemper (Hrsg.), Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung, Siegen 1982, S. 271–284.

2. INSTITUTIONALISIERTE RELIGIOSITÄT ALS GRUNDLAGE DES KONFESSIONALISMUS

Es soll hier die These vertreten werden, dass institutionalisierte Religiosität einen Konfessionalisierungstrend stützt, also soziale Integrationsformen auf der Grundlage weltanschaulicher Segmentierung in wichtigen gesellschaftlichen Handlungsfeldern. Übergreifende kooperative Strukturen werden dann bei Konkurrenz mehrerer Konfessionen bzw. Denominationen nach dem Proportionsprinzip gebildet.

Diese Ausgangsthese wird durch folgende Überlegungen und Tatsachen gestützt: Institutionalisierte Religiosität äussert sich soziologisch gesehen als Kirchentreue, als Bereitschaft, kirchlich sanktionierte Verhaltensnormen zu akzeptieren und damit auch gegenüber der Umwelt die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft zu demonstrieren. In diesem Zusammenhang sei etwa an den sonntäglichen Kirchgang in ländlichen Gemeinden erinnert. Die starke Bindungsbereitschaft der Kirchenmitglieder bzw. der kirchlichen Kerngemeinden befähigt deren Repräsentanten zur gesellschaftlichen Einflussnahme, deren Richtung und Ausmass von der Kirchenverfassung und dem kirchlichen Selbstverständnis abhängen. Hierbei lassen sich als Hauptformen die Staatskirche, die Volkskirche und die Freiwilligkeitskirche unterscheiden.

Besteht eine Staatskirche oder dauert deren Tradition noch fort, führt die enge Bindung zwischen kirchlichen und anderen gesellschaftlichen Institutionen (z. B. geistliche Aufsicht über das Schulwesen) dazu, dass Kirchentreue im Sinne der Achtung kirchlicher Autorität sich auch auf die Achtung staatlicher bzw. politischer Autorität überträgt und dass politisches und kirchliches Handeln sich vielfältig durchdringen. In diesem Falle gilt der Satz "religio fundamentum regnorum" unbegrenzt. Allerdings bewirken Konflikte zwischen kirchlichen und staatlichen Autoritäten auch gesellschaftliche Krisen, von denen praktisch alle europäischen Gesellschaften bis in die Gegenwart hinein betroffen waren.

Führen diese Konflikte zu einer grundsätzlichen Trennung zwischen Staat und Kirche, kann deren Integrität und materieller Fortbestand doch staatlich garantiert sein, und zwar im Sinne einer "Volkskirche" mit monopolistischem Vertretungsanspruch in religionsbezogenen Fragen. Da Kirchen aber daraus grundsätzlich einen Missionierungsanspruch gegenüber der "Welt" herleiten, wirken sie auch als Volkskirchen nicht nur auf die Individuen, sondern ebenso auf die säkularen Institutionen ein. Wo es auf diese Weise zu einer erneuten, allerdings sektoral begrenzten Bindung zwischen kirchlichen und staatlichen Interessen kommt, entsteht notwendigerweise Konfessionalismus. Beispiele sind konfessionell gebundene Schulen, Krankenhäuser, Wohlfahrtseinrichtungen und Kommunikationsmedien. Dieser Trend wird noch dadurch verstärkt, dass moderne demokratische Gesellschaften den Kon-

kurrenzkampf von Interessengruppen voraussetzen und die Kirchen als weltanschauliche Interessenverbände in dieses Spannungsfeld mit einbeziehen. Zur Bestandserhaltung ist deshalb für die Kirchen eine Einwirkung auf die Institutionen genau so wichtig wie für eine kooperative Gewerkschaftsbewegung. Als Weltanschauungsverbände mit einem hohen Mass an Mitgliederintegration sind die Kirchen auch für die politischen Parteien interessante Partner, wie die Nachkriegsgeschichte Westeuropas deutlich gezeigt hat. Eine entsprechende Einflussnahme auf gesellschaftspolitische Entscheidungen hat vorübergehend zu vielfältigen Formen der Konfessionalisierung nach dem Proporz-Prinzip geführt.⁷

