



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Individualisierung von Religion in der  
Gegenwartsgesellschaft  
Versuch einer sekundäranalytischen Typologie

Verfasser

Markus Andreas Hojni

angestrebter Akademischer Grad

Magister der Soziologie (Mag.rer.soz.oec)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A122/301

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Soziologie/Publizistik

Betreuer:

Gastprofessor Doz. Dr. Friedhelm Kröll



*Ich danke meiner Familie, die mich all die Jahre unterstützt hat und nie eine meiner Entscheidungen in Frage gestellt hat.*

*Und ich danke meinen Kollegen und Kolleginnen, für die Zeit die sie mich begleitet haben und die Feste die wir feierten.*

*Im besonderen widme ich diese Arbeit Brigitte.*



# Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG .....	1
<b>I. Religion, Religiosität, Glaube und Kirche – Durkheim, Weber, Luckmann .....</b>	<b>7</b>
1. Entwicklung einer Begrifflichkeit .....	7
1.1. Die Problematik der Begrifflichkeit .....	7
1.1.1 Herkunft und Verwendung des Begriffes Religion und Religiosität .....	9
1.1.2 Theoretische Teilung .....	11
1.2. Funktionalistischer Ansatz.....	13
1.2.1. Emile Durkheim.....	13
1.2.1.1 Die elementaren Formen des religiösen Lebens .....	17
1.2.1.2 Das “Heilige“ und das “Profane“ .....	18
1.2.1.3 Religion und Religiosität bei Durkheim .....	23
1.2.2 Thomas Luckmann .....	28
1.2.2.1 Exkurs Phänomenologie und Lebenswelt nach Alfred Schütz / Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.....	28
1.2.2.2 Religion als symbolisches Universum.....	31
1.2.2.3 Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion .....	34
1.2.2.4 Der heilige Kosmos und Weltsicht .....	39
1.2.2.5 Religion und Religiosität bei Thomas Luckmann .....	42
1.3 Substantieller Ansatz .....	45
1.3.1. Max Weber .....	46
1.3.1.1 Max Webers Religionssoziologie – Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus .....	47
1.3.1.2 Religion bei Max Webers .....	51
1.3.1.3 Die Entstehung der Religionen - magisches und religiöses Handeln .....	52
1.3.1.4 Religiosität bei Max Weber .....	54

1.4 Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten des funktionellen und des substantiellen Zuganges.....	56
1.4.1 Religion oder Religiosität als zentraler Begriff in der Religionssoziologie der Gegenwartsgesellschaft?.....	61

**II. Individualisierung von Religion – Der Wandel der Gesellschaft und der Religion ..... 64**

2. Religion und Gesellschaft.....	64
2.1 Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft.....	64
2.2 Der Wandel der Gesellschaft.....	72
2.2.1 Zwischen Industriegesellschaft und Moderne .....	72
2.3 Der Wandel des Religiösen.....	83
2.3.1 Der religiöse Markt.....	84
2.3.2 Das religiöse Feld .....	87
2.3.2.1 Die Differenzierung nach innen.....	89
2.3.2.1.1 Neue religiöse Bewegungen .....	91
2.3.2.1.2 Fundamentalismus und New Age.....	93
2.4 Erweiterung des Grundcharakters von Religiosität.....	98
2.4.1 Probleme der Typisierung des New Age Phänomens.....	98
2.4.1.1 Das Mehrdimensionen-Modell von Charles Y. Glock .....	100
2.4.1.2 New Age – Das neue Zeitalter der Religion? .....	102

**III. Problematik der Typisierung und Zusammenfassung ..... 106**

3.1 Die neuen Religionen – Die Problematik der Typisierung.....	106
3.2 Zusammenfassung .....	108
4. Literatur .....	111
4.1 Internetquellen .....	116
4.2 Tabellen .....	116
5. Anhang.....	117

## EINLEITUNG

Religion war seit Anbeginn der Menschheit ein wichtiger Bestandteil des Zusammenlebens. Aus einem kollektiven Glauben an transzendente Mächte entstanden die ersten Gemeinschaften und in diesen Gemeinschaften lag der Grundstein zu den Fragen, die bis in die Gegenwart auf eine Antwort warten. Woher komme ich? Wohin gehe ich? Warum ist die Welt um mich so wie sie ist? Auf diese Fragen und noch viele mehr gab die Religion stets Antworten. Von den ersten Medizinmännern, deren Rituale eine Verbindung zu der Geisterwelt herstellten, bis zu der Institutionalisierung von Religion in Form von Kirchengemeinschaften, stand die „Erklärung“ der Welt in ihrem Mittelpunkt. In der Gegenwart wird diese Aufgabe zunehmend von der Wissenschaft übernommen. Die Medizinmänner der grauen Vorzeit sind heute Physiker und Chemiker<sup>1</sup>, die durch ihr Wissen, Zugang zu einer Welt haben, die für jene, die dieses Wissen nicht besitzen, ebenso mystisch und geheimnisvoll ist wie es die Geisterwelt der Medizinmänner war.

In dieser Entwicklung der Wissenschaft bildete sich die Disziplin der Soziologie heraus, deren grundsätzliches Bedürfnis es ist, das Zusammenleben der Menschen, die Strukturen und Mechanismen die hinter den Alltagserfahrungen stehen, zu untersuchen. Im Umfeld der voranschreitenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft, entwickelte sich, als Spezialgebiet der Soziologie, die Religionssoziologie. Schon in den Klassikern der soziologischen Schriften, kamen die Autoren immer wieder mit dem Bereich der Religion in Kontakt, wenn sie sich nicht sogar im speziellen damit beschäftigten. Wunderlich ist diese Nähe zur Religion nicht, da man sich noch in einem frühen Stadium der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung befand, „in dem die Kirche ihren dominierenden Einfluss an andere, neu entstehende gesellschaftliche

---

<sup>1</sup> Diese beiden Professionen wurden, als Inbegriff von Fortschritt und Technik, stellvertretend als Repräsentanten eines modernen Wissenschaftssystems gewählt.

Institutionen<sup>2</sup> zu verlieren begann und das Alltagsleben noch eng verbunden war mit dem religiösen Leben. Es war Teil einer wissenschaftlichen Art zu denken, die ebenso wenig ausdifferenziert war wie die Gesellschaft selbst.

Erst die zunehmende Aufspaltung der Wissenschaft in einzelne Spezialgebiete führte dazu, dass Religion aus den methodischen Ansätzen die in der Soziologie entwickelt wurden ausgeklammert werden konnte und in den Hintergrund gedrängt wurde.

Die Religionssoziologie fristet ihr Dasein leider ein wenig im Abseits des wissenschaftlichen Interesses. Erst mit dem in den letzten Jahren ausgerufenen Krieg gegen den Terrorismus, den Diskussionen über religiöse Symbole in Klassenzimmern oder der zur Schauellung einer Religionszugehörigkeit<sup>3</sup>, ist gelegentlich das öffentliche Interesse an diesen Themen geweckt worden<sup>4</sup>. Eine Auseinandersetzung damit fand im überwiegenden Maße jedoch nur auf der politischen Ebene statt und da nur in Form von Diskussionen tagespolitischer Themen, die durch das mediale Interesse verstärkt wurden. Eine solche Auseinandersetzung mit Religion folgt einem Pragmatismus, der Konfliktpunkte, die durch eine immer stärkere Vermischung einzelner Religionen in der Sphäre der Öffentlichkeit entstehen, vielleicht kurzfristig lösen kann, oder wie so oft der Fall, sie politisch Umschichtet, bis andere Ereignisse sie in den Hintergrund des öffentlichen Interesses drängen, der aber an dem Verständnis von Religion bzw. Religiosität vorbei führt.

Neben dieser Diskussion im Rahmen des öffentlichen Interesses ist aber auch die wissenschaftliche Diskussion nicht völlig verstummt. Das Entstehen neuer Religionen, Glaubensrichtungen oder Sekten stellt stets eine Herausforderung für die Soziologie dar. Aber nicht nur die Tatsache, dass Religion etwas ist, das sich selbst verändert und neue

---

<sup>2</sup> Knoblauch [1999:20]

<sup>3</sup> Hierbei ist die „Kopftuch Debatte“ in Frankreich, sowie auch die Diskussion über das Tragen eines Turbans als Angestellter der Wiener Linien gemeint.