Fällt die staatliche Garantie und Förderung kirchlicher Strukturen und Aktivitäten völlig fort – ein Indikator hierfür ist u. a. die Abschaffung der von Staatsorganen eingezogenen Kirchensteuer – entstehen Freiwilligkeitskirchen. Sie können möglicherweise mit einem höheren Prozentsatz von Kirchentreuen rechnen, da Mitgliedschaft weniger traditions- als entscheidungsgesteuert ist. Die Umsetzung dieser Mitgliederintegration in ein gesellschaftliches Integrationspotential erfolgt aber nicht unmittelbar (wie bei der Staatskirche) oder mittelbar (wie bei der Volkskirche) über staatliche Institutionen, sondern ganz im Bereich relativ frei zu gestaltender Verbandsaktivitäten. Dies schliesst allerdings nicht aus, dass Freiwilligkeitskirchen fallweise als bedeutsame politische pressure groups agieren. Hierfür bieten die Vereinigten Staaten als klassisches Land der Freiwilligkeitskirchen zahlreiche Beispiele. So gibt es auch dort gesellschaftliche Bereiche mit starkem kirchlichen, bzw. denominationalen Einfluss, insbesondere auf kommunaler Ebene, also Sonderformen des Konfessionalismus.

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass ein hohes Mass an Kirchentreue und die damit verbundene Bereitschaft, eine Führungsrolle kirchlicher Repräsentanten in Fragen der Lebensführung anzuerkennen, diesen ein Potential gesellschaftspolitischer Wirksamkeit eröffnet. Konfessionalismus in seine vielfältigen Abstufungen bis hin zum Klerikalismus ist deren Ausdruck. Die strukturellen Voraussetzungen werden aber durch folgende Umstände geschaffen:

- 1)
durch die staatsrechtliche Trennung von Kirche und Staat, die Entstehung eines weltanschaulichen Pluralismus und damit einhergehend die Notwendigkeit der Kirchen, sich trotz institutionellen Anspruchs eher wie internationale Verbände im gesellschaftlichen Konkurrenzkampf behaupten zu müssen;

7) Vgl. G. Lehmbruch, Proporzdemokratie, Tübingen 1967.

2)

durch die Struktur des demokratischen Staates, dessen Institutionen in der Regel reaktiv auf Interessenkonstellationen handeln, die durch Verbandshandeln offensichtlich gemacht werden müssen;

3)

durch die Tatsache, dass die Kirchen im pluralistisch organisierten Konkurrenzkampf politischer Interessengruppen als Partner interessant geworden sind.

Es ist nun zu beobachten, dass nach einem Höhepunkt der Konfessionalisierungstendenzen in den 60er Jahren deutliche Rückschritte zu verzeichnen sind. Ein Grund hierfür liegt in dem Strukturwandel institutionalisierter Religiosität als gesellschaftspolitisch aktivierbares Integrationspotential. Solange man noch von einer gleichgerichteten, wesentlich durch Traditionen bestimmten Religiosität des Kirchenvolkes ausgehen konnte, war die *differentia specifica* in der Tat die Kircheng Zugehörigkeit. Mit wachsender Ausbreitung moderner Formen von Religiosität, hauptsächlich individualistischer Prägung, wurde aber gleichsam diese Integrationsbasis aufgespalten. Nun wurde nicht mehr so sehr die Kircheng Zugehörigkeit, sondern die traditionelle oder moderne Grundhaltung ausschlaggebend. Aktiv praktizierende Protestanten und Katholiken sind einander in ihren Überzeugungen und Handlungen viel ähnlicher als Mitglieder protestantischer Kerngemeinden und protestantische autonome Weltchristen. Konfessionalismus benötigt aber relativ homogene Grundhaltungen der Kirchenmitglieder. Sonst geraten gesellschaftlich relevante Kirchenäußerungen rasch in Widerspruch zu sozial-religiös unterschiedlich orientierten Fraktionen des Kirchenvolks. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass, wie August M. Knoll nachgewiesen hat,⁸ die Soziallehren der katholischen Kirche bemerkenswert abstrakt und dementsprechend umfassend interpretierbar geblieben sind.