<sup>4</sup> Dies gilt nicht für den „Krieg gegen den Terrorismus“, da es untrennbar mit dem Thema Religion verbunden wird, fanden und finden sich immer wieder Autoren die daraus Profit schlagen.

Formen hervorbringt, stellt eine Herausforderung für die Wissenschaftler dar, sondern schon alleine die Tatsache, dass es bis jetzt, trotz unzähliger Versuche, keine einheitliche Definition von Religion gibt, bietet den Soziologen ein breites Tätigkeitsfeld, das durch seine, im Gegenstand der Betrachtung liegende Offenheit, eine Vielzahl von Problemen aufwirft, die seit den Anfängen der Religionssoziologie einer Antwort harren.

Diese Arbeit möchte sich mit einem Teil dieses offenen Gebietes beschäftigen. Es soll hier gleich vorweggenommen werden, dass nicht der Versuch unternommen wird Religion ein für alle mal festzulegen und zu definieren. Ein solches Vorhaben mag vielleicht einmal gelingen, aber es steht bei dieser Arbeit nicht im Zentrum des Interesses.

Es soll hier vielmehr auf einen Begriff eingegangen werden, der zwar untrennbar mit dem Begriff Religion verbunden ist, aber sich dennoch enger fassen lässt als Religion, nämlich Religiosität.

Wie weiter oben bereits ansatzweise angedeutet, entstand ein Wandel in der Religion und auch in der wissenschaftlichen Betrachtungsweise von Religion, durch einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel. Ein Wandel, bei dem das Profane sich von dem sakralen, also der Alltag von der, einfach formuliert, Religion, sich zu trennen begann, in der Wissenschaft als Säkularisierung diskutiert, hatte zur Folge, dass die Religion mit all ihrem Einfluss in den Hintergrund trat und die von ihr bisher erfüllten gesellschaftlichen Funktionen zunehmend von anderen Institutionen bzw. Systemen übernommen wurden. Dennoch ist die Religion noch immer ein wesentlicher Bestandteil einer jeden Gesellschaft. Trotz der Entkirchlichung der Lebenswelt<sup>5</sup> ist Religiosität vorhanden. Sie unterliegt demselben Ausdifferenzierungsprozess wie die Gesellschaft selbst und tritt daher in Formen auf, die sich kaum mit den

---

<sup>5</sup> Der hier verwendete Begriff der „Entkirchlichung der Lebenswelt“ soll ein Hinweis darauf sein, dass es zur Trennung zwischen Kirche und Staat gekommen ist, aber nicht zum Verlust der Religiosität zugunsten der Vernunft.

bisher entwickelten Konzepten zur Typisierung von Religiosität erfassen lassen.

Diese Annahme bildet die Grundlage für den zentralen Punkt dieser Arbeit. Die Suche nach Religiosität „außerhalb“ der (institutionalisierten) Religion. Diesem Vorhaben liegt die Annahme zu Grunde, dass unter dem Schein einer immer stärker werdenden Individualisierung, auch der Bereich des religiösen davon durchdrungen wird und sich, neben der auf eine bestimmte Religion abzielende Religiosität, zu einer „Patchwork“ Religiosität entwickelt. Dieses selbst erstellte Surrogat welches sich z.B. aus fernöstlichen Philosophien, Wissenschaft und aktuellen Trends wie Wellness oder (Extrem)Sport zusammensetzen können, bilden, sowohl jedes für sich als auch zusammen, keine Religion im eigentlichen Sinne, können aber, die mit einem übernatürlichen verknüpfte Religiosität, durch eine rationale Form ersetzen, ohne den Charakter des Religiösen zu verlieren.

Diese Ausweitung des Begriffes, basierend auf bereits vorhandenen Definitionen und Typisierungen von Religiosität, soll in ihrem Kern darauf abzielen, dass sie auch religiöse Formen jenseits von Strukturen erreicht. Diese Prämisse stellt aber ein Grundproblem bei Typisierungsversuchen dar. Durch die Ausweitung des Begriffes mit dem Ziel alle, oder zumindest eine Vielzahl der Phänomene zu umschließen, lässt die Gefahr einer Zäsur entstehen die entweder den Typisierungsversuch scheitern oder unbrauchbar werden lässt. Um diesem Problem beizukommen, soll, im Sinne Max Weber, Idealtypen herausgearbeitet werden, welche die einzelnen Elemente der Typisierung bilden.

Die Arbeit gliedert sich im wesentlichen in drei Kapitel, deren Aufbau so gestaltet ist, dass sich, beginnend bei der Eingrenzung des Begriffes Religiosität, über dessen Erweiterung bis hin zur Ausarbeitung einer Typisierung, ein Bogen spannt, der es ermöglichen soll, nicht nur eine Typisierung zu erstellen, sondern auch das erarbeitete in einer

Schlussfolgerung zu betrachten. Ein Punkt muss hier gleich vorweggenommen werden. Der Bereich von Religiosität mit dem sich diese Arbeit beschäftigt, ist auf die westliche Kultur, die vor allem durch das Christentum geprägt ist, beschränkt. Dies ergibt sich alleine schon durch die etymologische Herkunft des Begriffes Religion, der in vielen anderen Kulturen, wie z.B. den asiatischen, nur in einer meist zusammengesetzten Form existiert und die nur in einem übertragenen Sinn soviel wie Religion bedeuten<sup>6</sup>.

Es ergibt sich dadurch auch eine erste Einschränkung des Begriffes, die in einer Abgrenzung des Anspruchs dieser Arbeit mündet. Kein universeller Ansatz kann und soll hier entwickelt werden, sondern vielmehr ein Versuch unternommen werden, den Wandel von Religiosität in der „lateinisch-abendländischen Tradition“<sup>7</sup> zu erfassen.

Es mag dieser Arbeit ein Ethnozentrismus vorgeworfen werden, der durch die Wahl der Begrifflichkeit sich an die westliche Kultur klammert. Aber eben dieser Ausgangspunkt bildet das Interesse, das dieser Arbeit zugrunde liegt. Nämlich dem Wandel westlicher Religiosität in christlicher Tradition, durch externe Einflüsse<sup>8</sup>, im Zuge einer alle Lebensbereiche durchdringenden Individualisierung.

In einem ersten Kapitel soll die hierfür notwendige Begrifflichkeit ausgearbeitet werden. Der Fokus liegt hier eindeutig auf der Bestimmung von Religiosität, beinhaltet aber auch jene Begriffe, welche für eine präzisere Ausdifferenzierung notwendig sind, um eine Grenze zu den Begriffen Religion, Kirche und Glaube zu ziehen. Dieses Kapitel orientiert sich hauptsächlich an den Klassikern der Religionssoziologie und soll explizit den Begriff der Religiosität aus dem soziologischen Begrifflichkeitsgeflecht herausarbeiten.

---

<sup>6</sup> Vgl. Knoblauch [1999:9] Im Sanskrit finden sich z.B. mehrere Begriffe die soviel wie Religion bedeuten. So z.B. „Dharma“ (Gesetz, Sitte, Ordnung), „Bhakti“ (gläubiges Vertrauen), „Sradha“ (Glaube an die sich in den Naturgewalten äußernde Gottheit).

<sup>7</sup> Knoblauch [1999:9]

<sup>8</sup> Mit „externen Einflüssen“ sind nicht nur Einflüsse anderer Religionen gemeint, sondern eben auch Ideen, Vorstellungen und Erkenntnisse, die der rationalen Welt entstammen.

Im zweiten Kapitel wird der in Kapitel I präzierte Begriff von Religiosität für die Bildung von Idealtypen herangezogen, an die der Anspruch gestellt wird, dass sie nicht nur auf eine Beschreibung abzielt die die institutionalisierten Formen von Religiosität umschließt, welche auf etwas übernatürliches ausgerichtet sind, sondern auch jene Formen, die einen protoreligiösen Charakter besitzen, der aus einer rationalen Welt stammt und mit übernatürlichen vermischt, eine neue Form von Religiosität ergibt. In diesem Kapitel erfolgt, neben der Darstellung bisheriger Typisierungen von Religiosität, eine nähere Betrachtung des religiösen und des gesellschaftlichen Wandels welche zu einer Erweiterung des Begriffes Religiosität führt. Durch die Untersuchung der externen, gesellschaftlichen Einflüsse des „profanen“ sowie den (nicht christlichen) „sakralen“, wird versucht die veränderte Situation der Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft darzustellen.