3. PRIVATISIERTE RELIGIOSITÄT ALS GRUNDLAGE EINER KULTURRELIGION

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass religiöser Individualismus nicht so sehr von sich aus, sondern aufgrund von Folgewirkungen soziale Integrationswirkungen hervorrufen kann. Wo Religion als Privatsache auf-

8) August M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (1962), Neuauflage Neuwied und Berlin 1968.

gefasst wird, entwickelt sich zwar eine unübersehbare Vielfalt religiöser und pseudoreligiöser Prägungen, deren sozial relevantes Ausdrucksniveau jedoch meist eine Mischung von Konvention und Ritualismus, Gefühlsbetontheit und ethischen Maximen ist und zwischen rationalistischer Distanz und unreflektierter Hingabebereitschaft hin und her pendelt. Typische Beispiele hierfür bietet die Praxis der sich ursprünglich von Kirchenfesten herleitenden privaten Feiern, z. B. zu Weihnachten.

In vielen Fällen bleibt private Religiosität mit einem Defizit an sinngebender Orientierung behaftet. Aus dieser Situation gibt es drei Auswege:

- 1)
die Rückbindung an eine Kirchengemeinschaft, d. h. die Anlehnung an institutionalisierte Religiosität;
- 2)
die Bindung an sozial-religiös motivierte Aktivgruppen, d. h. ebenfalls die Überwindung der individualistischen Grundhaltung und schliesslich
- 3)
die nun zu erörternde Integration subjektiver Religiosität in einen allgemeinen kulturellen Werthorizont.

Privatisierte, subjektive Religiosität kann durchaus den Einklang mit allgemeinen Kulturideen, mit einem allgemeinen Werthorizont widerspiegeln, wobei sich z. B. christliche, humanistische und andere sozialethische Grundauffassungen zu einem subjektiv verbindlichen Leitbild vereinigen. Im Rahmen eines eigenen Erfahrungsspielraums kann das Individuum dementsprechend zugleich auch seine Zugehörigkeit zu einer umfassenderen Gemeinschaft erleben, die in vielfältiger Weise pluralistisch, aber doch von einem Grundkonsensus ausgehend im öffentlichen Bereich durch kirchliche Symbolhandlungen, künstlerische Darstellungen, wissenschaftliche Erkenntnisleistungen, gesellschaftspolitische Programme usw. zum Ausdruck gelangt. Ein derartiger Zusammenhang ist z. B. für die nordamerikanische Gesellschaft von Robin M. Williams diagnostiziert und aus theologischer Sicht von H. R. Niebuhr und P. Tillich problematisiert worden.⁹ In charakteristischer Weise schafft der Pluralismus des sozial-religiösen Wertesystems die Freiräume für privatisierte Religiosität, während deren Manifestationen in einen grundsätzlichen, gesellschaftsbezogenen Wertekonformismus einmünden. Es ist nicht zu verkennen, dass eine derartige Wertsymbiose zwischen Individuum, Kirche und Gesellschaft, die an die Stelle des öffentlichen Bekenntnisses die öffentliche Konformität

9) Vgl. Robin M. Williams, *American Society*, New York 1952, S. 342ff.

setzt, selbstverständlich mit einem Pluralismus von Varianten, sowohl einem liberalen Intellektualismus als auch einem unreflektierten utilitaristischen Pragmatismus durchaus entspricht.

Privatisierte Religiosität kann also weitreichende soziale Integrationseffekte haben, vorausgesetzt dass die Kirchen sich im wesentlichen auf die Rolle von Symbolrepräsentanten beschränken und die gesellschaftlichen Machtträger einschliesslich der staatlichen Organe keine Demonstrationen von Gesinnungskonformismus fordern. Einer Entwicklung des Staates in letztere Richtung setzt allerdings privatisierte Religiosität auch keinen entscheidenden Widerstand entgegen. Sie ermöglicht eher eine passive Resistenz gegenüber Herausforderungen der sozialen Umwelt.