Das dritte Kapitel schließt an die beiden vorangegangenen Kapitel an, in dem es den Typisierungsversuch auf seine Brauchbarkeit überprüft. Nicht im empirischen Sinn, sondern vielmehr in einer Abschlussbetrachtung des erarbeiteten, bei der versucht werden soll, die zu Beginn aufgeworfene Frage, ob diese „Patchwork“ Religiosität als Religiosität betrachtet werden kann oder nicht, zu beantworten. Ein Großteil der Antwort wird sich im Laufe der Kapitel durch Definitionen und eben durch die dargestellte Typisierung selbst ergeben, doch sollen hierbei auch Punkte einfließen, die im Laufe der Arbeit entweder nicht oder nicht ausführlich genug behandelt werden konnten. Ebenso sollen jene Bereiche aufgezeigt werden, welche einer Überarbeitung oder Verbesserung bedürfen.

# I. Religion, Religiosität, Glaube und Kirche – Durkheim, Weber, Luckmann

## 1. Entwicklung einer Begrifflichkeit

### 1.1. Die Problematik der Begrifflichkeit

*Religiosität ist die Befindlichkeit einer Person, die Offenheit einer Seele, die Erlebnisbereitschaft als Voraussetzung für die Begegnung mit dem Mysterium, Religion ist die Kulturform, die – wie Kunst oder Wissenschaft – aus dem kontinuierlichen Zusammenwirken vieler Personen objektiviert hervorgeht.<sup>9</sup>*

In dieser knappen Zusammenfassung von Simmels Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität zeigt sich in voller Deutlichkeit das Problem, dass einem, bei dem Versuch eine klare Begrifflichkeit zu schaffen, begegnet. Nicht nur, dass es Begriffe sind, die für jeden einzelnen von uns und auch für ein Kollektiv eine bereits geprägte Bedeutung haben, sondern auch darin, diese Bedeutung heraus zu brechen und sie so zu bearbeiten, damit man sie mit so wenig Verknüpfungen wie möglich betrachten kann.

Genau darin besteht die Komplexität der Aufgabe. Die Begriffe ohne den Verlust ihrer Bedeutung von einander zu trennen, bedeutet auch, einen gewissen Grad an Unbestimmtheit zu akzeptieren. Wenn Begriffe wie Seele, Zusammenwirken oder Mysterium verwendet werden um einen Begriff zu beschreiben, der etwas nicht rational erfassbares beschreibt, so mag dies für eine erste Unterscheidung genügen, verfehlt aber ihre Dienlichkeit für eine tiefere Betrachtung bzw. eine weitere Verwendung dieser Begriffe, wie sie hier für diese Arbeit vorgesehen ist.

---

<sup>9</sup> Simmel [1989:34]

Es ist also, um einen Anfang zu finden, erst einmal notwendig, die Begriffe Religion und Religiosität von einander zu trennen und zwar in einer differenzierteren Form als bei Simmel. Ein entscheidender Punkt dabei ist die Wahl der Ebene auf der man sich dieser Aufgabe nähern will. Stellt man sich auf einen Punkt, der das Individuum im Zentrum seines Blickfeldes hat, besteht die Gefahr sich in einer Vielzahl von Auffassungen und Bedeutungen von Religion und Religiosität zu verlieren. Stellt man sich jedoch auf eine Kollektivebene, welche für einen Typisierungsversuch vielleicht besser geeignet sein mag, stehen Institutionen und Strukturen im Mittelpunkt, die aber die individuelle Veränderung von Religiosität aussparen. In der Literatur werden diese beiden Ansätze von zwei theoretischen Standpunkten aus betrachtet. Der eine Ansatz folgt einer funktionalistischen, der andere einer substantiellen Betrachtung im Rahmen der verstehenden Soziologie. Beide Richtungen betrachten Religiosität aus einem bestimmten Blickwinkel, der aber die Grundvoraussetzungen für die hier angestrebte erweiterte Typisierung von Religiosität, jenseits des sakralen, bietet. In diesem Sinne wird hier der Weg verfolgt, den Monika Jakobs als These ihrem Aufsatz „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ zu Grunde legte, dass „die funktionale und die substantielle Betrachtungsweise sich nicht nur im Hinblick auf Religion, sondern auch auf Religiosität ergänzen können und müssen“.<sup>10</sup>

Der Versuch eine Synthese aus den beiden Denkrichtungen zu erstellen wird aber vermutlich mit dem Problem konfrontiert werden, dass sie zu einem vagen Definitionsversuch verkommt, der zwar, von seinem Fassungsvermögen her, weit aufgespannt ist, aber durch diese Weite seine Präzision verliert. Es sind hier hohe Ansprüche, die an die zu entwickelnde Begrifflichkeit gestellt werden. Wie notwendig es ist hierbei ein Mindestmaß an begrifflicher Präzision zu sichern, wird sich spätestens bei den ersten Überlegungen für den Versuch ein Grundgerüst für eine Typisierung zu erstellen, zeigen.

---

<sup>10</sup> Jakobs [2006:117]

Ein weiteres Problem stellt die Verwendung des Begriffes in der Literatur selbst dar. Durch die Uneinigkeit über die semantische Reichweite des Begriffes, werden, nicht nur im alltäglichen Sprachgebrauch, sondern auch in der wissenschaftlichen Literatur, die Begriffe Religion, religiös und Religiosität in nahezu beliebiger Austauschbarkeit verwendet<sup>11</sup>. Dies führt zu einiger Verwirrung, wenn man versucht die Bedeutung dieser Begriffe zu erschließen. Hinzu kommt noch, woraus auch die einer Beliebigkeit anmutenden Verwendung der Begriffe entspringt, dass im speziellen der Begriff Religiosität erst in jüngster Vergangenheit seinen Anspruch auf Selbstständigkeit im wissenschaftlichen Diskurs zugesprochen bekam. Gerade aber die Entwicklungen in der Gegenwart zeigen, dass die Entwicklung einer Begrifflichkeit, jenseits einer kirchlich angebundenen Religiosität, wichtig ist. In einer Zeit, in der die Individualisierung des Lebens stärker voranschreitet und alles durchdringt, im gleichen Atemzug auch die Religion ihrer Aufgabe enthebt und den einzelnen sich selbst in der Ordnung seiner Welt überlässt, entwickeln sich Äquivalente zu der kirchlichen Religiosität die aus dem bisher gebräuchlichen Religiositätsbegriff herausfallen.

### 1.1.1 Herkunft und Verwendung des Begriffes Religion und Religiosität

Neben vielfachen Definitionsversuchen dieser beiden Begriffe, denen wir uns später näher widmen werden, herrscht über die etymologische Herkunft ebenso große Uneinigkeit. So leitet der Philosoph Cicero „religio“ von dem lateinischen Verb „relegere“ ab, der Theologe Augustinus hingegen leitet es von „religare“ ab.

---

<sup>11</sup> Vgl. Angel [2006:8]

Cicero und Augustinus bringen mit ihren unterschiedlichen Herkunftsbestimmungen bereits zwei unterschiedliche Zugänge zu dem Begriff. Während Cicero mit seinem „relegere“ den Dienst der Verehrung an den Göttern bezeichnet, sieht Augustinus in seinem „religare“ die Verbindung mit Gott.<sup>12</sup> Diesen beiden theologischen Interpretationen von Religion steht die dritte Position des alltagssprachlichen Gebrauchs gegenüber. Dieser sieht in der Religion allgemein eine „Verbindung zu transzendenten Mächten, die Lehre vom Göttlichen und alle Glaubensbekenntnisse der Menschen sowie die damit verbundenen Gruppen und Organisationen“<sup>13</sup>.

Bei dem Begriff Religiosität verhält es sich ähnlich. Jedoch stellt hier nicht die Herkunft des Wortes ein grundlegendes Problem dar, sondern die Bedeutung des deutschen Wortes Religiosität in anderen Sprachen. Die hier verwendeten Äquivalente bezeichnen meist nur annähernd das, was Religiosität im deutschen auszudrücken versucht.