Viele Anzeichen deuten darauf hin, dass viele Menschen der Gegenwart religiöse Erfahrungen in einem abgeschirmten Privatbereich vor dem Hintergrund eines als Kulturreligion erfahrenen und auch akzeptierten Christentums machen. So lässt sich z. B. die Tatsache interpretieren, dass der weitaus überwiegende Teil der Bevölkerung zum nominellen Kirchenvolk zu zählen ist, daraus aber nur eine Minderheit sichtbare Aktivitäten ableitet. Dennoch ist ebenso wie der Konfessionalismus auch die Kulturreligion nur eine Ausprägung des religiösen Integritismus unter anderen, und sie ist ebenfalls sichtbaren Destabilisierungstendenzen ausgesetzt. Diese rühren nicht so sehr von einem intellektualistischen Kritizismus, einer rationalistischen Aufklärung her, wie dies generationenlang dargelegt wurde. Sie entstehen vielmehr einerseits aus dem "Sinn-Defizit" einer entzauberten Welt und andererseits aus der Angst vor existenzbedrohenden Strukturwandelungen der Lebenswelt. Beide Erlebnisformen begünstigen einen sozial-religiösen Aktivismus, der nun zu analysieren ist.

4. AKTIVIERTE, NONKONFORMISTISCHE RELIGIOSITÄT ALS GRUNDLAGE SOZIALER BEWEGUNGEN

Der moderne Mensch erlebt die Kontingenz der Welt je nach der Art seiner privilegierten oder unterprivilegierten Soziallage eher als "innere" Identitätskrise oder als "äussere" materielle Lebensnot. Identitätskrisen können ein Wohlstandsphänomen sein. Max Weber hat am Beispiel des "privilegierten" Intellektuellen die Struktur derartiger Phänomene eindringlich charakterisiert: "Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden 'Sinn' zu verleihen, also 'Einheit' mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos. Er ist es, der die Konzeption der 'Welt' als eines 'Sinn'-Problems vollzieht. Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge

der Welt 'entzaubert' werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch 'sind' und 'geschehen', aber nichts mehr 'bedeuten', desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und 'Lebensführung' je als Ganzes, dass sie 'bedeutungshaft und sinnvoll' geordnet seien." ¹⁰

Eine ergänzende Beschreibung der Sinnkrise vieler Intellektueller hat Arnold Gehlen gegeben: "Wenn gelebte Innenzustände nicht mehr in der Aussenwelt festgemacht werden können, weil diese zu versachlicht ist oder weil man nicht handeln kann, und wenn diese Zustände und ihre Motive und Vorstellungen auch nicht mehr indirekt aussprechen, wie die wirklichen Verhältnisse sind oder sein sollten, so tragen sie doch noch die vorweggenommene Antwort der anderen in sich und sind, ins Leere hinein, ein Angebot, sich zu verpflichten." ¹¹

Ein Weg zum bedeutungsvollen Leben ist die Glaubensbereitschaft im Hinblick auf eine positive Veränderung der Lebensumstände. Die Disposition zur Religiosität führt auf diese Weise nicht zur innerweltlichen Askese, sondern zum innerweltlichen Sozialaktivismus. Voraussetzung ist allerdings die Verbindung des aus subjektiver religiöser Erfahrung gewonnenen Handlungsantriebs mit gesellschaftsbezogenen Deutungsschemata und Handlungsmaximen, d. h. in der Regel mit ideologischer Orientierung.

Äussere, materielle Lebensnot ist gegenwärtig in der entwickelten Industriegesellschaft ein Randgruppenphänomen. Hingegen ist ihre Vorstufe und Begleiterscheinung, die Lebensangst, weit verbreitet: als Furcht vor dem Zerreißen des "sozialen Netzes", vor Umweltkatastrophen und vor der atomaren Vernichtung menschlichen Lebens. Insbesondere in einer "Jugend ohne Vertrauen" werden derartige Zukunftsängste im theologischen Sinne "produktiv". ¹² Sie begründen die Disposition zu einer Religiosität, die mit Handlungsbereitschaft verbunden ist: Angst wird durch Gemeinschaftshandeln in der Gewissheit des Glaubens überwunden. Dies geschieht jedoch häufig in einer Indifferenz- bzw. Emanzipationshaltung gegenüber den Kirchen. Auch in diesem Falle wird das soziale Integrationspotential erst durch Verbindung mit ideologischer Orientierung, d. h. durch die Ausrichtung auf innerweltliche Ziele, verwirklicht.

10) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, GdS III, 1, Kapitel IV, § 7, 3. Aufl. 1947, S. 289 f.

11) Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956, S. 73.

12) Vgl. hierzu Redaktionsartikel "Jugend ohne Vertrauen", in: Evangelische Kommentare 14 / 1981, S. 436.