Angel beschreibt das Problem der Äquivalente für Religiosität wie folgt:

*„Wenn im Englischen auf „religiousness“ oder „religiosity“ zurückgegriffen wird oder wenn gar im Französischen von „religiosité“ die Rede ist, klingt das antiquiert bzw. von der Alltagssprache abgehobener als dies im Deutschen der Fall ist. Der ungarische Terminus „vallásosság“ ist deutlicher mit dem Bekenntnis- und Zugehörigkeitsaspekt verbunden.“<sup>14</sup>*

Das heißt, wenn wir uns hier mit dem Begriff Religiosität beschäftigen, muss man sich stets bewusst sein, dass wir den Begriff aus einem bestimmten kulturellen Hintergrund heraus betrachten, der eine „Folge von Denktraditionen“<sup>15</sup> ist. Diese Denktraditionen entstammen primär

---

<sup>12</sup> Vgl. Knoblauch [1999:9]

<sup>13</sup> Knoblauch [1999:9]

<sup>14</sup> Angel [2006:9]

<sup>15</sup> Angel [2006:9]

einer „lateinisch-abendländischen Tradition“<sup>16</sup>, die ihren theologischen Ausdruck im Christentum findet.

Würden wir uns hier ausschließlich mit dem Begriff Religion beschäftigen, wäre dieser Ansatz eine Verengung, die, wenn man damit zu ergründen versucht, ob das Konglomerat individueller transzendenter Sinnsuche als Religion gilt, eine Vielzahl von Phänomenen ausklammern würde. Religiosität hingegen und das ist das besondere an diesem Begriff, gründet zwar auf einem Verständnis westlicher Prägung, bietet aber eine Offenheit gegenüber jenen Ausformungen der Sinnsuche, die man als religiös bezeichnen kann.

### 1.1.2 Theoretische Teilung

Es gibt zwei Ebenen auf denen man sich der Religion bzw. der Religiosität nähern kann. Dies ist einerseits ein funktionalistischer Ansatz, der in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft die Position und die Auswirkungen von Religion bzw. Religiosität betrachtet. Es wird hier ein Ansatz verfolgt, der zu ergründen versucht welche Leistung die Religion für die Gesellschaft erbringt. Nicht das Individuum und sein Bezug zur Religion stehen im Kern der Betrachtung, sondern der Bezug zu dem gesellschaftlichen Kollektiv. So wird zum Beispiel, bei einer funktionalistischen Annäherung begründet, dass „*Religion die politische Ordnung legitimiert oder dass sie dem Individuum personale Identität gewährt*“<sup>17</sup>. Zu den Hauptvertretern der funktionalistischen Perspektive, die wir hier näher betrachten werden, zählen Emile Durkheim und Thomas Luckmann.

---

<sup>16</sup> Knoblauch [1999:9]

<sup>17</sup> Korte/Schäfers [1997:211]

Auf der anderen Seite, werden wir den substantiellen Ansatz behandeln, in dessen Fokus das religiös motivierte Gemeinschaftshandeln, sowie die Beziehung der Menschen zu transzendenten Mächten liegt. Im Gegensatz zum funktionellen Ansatz steht hier im Fokus der Betrachtung die „Ebene des Subjekts“<sup>18</sup>. Damit bezieht sich die substantielle Religionsdefinition auf das Individuum. Bei Weber, wie auch bei Simmel, die hier als die Hauptvertreter dieser Richtung betrachtet werden, liegt, ganz im Sinne der verstehenden Soziologie, der Fokus auf dem Verhältnis zwischen Individuum und Religion. Während bei Weber das soziale Handeln als zentrale Kategorie dieses Verhältnisses auftritt, das durch die subjektive Sinnsuche des einzelnen in der Religion bestimmt wird, ist bei Simmel kein derart zentraler Terminus zu finden. Bei Simmel finden wir „Religiosität [...] auf der Ebene des Subjekts angesiedelt und [...] als anthropologische wie auch als soziale Konstante verstanden“<sup>19</sup>, die innerhalb sozialer Beziehungen zum Ausdruck kommt.

Die Verbindung dieser beiden Ansätze ist kein neuer Weg in der Religionssoziologie. Bei den genannten Autoren werden wir Spuren beider Perspektiven vorfinden, es ist lediglich der Hauptfokus in dem ihre Arbeiten stehen, der eine theoretische Trennung möglich macht. Vor einer geschlossenen Betrachtung, die durch eine Zusammenführung des funktionalistischen und des substantiellen Zuganges erreicht werden soll, werden wir aufgrund des völlig unterschiedlichen Zuganges der einzelnen Vertreter, hier zunächst diese separat betrachten und dahingehend untersuchen, in welcher Weise Religion bzw. Religiosität von ihnen verstanden respektive interpretiert wird. Erst in dem darauffolgenden Schritt widmen wir uns den Berührungspunkten zwischen ihnen und versuchen eine Synthese herzustellen.

---

<sup>18</sup> Jakobs [2006:124]

<sup>19</sup> Jakobs [2006:124]

## 1.2. Funktionalistischer Ansatz

### 1.2.1. Emile Durkheim

Durkheim gilt als einer der Gründungsväter der Soziologie. Sein Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), mit dem wir uns hier näher beschäftigen werden, gilt heute als Klassiker der soziologischen Literatur. Mit ihm beginnt eine neue Ära, in der die Soziologie „einen relativ eigenständigen Platz“<sup>20</sup> in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik einnahm. Sein Bemühen richtete er anhand der Idee aus, eine Morallehre zu entwickeln, die in der Lage ist, in die Gesellschaft korrigierend einzugreifen. Dass diese Idee nicht aus einem reinen idealistischen Weltverbesserungstrieb entsprang zeigt ein Blick auf die historischen Ereignisse dieser Zeit. Neben dem Aufstand der Pariser Kommune 1871, dem Ausbruch des ersten Weltkrieges und die öffentliche Präsenz der Arbeiterfrage, prägten Durkheims Entwicklung zum Soziologen<sup>21</sup>. Erst seine Studienzeit in Deutschland, wo vor allem die Debatten über die Klassenkämpfe in einer anderen Form geführt wurden als in Frankreich, legte den Grundstein für seine weiteren soziologischen Überlegungen. Während dieser Zeit „lernte er die Lehren der Kathedersozialisten kennen, die es nicht für ausreichend hielten, die Nationalökonomie auf wirtschaftliche Daten, Fakten und Ergebnisse zu konzentrieren“<sup>22</sup>. Dies und seine Bekanntschaft mit Tönnies, Leipzig und Wundt, die, wie auch später Durkheim, an einer Theorie der überindividuellen Existenz sozialer Phänomene arbeiteten, beeinflusste seine Soziologie der

---

<sup>20</sup> Korte [2006:66]

<sup>21</sup> Für die historischen Daten und Fakten vgl. Korte [2006:66]

<sup>22</sup> Korte [2006:67]

sozialen Tatsachen (*le fait social*) mit denen er die „nach empirischen Gesetzen orientierte[n] Wissenschaft“<sup>23</sup> weiterführte.

Unter sozialen Tatsachen versteht Durkheim jene Gründe die für das Geschehen in der Gesellschaft verantwortlich sind, aber jenseits des individuellen liegen. Das heißt, seine Suche bezog sich auf jene sozialen Faktoren, die Menschen zu ihrem Handeln veranlassen. Das individuelle Handeln selbst war für ihn, im Gegensatz zu Max Weber, dessen Beitrag zur Religionssoziologie wir später betrachten werden, nicht von Interesse. Für ihn war das Handeln der Individuen nur die sichtbare Konsequenz von den nicht sichtbaren sozialen Tatsachen. Die Handlungen bildeten somit den real erfahrbaren, empirisch fassbaren Ausgangspunkt für seine Suche nach den auf ein Kollektiv wirkenden Zwängen.

Durkheim war, wie seine Vorgänger, der Ansicht, dass mit Hilfe der Soziologie ein Weg gefunden werden kann, der es ermöglicht das gesellschaftliche Zusammenleben zu lenken und zu beeinflussen. Er sah in dieser wissenschaftlichen Disziplin die Grundlage für eine neue Morallehre, die sich nach und nach, über das Erziehungssystem, der Ausbildung der Lehrer und durch den Schulunterricht im öffentlichen Bewusstsein verankern sollte. Als Ausgangspunkt seiner Idee zu der Aufgabe der Soziologie als eine neue Morallehre, diente ihm seine Untersuchung über die Arbeitsteilung in primitiven<sup>24</sup> und fortgeschrittenen Gesellschaften. Es soll uns hier nun nicht der genaue Verlauf der Untersuchung interessieren sondern vielmehr, der Zusammenhang zwischen Durkheims Erkenntnissen über die Entwicklung der Arbeitsteilung und seinem Verständnis von Religion.

Durkheim verfolgte, wie viele Vertreter seiner Zeit, die Vorstellung, dass die Entwicklung der Gesellschaft einem evolutionären Prozess durchläuft.

---

<sup>23</sup> Richter [2002: 28]

<sup>24</sup> Der Ausdruck „primitiv“ als Bezeichnung einer Gesellschaftsform wird hier verwendet um in der Terminologie Durkheims zu bleiben.

Dadurch sah er sich in der Lage, durch die Untersuchung von primitiven Gesellschaftsformen die Wurzeln der komplexen entwickelten Formen zu identifizieren.

Er unterscheidet dabei zwischen segmentierten, welche der primitiven Gesellschaftsform entspricht und der arbeitsteiligen, entwickelten Gesellschaftsform. Bei seiner Untersuchung, in der er die Solidarität in beiden Gesellschaftsformen als soziale Tatsache hinter dem Zusammenleben der Menschen identifizierte, begründet sich seine Überlegung zum Wandel der Moral.

Er sah in den segmentierten Gesellschaften die Religion als jene höchste, dem Individuum übergeordnete Instanz, durch die sich ein Kollektivbewusstsein konstituiert, welches die moralische Grundlage für das gesellschaftliche Zusammenleben bildete. Auf dieser Entwicklungsstufe ist das Individuum eng mit diesem Bewusstsein verbunden. Taten die diesem zuwiderhandeln, werden als Angriff auf die für alle geltenden Normen, bzw. auf das Moralsystem betrachtet. Durkheim identifiziert hiermit die Religion nicht nur als ein Moralsystem, dass für den Einzelnen als Quelle der Sinnstiftung im Leben dient, sondern, und das ist für ihn viel wichtiger, eine Funktion, die das gesellschaftliche Zusammenleben steuert.

In den arbeitsteiligen Gesellschaften sah er damals schon einen hohen Grad der Individualisierung. Durch die zunehmende Spezialisierung aller Lebensbereiche und die zunehmende Ausdifferenzierung der funktionalen gesellschaftlichen Systeme wie Politik, Kirche, Wissenschaft usw. sah er das schwinden der integrativen Funktion des Kollektivbewusstseins, was gleichbedeutend ist mit dem schwinden der Religion als moralische Instanz. Durkheim stand damit am Anfang der wissenschaftlichen Säkularisierungsdebatte, deren Quelle er in der Individualisierung und Ausdifferenzierung des privaten sowie des öffentlichen Lebens sah.

Erst gegen Ende seines Lebens entdeckte Durkheim für sich die Religion als Gegenstand soziologischer Betrachtung. Er beschreibt selbst in einem Brief seine Begeisterung als eine Offenbarung:

*„Erst im Jahre 1895 hatte ich ein klares Verständnis von der zentralen Rolle, die die Religion im gesellschaftlichen Leben spielt. In diesem Jahr entdeckte ich zum ersten Mal die Methode, das Studium der Religion soziologisch zu betreiben. Das war für mich eine Offenbarung.“*<sup>25</sup>

Durkheim deutet damit an, dass die Religion nicht nur in primitiven Gesellschaften eine zentrale Rolle bei der Konstituierung des Zusammenlebens spielt, sondern auch und dies würde seinem soziologischen Denken entsprechen, dass die Wurzeln der gegenwärtigen Gesellschaft bereits in rudimentärer Form in den sich entwickelnden Gesellschaften vorhanden sind und somit die Religion auch in den arbeitsteilig organisierten Gesellschaften eine, wenn auch mit verminderter Wirkungskraft, zentrale Rolle spielt.

In dem folgenden Kapitel werden wir sein Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ näher betrachten. Durkheim widmet sich hier dem intensiven Studium der australischen Ureinwohner auf einem „anthropologischen-ethnografischen Zugang“.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. Knoblauch [1999:58]

<sup>26</sup> Knoblauch [1999:59]

### 1.2.1.1 Die elementaren Formen des religiösen Lebens

*Sein 1912 veröffentlichtes Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“* ist, neben den Arbeiten von Max Weber, ein wichtiger Grundstein auf dem die weitere Entwicklung der Religionssoziologie aufbaute.

Für Durkheim liegt in der Verbindung zwischen Religion und Gesellschaft die Verbindung darin, dass Religion erst Gesellschaft ermöglicht und wiederum Gesellschaft Religion. Dieser Kreis scheint auf den ersten Blick hin, aus einem gegenwärtigen Kontext betrachtet, in sich un schlüssig und drängt die Frage auf, was zuerst da war die „Henne oder das Ei“. Durkheim schreibt dazu:

*„Denn was den Menschen ausmacht ist, jene Summe von intellektuellen Gütern, die die Zivilisation bilden und die Zivilisation ist das Werk der Gesellschaft.“<sup>27</sup>*

Aus diesem Grund steigt Durkheim auf der religiösen Evolutionsleiter ein paar Stufen herunter und beginnt seine Suche nach dem Grundwesen der Religion in der rudimentärsten Form der Religion, dem Totemismus. Er versucht durch die Untersuchung dieser (funktional) primitiven Gestalt der Religion „alle Großen Ideen und alle hauptsächlichsten Ritualhaltungen, die an der Basis selbst der fortgeschrittensten Religionen stehen“<sup>28</sup> zu identifizieren. Dabei trifft er die Unterscheidung zwischen dem „*heiligen*“ und dem „*profanen*“ und löst damit, seiner Ansicht nach, die Frage „was Religion im allgemeinen ist“ durch diese binäre Unterscheidung auf. Diese duale Einteilung der Welt findet er im Totemismus der australischen Ureinwohner und bei einigen amerikanischen Indianer-Kulten wieder.

---

<sup>27</sup> Durkheim [1998:560]

<sup>28</sup> Durkheim [1998:556]

Bei seiner Arbeit griff er nicht auf eigene, vor Ort gesammelte, Erfahrungen zurück, sondern zog seine Erkenntnisse aus der Vielzahl am Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen wissenschaftlichen Beschreibungen dieser Kulturen.

### 1.2.1.2 Das „Heilige“ und das „Profane“

Mit dieser Einteilung schafft Durkheim ein erstes Kriterium für eine Definition des religiösen Glaubens. Eine zweiseitige Teilung bei der das „*Heilige*“ das ist was die Verbote schützt und isoliert und das „*Profane*“ jene Dinge umfasst, auf die sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen.<sup>29</sup> Damit bringt Durkheim zum Ausdruck, dass ein Individuum im Prinzip in zwei Welten lebt, die sich „aber gegenseitig radikal ausschließen“<sup>30</sup>. Einerseits die sakrale oder heilige Welt<sup>31</sup>, in der das religiöse Leben stattfindet und andererseits die profane Welt, in der das alltägliche Zusammenleben einer Gemeinschaft geschieht. Es kommt hierbei aber der heiligen Welt eine besondere Position zu, da ihr es zusteht festzulegen was heilig ist und somit die Trennungslinie zum profanen definieren kann. Mit dieser offenen Definition von dem was alles heilig sein kann, schafft Durkheim einen wichtigen Punkt für die Betrachtung von Religion.

---

<sup>29</sup> Vgl. Durkheim [1998:67]

<sup>30</sup> Durkheim [1998:67]

<sup>31</sup> „heilige Welt“ wird hier als Bezeichnung dafür verwendet um sie einerseits von der „profanen Welt“ gedanklich abzugrenzen und andererseits auf die uneingeschränkten Möglichkeiten was heilig sein kann hinzuweisen.

Denn:

*„[...] unter heiligen Dingen darf man nicht einfach jene persönlichen Wesen verstehen, die Götter oder Geister genannt werden. Ein Fels, ein Baum, eine Quelle, ein Kiesel, ein Stück Holz, ein Haus, mit einem Wort, jedes Ding kann ein heiliges Wesen sein. Ein Ritus kann diesen Zug haben [...]. Es gibt Wörter, Aussprüche, Formeln, die nur durch den Mund geweihter Personen ausgesprochen werden dürfen; es gibt Gesten und Bewegungen, die nicht von aller Welt gemacht werden dürfen.“<sup>32</sup>*

Damit entfernt er die Vorstellung, dass das Heilige an eine spezifische abstrakte göttliche Form gebunden ist und öffnet den Raum des Heiligen, für „Dinge“, deren physische Erfahrbarkeit in der Wirklichkeit, ein spezielles Verhältnis zwischen den beiden Welten für das Individuum darstellt.