Sowohl Sinnkrisen als auch Lebensängste können also religiöse Dispositionen aktivieren und sozial-religiöse Bewegungen unter folgenden, vom Verfasser bereits an anderer Stelle ¹³ dargelegten Bindungen auslösen:

1)

Die individuellen Lebensprobleme werden im Kreise gleich Motivierter ernst genommen. Gleichzeitig wird in gruppendynamischen Prozessen auch die Erfahrung vermittelt, dass es eine Vielzahl gleichartig oder ähnlich gelagerter Fälle gibt.

2)

Es wird von intellektuellen Bezugspersonen ein Deutungsschema angeboten, das Entstehung und Verlauf der Sinnkrisen und Notlagen einsichtig macht. Hierzu werden wissenschaftlich fundierte Tatsachen mit persönlichen Erkenntnissen und ideologischen Interpretationen verbunden.

3)

Der problematischen Gegenwartssituation wird ein sozial-utopische bzw. sozial-eschatologische Züge tragender Idealzustand gegenübergestellt, dessen Wünschbarkeit rein wertrational begründet wird.

4)

So erscheint die Veränderung des Bestehenden als moralisches Gebot, zu dessen Verwirklichung mehr oder weniger aktivistische Strategien angeboten werden.

5)

Die Suche nach sinnvollen Handlungsmustern, die als fraglos glaubwürdig erscheinen, findet als kollektiver Lernprozess statt. Intensive Gemeinschaftserlebnisse stützen emotional die Verschmelzung von Erkenntnis- und teilweise auch Erlösungssehnsucht und Handlungsdrang.

Von Initiativ- und Protestgruppen bis zu Parteibildungen, von ad hoc-Demonstrationen bis zu alternativen Lebensgemeinschaften reichen die Erscheinungsformen einer von kirchlichen Bindungen emanzipierten, sozial aktivierten Religiosität. Sie hat für die direkt Beteiligten zweifellos einen starken Integrationseffekt. Im Hinblick auf umfassendere gesellschaftliche Zusammenhänge lediglich die Konfliktpotentiale und mögliche desintegrierende Wirkungen des Nonkonformismus hervorzuheben, hiesse jedoch die

13) Vgl. meinen Aufsatz : Der Trend zur Sozialreligion, a. a. O.

Funktion sozialer Bewegungen in der modernen Gesellschaft einseitig betrachten. Angesichts neuer oder neu empfundener Problemlagen ist eine Motivierung und Aktivierung der Menschen nicht nur verständlich, sondern notwendig als Vorbedingung neuer Problemlösungen. Dass dies auch über eine Revitalisierung des "religiösen Faktors" geschieht, zeigt die existentielle Dimension der Lebensprobleme an und fördert die Suche nach Orientierungen für den erforderlichen sozialen Wandel.

Die gesellschaftliche Problematik sozial aktivierter Religiosität liegt jedoch in der Offenheit ihrer möglichen ideologischen Einbildung. In Verbindung mit säkularen Deutungsmustern kann Religiosität zu einem rein innerweltlichen Zwecken dienenden Gemeinschaftserlebnis führen, das die Entstehung einer "politischen" Säkularreligion im Sinne E. Voegelins stützt, die sich auch in Sekten aufspalten kann. Kommt ein universeller Geltungsanspruch hinzu, besteht bei Erfolg die Gefahr eines pseudoreligiösen Totalitarismus, zumindest als Rechtfertigungsgrund für materielle Problemlösungen. Mit der sozialen Dynamisierung von Religiosität ohne institutionelle Kontrolle wächst also die Labilität des gesellschaftlichen Zusammenhangs. Es bedarf aber zusätzlicher Bedingungen für die Auslösung integrierender oder desintegrierender Prozesse.