Durkheim schreibt dazu:

*„Wodurch wird der Buddhismus eine Religion? Anstelle von Göttern erlaubt er eben die Existenz von heiligen Dingen, nämlich die Vier Heiligen Wahrheiten und die Praktiken, die daraus fließen“<sup>33</sup>*

An dieser Stelle geht er nicht näher darauf ein welche Praktiken er meint. Gemäß seiner Trennung zwischen der heiligen Welt und der profanen Welt fließen diese Praktiken in die rituellen Handlungen und den Glauben. Das Durkheim gerade hier den Buddhismus als Beispiel anführt, mag für die Anschaulichkeit der Vielfältigkeit der heiligen Dinge dienlich sein, aber gerade der Buddhismus ist als Beispiel für die Abgegrenztheit zwischen den beiden Welten ungeeignet. Es gibt zwar im Buddhismus eine Lehre als auch eine Methodik, es wird aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass diese nicht dogmatisch zu befolgen seien und der Zugang zu den Erkenntnissen prinzipiell jedem offen steht. Damit öffnet sich beim Buddhismus die Welt des Heiligen

---

<sup>32</sup> Durkheim [1998:62]

<sup>33</sup> Durkheim [1998:63]

hin zur Welt des Profanen und ist eine stark individualisierte, mit der profanen Welt verbundene Form von Religion. So ist die Lehre vom Karma, der Wechselwirkung zwischen guten und schlechten Taten, also dem Wirken des Einzelnen in der profanen Welt, um es mit Durkheims Worten auszudrücken, direkt verbunden mit dem Samsara, dem Kreislauf des Lebens, der dem Bereich des Heiligen zugerechnet werden kann.<sup>34</sup>

Die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen ist aber noch kein Kriterium der das Grundwesen der Religion erschöpfend beschreibt. Er schafft noch zwei weitere, in beiden Welten vorhandene Kriterien, die des „*Denkens*“ und des „*Handelns*“. In der heiligen sowie in der profanen Welt sind diese beiden Kategorien anzutreffen.

Bei der realen Welt kann man z.B. für den Bereich bei dem der Mensch denkt die Wissenschaft einsetzen, bei der Handlungsebene z.B. die Politik. Im Vergleich dazu kann man auf die Ebene des „heiligen Denkens“ den Begriff Glauben setzen und auf die Ebene des Handelns den Ritus. In der nachfolgenden Tab.1 wurde diese Aufteilung veranschaulicht.

---

<sup>34</sup> Es soll hier nicht weiter auf den Buddhismus eingegangen werden, da es hier nicht zum eigentlichen Themenkreis gehört.

		<b>Mensch</b>	
		Denken	Handeln
<b>GESELL- SCHAFT</b>	Profan	Wissenschaft	z.B. Politik
	Heilig	Glauben	Ritus
		<b>Religion</b> = <b>Glaube + Ritus</b>	

Tab.1

Durkheim definiert somit Religion als ein Zusammenwirken von religiösen Überzeugungen und Riten. So schreibt er:

*„Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“<sup>35</sup>*

Mit der Beziehung der heiligen Dinge untereinander, verweist er auf den Systemcharakter der heiligen Welt. Eine Religion besteht demnach nicht nur aus einem einzigen heiligen Ding, sondern es bildet sich um jedes einzelne heilige Ding ein Kult mit den dazugehörigen religiösen Überzeugungen und Riten. Diese Kulte, deren Existenz als relativ autonom angesehen werden kann, stehen in Verbindung mit anderen Kulturen, deren Summe eine Religion bilden.

---

<sup>35</sup> Durkheim [1998:67]

Dies bildet den ersten Teil von Durkheims Religionsdefinition. Es wird hier einmal festgelegt, dass

*„eine Religion [...] ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken [ist], die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen“<sup>36</sup>.*

Damit ist die Definition aber noch nicht vollständig geschlossen. Es besteht bis hier hin noch keine Abgrenzung zur „Magie“. Wenn auch die Magie sich in dem Punkt von der Religion, wie Durkheim sie sieht, abhebt, dass sie „technische und nutzbringende Ziele verfolgt und [...] dabei ihre Zeit nicht mit reinen Spekulationen verliert“<sup>37</sup>, so besitzt sie ebenfalls Riten und Dogmen wie die Religion. Von ihrem Grundwesen her ist die Magie der Religion auch gleich. So werden in Zeremonien Wesen, beziehungsweise Kräfte angerufen, die denen der Religion gleichen.

Durkheim lässt aber der Magie eher eine negative Note zukommen, da er die Magie als etwas sieht, dass gegen die Religion arbeitet:

*„Die Magie sieht eine Art Berufsvergnügen darin, die heiligen Dinge zu entweihen; in ihren Riten tut sie das Gegenteil von den religiösen Zeremonien“<sup>38</sup>.*

Auch wenn hier Religion also auch die Magie als Institution<sup>39</sup> gesehen wird so versucht er sie doch über die Qualität der Beziehung zwischen der Gemeinschaft und der Religion bzw. der Magie zu trennen. Beide Ausformungen von Glaube und Ritus besitzen eine Gemeinschaft die diese miteinander teile. Aber nur der Religion spricht Durkheim, durch die Qualität der Beziehung zu der Anhängerschaft, die Eigenschaft zu, die Menschen zu einer dauerhaften Gemeinschaft zusammen zu führen, an der die Vertreter aktiv teilnehmen.

---

<sup>36</sup> Vgl. Durkheim [1998:75]

<sup>37</sup> Vgl. Durkheim [1998:69]

<sup>38</sup> Durkheim [1998:70]

<sup>39</sup> Vgl. Durkheim [1998:70]

Durkheim verwendet hier den Begriff „*Kirche*“ um diese spezielle Art der Beziehung zu bezeichnen. Während bei der Magie es keine dauerhafte Bindung zwischen den Anhängern und den Gläubigen gibt, sind die Priester in das Leben der Gemeinschaft eingebunden. Erst durch diesen Punkt unterscheidet sich die Magie von der Religion, denn mit der Religion, die in und durch eine Gemeinschaft wirkt, entsteht, „eine moralische Gemeinschaft, die aus allen Anhängern eines gemeinsamen Glaubens besteht, aus den Gläubigen wie aus den Priestern“. <sup>40</sup> Somit kommt Durkheim zu folgender Definition von Religion:

*„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer [sic!] und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“*<sup>41</sup>

### 1.2.1.3 Religion und Religiosität bei Durkheim

An dieser Stelle wollen wir kurz einen zusammenfassenden Blick auf die Leistungen Durkheims für das hier zu bearbeitende Thema der Religiosität machen. Es mag auf den ersten Blick nicht eindeutig sein, dass die Suche nach dem Grundwesen der Religion, so wie sie in dem vorangegangenen Kapitel beschrieben wurde, etwas mit unserer Suche nach einer Typologie für Religiosität zu tun hat. Dennoch leistet Durkheim einen wichtigen Ansatz, der vor allem für die Betrachtung neuerer Formen von Religiosität, wie wir sie später noch genauer beschreiben werden, interessant ist.

---

<sup>40</sup> Durkheim[1998:73]

<sup>41</sup> Durkheim [1998:75]

Er schafft durch den ersten Teil seiner Definition ein wichtiges Kriterium, nämlich jenes, dass nicht nur Dinge bzw. abstrakte Vorstellungen eines Gottes, wie auch immer diese geartet sein mögen, als heilig angesehen werden können, sondern, wie das von ihm angeführte Beispiel des Buddhismus zeigt, auch Formen, die an keine Gottesvorstellung gebunden sind.

Wir wollen hier kurz vorwegnehmen, dass Religiosität in der einen oder anderen Art und Weise unser Leben beeinflusst bzw. bestimmt. Wie wir ebenfalls später noch sehen werden hat Max Weber in seiner bekannten Arbeit *„Die protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus“* eindrucksvoll die Auswirkungen religiöser Motive zur Gestaltung der Alltagswelt beschrieben. Auch Weber beschreibt eine Unterscheidung zwischen der Alltagswelt und einer, wie er es nennt, „Hinterwelt“. Durkheim verfolgt hier einen ähnlichen Ansatz. Jedoch ist bei ihm die Verbindung zwischen den beiden Welten nicht so direkt wie bei Max Weber. Bei Durkheim finden wir aber, *„dass die kultischen Praktiken das Individuum an die Gesellschaft binden“*<sup>42</sup> und durch den, von einem Kollektiv vertretenen Glauben und das gemeinschaftliche praktizieren der Riten, sich eine Gesellschaft mit einer spezifischen Moral ausbildet.

Wie bereits weiter oben erwähnt, handelt es sich bei Durkheims Überlegungen um eine funktionale Betrachtung von Religion.

---

<sup>42</sup> Jakobs [2006:119]

Basierend auf diesen, unterteilt Jakobs diese Funktion in folgende Ebenen<sup>43</sup>:

1. *Integrationsfunktion*: Das Individuum wird in das Kollektiv eingegliedert.
2. *Normative Funktion*: Religion stellt Normen und Werte bereit, die von allen geteilt werden.
3. *Psychologisch-kognitive Funktion*: Religion strukturiert das Denken des Einzelnen und leitet seine Gefühle und Empfindungen. Das Denken und Fühlen des Individuums hat also letztendlich einen sozialen Ursprung.

Jakobs bezieht diese drei Funktionen der Religion auf Durkheims Beobachtungen des Totemismus der australischen Ureinwohner. Wir haben dies bereits kurz erwähnt, aber, da es nicht zum Kern des Themas gehört, nicht weiter ausgeführt. Wir wollen hier aber kurz darauf eingehen.

Im Totemismus findet Durkheim die Realisierung seiner Religionsdefinition wieder. Das Totem, das in den meisten Fällen ein Gegenstand aus dem Tier- oder Pflanzenreich ist, in seltenen Fällen aber auch ein Ahne oder eine Naturerscheinung sein kann<sup>44</sup>, steht als ein Symbol, dem ein bestimmter Klan angehört. Der Klan selbst wiederum ist eine Untergruppe eines Stammes. Dieses Totem ist die weltliche Repräsentation der sakralen Welt, sie wirkt über das Totem auf die profane Welt in dem sie, die Mitglieder des Klans, eine Mitgliedschaft die durch die Geburt von der Mutter auf das Kind übertragen wird, unter seinem Zeichen vereint.

---

<sup>43</sup> Jakobs [2007:119]

<sup>44</sup> Für eine eingehende Beschreibung siehe *Durkheim [1998] Zweites Buch. Kapitel 1-4.*

Durch den heiligen Charakter des Totems jedoch geht seine Bedeutung für den Klan über eine reine symbolische Repräsentation eines Kollektivs hinaus. Denn das Totem, als objektivierter „Gott“ ist nicht nur ein Gegenstand dem gegenüber rituelle, heilige Handlungen durchgeführt werden, sondern es ist auch zugleich die Verkörperung der Gesellschaft (des Klans) der dieses Totem verehrt. Das Totem steht als überhöhte, idealisierte Verkörperung der gesellschaftlich normierten Moral.

*„Das Totem ist also im Grunde nichts anderes als der Klan selbst, der durch die sichtbare Form des Tieres oder der Pflanze personifiziert und repräsentiert wird.“<sup>45</sup>*

Es ist für das Individuum unantastbar. Jeder Verstoß, oder Zuwiderhandlung dieser Moral wird als Angriff auf das Heilige und somit auch auf den Klan selbst gesehen.

Dementsprechend denken und handeln in der Alltagswelt die Angehörigen eines Klans ihrem Totem und ihrem Klan (Gesellschaft) gegenüber. Daraus entspringt jene moralisch verpflichtete Gemeinschaft die Durkheim in seiner Religionsdefinition beschreibt.

Auf diesem Grundgedanken wollen wir versuchen eine Verbindung zur Religiosität herzustellen. Wenn wir hier an diesem Punkt davon ausgehen, dass Religion und Religiosität untrennbar miteinander verbunden sind, so können wir hier die Vermutung anstellen, dass es sich bei der Religion um eine vergesellschaftete Form von Religiosität handelt. Dies setzt aber voraus, dass wir Religiosität als eine spezifische Beziehung des Individuums zu einer Religion, also der Summe aus Glaube und Riten, ansehen. Durkheims Darstellungen lassen aber keinen Raum für das Individuum. In seiner Suche nach dem Grundwesen der Religion geht die Beziehung des Individuums in den kollektiven

---

<sup>45</sup> Knoblauch [1999:64]

Glaubensvorstellungen und Riten auf, die durch den Charakter des unantastbaren Heiligen keine individuelle Interpretation erlaubt.

Man kann aber den kollektiv wirkenden Charakter dieser Beziehung für die zukünftige Betrachtung von Religiosität mitnehmen. Denn die Gesellschaftsformen, wie jene der australischen Ureinwohner, sind, geprägt durch den Totemismus, starr organisiert. Das heißt, weder in der profanen noch in der sakralen Welt besteht für die Mitglieder eines Klans die Möglichkeit, außerhalb der (heiligen) Normen<sup>46</sup>, andere Positionen einzunehmen als ihnen von Geburt her zugedacht sind. In entwickelten Gesellschaften ist dies jedoch anders. Vor allem geprägt durch die individuelle Interpretation der eigenen Lebenswelt, zu der, um in Durkheims Begrifflichkeit zu bleiben, auch die heilige Welt gehört, bildet sich eine individualisierte Form von Religiosität aus. Dieser Religiosität haften aber, trotz seiner Individualität, ebenso die von Durkheim dargelegten Punkte auf der funktionalen Ebene an.

Sie binden den Gläubigen in eine Gemeinschaft, ganz gleich wie lose oder streng diese organisiert sein mag, ein, in der spezifische Vorstellungen anzutreffen sind, die auf das Leben des Individuums in der realen Welt Einfluss nehmen, auch wenn diese jeder für sich und nur für sich interpretiert.

---

<sup>46</sup> Es gibt eingeschränkte Formen der sozialen Mobilität innerhalb der heiligen Welt, die, z.B. durch Initiationsriten, es erlauben an bestimmten Teilen des sakralen Lebens teilzunehmen.

### 1.2.2 Thomas Luckmann

Mit Luckmann verschiebt sich nun der Blickwinkel auf die Religion. Sie bleibt noch im Bereich des funktionalistischen Ansatzes, ändert aber ihren Fokus hin zu der Funktion von Religion für den Einzelnen. Mit diesem Autor begeben wir uns in der Vielfalt der Definitionen in den Bereich zwischen funktionaler und substantieller Definition von Religion.

Bevor wir uns aber mit der Positionen von Luckmann näher beschäftigen, werden wir einen kleinen Exkurs in das theoretische Grundgerüst, auf dem sein Beitrag zur Religionssoziologie fußt, machen.

#### 1.2.2.1 Exkurs Phänomenologie und Lebenswelt nach Alfred Schütz / Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit

Luckmann hat sich, wie viele andere Autoren auch, erst später in seinen Arbeiten mit der Religion beschäftigt. Dementsprechend basieren seine Überlegungen dazu auf einem theoretischen Gerüst, das nicht in erster Linie für die Entwicklung einer eigenen Religionssoziologie gedacht war. Sein Ansatz entspringt der Phänomenologie von Alfred Schütz, der sein langjähriger Mentor und späterer Kollege war.

Schütz verfolgt mit seiner Phänomenologie eine handlungstheoretische Soziologie, die ihre Wurzeln in Max Webers Definition des sozialen Handelns findet. In seiner Auslegung versucht er den zentralen Begriff des Handelns von reinem Verhalten zu unterscheiden.

Zu diesem Zweck geht er davon aus, dass, um von Handeln sprechen zu können, dieser Handlung ein Sinn zugrunde liegt. Damit sind die beiden zentralen Punkte in Schützs Soziologie genannt. Einerseits also geht es um Handeln und andererseits um die Sinnstruktur die diesem Handeln zu Grunde liegt, wodurch es zu einem (sozialen) Handeln wird. Die Sinnzuschreibung unterteilt er, ähnlich wie Max Weber, in zwei Ebenen; der subjektiven und der objektiven.

Die subjektive *„bezieht sich auf den Sinn, den der Einzelne, oder die Primärgruppe, in der er steht, in seiner Handlung sieht“*<sup>47</sup>, wohingegen der objektive Sinn darin liegt, *„wie der subjektive Sinn von den Außenstehenden (der out-group, Fremdgruppe) wahrgenommen wird“*<sup>48</sup>.