Die Haltung der Kirchen gegenüber sozial aktivierter, aber nicht primär kirchlicher Religiosität wird stets zwiespältig sein. Einerseits wird die Handlungsbereitschaft aufgrund religiöser Überzeugungen begrüßt, weil sie auch die Chance eröffnet, Menschen und Gruppen dieser Prägung im Rahmen kirchlich sanktionierter Programme zu engagieren. Die Auflockerung traditioneller Kirchlichkeit und die Unverbindlichkeit privater Religiosität können ohne Anstöße von "Aktivisten" nicht überwunden werden. Andererseits werden aber die Kirchen in ihrem Bestand auch in dem Masse gefährdet, in dem sie sich zu Trägern politischer und damit innerweltlicher Interessen (miss-)brauchen lassen. Diese mit dem Konfessionalismus verbundene Gefahr tritt auch im Zusammenhang mit sozial-religiösen Bewegungen auf. Die dann aktuelle Frage nach einem in der modernen Gesellschaft zu verwirklichenden politischen Mandat nicht allein der einzelnen Christen, sondern der Kirchen als Institutionen wirft sofort schwierige Grundsatzprobleme auf, die die staatliche Verfassung tangieren. Es ist deshalb eher zu erwarten, dass sich die Kirchen um eine Umlenkung aktivierter Religiosität in kirchennahe Bereiche bemühen werden.

5. RELIGIÖSER INTEGRISMUS UND GESELLSCHAFTLICHER PLURALISMUS

Entsprechend den verschiedenen Richtungen moderner Religiosität können wir auch unterschiedliche Auswirkungen auf Art und Ausmass gesellschaftlicher Integration beobachten. In den Formen des Konfessionalismus, der allgemeinen Kulturreligion und der sozial-religiösen Bewegungen werden religiöse Grundhaltungen und entsprechende Handlungsdispositionen zu Integrationsfaktoren, allerdings mit sehr unterschiedlichen Auswirkungen. Während die "Kulturreligion" eine symbolische, den Wertkonsens fördernde Hintergrundfunktion ausübt, stellt der "Konfessionalismus" ein wirksames gesellschaftliches Organisationsprinzip dar, das die Kirchen und ihre Mitglieder in den politischen Prozess direkt integriert. Sozial-religiöse Bewegungen verhelfen gesellschaftlichen Problemgruppen zu einem Integrationsniveau, auf dem eine Interessenartikulation möglich wird, die Voraussetzung für problemlösende Strukturänderungen ist. Gleichzeitig stellen sie aber auch konkrete Herausforderungen bestehender Integrationsmechanismen dar.

Moderne freiheitliche Gesellschaften sind auf der Grundlage eines Interessen- und Wertepluralismus begründet, der durch demokratisch gesteuerte Ausgleichsprozesse stabilisiert wird. Dies ist nur möglich, wenn jede Art des weltanschaulichen Totalitarismus und der Interessenmonopolisierung vermieden wird. Eine "total" integrierte Gesellschaft ist deshalb das Gegenbild zu einer modernen Gesellschaft westlichen Typs. Unter diesem Aspekt sind auch die Auswirkungen des religiösen Integrismus zu betrachten. Die religiös fundierten sozialen Bindekräfte wirken durchaus im Spannungsfeld totalitärer und freiheitlicher, hierarchischer und genossenschaftlicher, autokratischer und demokratischer Strukturen. Eine entscheidende Dimension hierbei ist das Ausmass des sozial wirksamen Dogmatismus, wie die Untersuchungen von Rokeach gezeigt haben.¹⁴ Dogmatisierte Religiosität wird ungeachtet ihrer kirchlichen oder säkular-religiösen Bindung immer zu sozialen Abgrenzungen führen, wenn sie verhaltenswirksam wird. Bei fehlender Militanz bzw. geringem Missionierungsdrang wird zumindest der gesellschaftliche Segmentierungsprozess gefördert. Tritt aber Aggressivität hinzu, wird die pluralistische Interessenkonkurrenz noch weltanschaulich überhöht, was die Ausgleichschancen vermindert: An die Stelle der Wettbewerber treten Freund-Feind-Antagonismen.

14) Vgl. Milton Rokeach, *The Open and the Closed Mind*, New York 1960.

Es ist deshalb von grosser Bedeutung für die Richtung des sozialen Wandels, dass die ihn begleitenden und teilweise sogar bedingenden Wertwandlungen, wie sie in veränderten Religiositätsformen sichtbar werden, sich nicht in dogmatisierten Fronten verhärten und dann von Gruppen mit totalitärem Anspruch vertreten werden. In jedem Falle können die von moderner Religiosität ausgehenden Integrationseffekte keineswegs von vornherein als emanzipatorisch oder repressiv charakterisiert werden.