Er distanziert sich aber von Weber durch seine Trennung zwischen Handeln und Handlung. Für Schütz ist die Handlung das beobachtbare Verhalten, wohingegen das Handeln der innere Ablauf ist, wie man sich eine Handlung vorstellt<sup>49</sup>. Wenn man, zur Veranschaulichung dieser Überlegungen, dem Handeln und der Handlung eine Zeitstruktur zur Seite stellt, dann ist das Handeln durch den „Rückgriff“ auf Wissensvorräte, Erfahrungen und Typisierungen<sup>50</sup> sinnvoll, wohingegen die Handlung selbst bloßes Verhalten ist, das ihren „Sinn“ nur durch den vorhergehenden Entwurf erfährt.

---

<sup>47</sup> Richter [2002:93]

<sup>48</sup> Richter [2002:93]

<sup>49</sup> Vgl. Richter [2002:93]

<sup>50</sup> Siehe S. 27

Schützs spezielles Interesse gilt aber der subjektiven Sinnesebene, denn für ihn beginnt die Aufgabe der

*„[...] Wissenschaften, die menschliches Handeln und Denken deuten und erklären wollen, [...] mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist die alltägliche Lebenswelt“<sup>51</sup>.*

Die Lebenswelt beinhaltet alle, einem Individuum zur Verfügung stehenden Handlungsalternativen. Sie umfasst nicht nur den Bereich des „privaten“, sondern auch die gesamte Sozial- und Kulturwelt in der man sich befindet. Damit bekommt der Begriff der Lebenswelt den Charakter der Intersubjektivität, da im Prinzip jedem die gleichen Möglichkeiten zur Verfügung stehen<sup>52</sup>. Aus dieser Lebenswelt geht die Alltagswelt hervor, die nun jene Handlungsalternativen beinhaltet, die dem Einzelnen im speziellen zur Verfügung stehen. Die Alltagswelt ist „die Konkretisierung der Lebenswelt“<sup>53</sup> in der, durch Handeln, die Lebenswelt aktualisiert wird, die wiederum das „*Reservoir des objektiven Sinns bietet, auf den sich Handelnde beziehen können.*“<sup>54</sup> Der Sinn, sei es für den Einzelnen oder für ein Kollektiv, entsteht aber nicht alleine aus dem Vorhandensein der Lebenswelt, sondern aus den einzelnen bzw. kollektiven Auslegungen ihres Inhalts. Dazu unterscheidet Schütz zwischen drei Verfahren mit denen die Lebenswelt sinnhaft erfahrbar wird.

---

<sup>51</sup> Vgl. Schütz/Luckmann [1979:25] in Treibel [2006:86]

<sup>52</sup> Schütz räumt hier aber auch ein, dass die Lebenswelt nicht für alle Menschen einheitlich ist und z.B. durch Geschlecht, Bildung und sozialer Status eingeschränkt wird.

<sup>53</sup> Richter [2002:95]

<sup>54</sup> Richter [2002:95]

Zum einen greift man bei Handlungen auf *Wissensvorräte* zurück, die sich durch ihren Grad der Routinisierung im Alltag weiter ausdifferenzieren<sup>55</sup>, weiter vertraut man auf *Erfahrungen*, die auf eine Konstanz der Welt ausgerichtet sind und, als drittes Verfahren, dienen *Typisierungen* zur Auslegung der Welt.<sup>56</sup>

Schütz's theoretische Überlegungen sind hier noch nicht zu Ende, doch für unsere Ansprüche sollten diese grundlegenden Punkte ausreichen. Zusammengefasst ist der zentrale Punkt hier für uns, dass hinter der Handlung des Einzelnen, bzw. eines Kollektivs, ein Sinn steht, der sich aus der Lebenswelt generiert und der durch Handlungen die Lebenswelt selbst, in einem dynamischen Verhältnis, aktualisiert und durch die genannten Verfahren sinnhaft erfahrbar macht.

Von diesem Grundgerüst aus geht Luckmann nun seinem eigenen Ansatz zur Religionssoziologie nach und verfolgen damit einen subjektbetonten – wissenssoziologischen – Zugang.

#### 1.2.2.2 Religion als symbolisches Universum

Auf den von Schütz vorgelegten Verfahren, die Lebenswelt für das Subjekt sinnvoll auszulegen, basieren nun die Überlegungen von Th. Luckmann. In dem mit Peter L. Berger gemeinsam verfassten Werk, „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, das 1966 zuerst in den USA erschien und erst danach im deutschsprachigen Raum veröffentlicht wurde, legten sie den Grundstein für einen wissenssoziologischen Zugang zur Religionssoziologie.

---

<sup>55</sup>Vgl. Treibel [2006:87] Schütz unterscheidet hier weiter zwischen Fertigkeiten, Gebrauchswissen und Rezeptwissen, die in dieser Reihenfolge auch den Grad der Automatisierung widerspiegeln.

<sup>56</sup> Vgl. Treibel [2006:87ff]

Dabei gehen sie davon aus, dass Wissen prinzipiell durch die Erfahrungen des Subjekts erzeugt wird, welche durch das Bewusstsein, mittels des Verfahrens der Typisierung, konstruiert und verarbeitet wird. Dies geschieht zunächst bei jedem Individuum.

Zur gesellschaftlichen Konstruktion kommt es, in dem Individuen, durch ihr bewusstes wirken in der Alltagswelt, miteinander interagieren und somit eine intersubjektive Wirklichkeit erschaffen, die sie teilen. Das bedeutet, dass die Wirklichkeit des Alltages nicht von einem Subjekt alleine konstruiert wird, sondern, dass es ein Gegenstand ist, an dem jeder einzelne „mit-konstruiert“ und somit eine gemeinsam erfahrbare Wirklichkeit erzeugt, die auf subjektiven Erfahrungen basiert, aber durch das Wirken und dem Austausch der Erfahrungen im Kollektiv, das individuelle überschreitet.

Berger und Luckmann beschreiben diesen Prozess der Wirklichkeitskonstruktion den durch Externalisierung bzw. Institutionalisation, Objektivierung und Internalisierung bzw. Legitimation<sup>57</sup>. Diese Prozesse wirken dialektisch aufeinander ein, in dem der Mensch von Berger und Luckmann als ein „instinktarmes Mängelwesen“ gesehen wird, benötigt er ein etwas, das ihm Schutz und Sicherheit bietet. Aus diesem Grund „schafft“ er eine Welt, die bis zu einem gewissen Grad den Menschen von Entscheidungen befreit, in dem er z.B. soziale Rollen, Habitualisierungen, Routinisierungen<sup>58</sup>, kurz, eine Kultur, die seine naturbedingten Mängel ausgleicht, entwirft. Dies führt zur Objektivierung, in dem die Externalisierung in realen Objekten (Institutionen, Werkzeuge, Sprache, Religion und anderen Dinge) verwirklicht werden. Diese Objekte erscheinen „*als ob sie unabhängig von Handlungen existieren könnten*“<sup>59</sup>. Das Ergebnis dieser Objektivierung wird zu dem menschlichen Bewusstsein zurückgeführt und aktualisiert dort den gemeinsamen Wissensbestand.

---

<sup>57</sup> Vgl. Knoblauch [1999:112] und Richter [2002:113]

<sup>58</sup> Vgl. Richter [2002:113]

<sup>59</sup> Knoblauch [1999:112]

*„Somit ist die Wirklichkeit ein Ergebnis menschlicher Handlungen, das als von diesen Handlungen unabhängig erscheint, in ihm aber fortwährend wieder geschaffen, ergänzt und verändert wird.“<sup>60</sup>*

Eine besondere Rolle spielt dabei die Sprache. Durch die Sprache ist der Mensch in der Lage nicht nur haptisch reale Objekte zu formen, sondern auch abstrakte Bereiche der Wirklichkeit wie *„des Träumens, Phantasierens, aber auch der religiösen Erfahrung, zum Ausdruck zu bringen“<sup>61</sup>*. Durch den Symbolcharakter der Sprache, können Dinge zum Ausdruck gebracht (objektiviert) werden, deren physische Präsenz in der realen Welt nicht gegeben ist.

Zu diesen Dingen gehören religiöse Erfahrungen. Auch sie sind ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die, wie bereits bei Schütz erwähnt, sinnvoll für Handelnde erfahrbar sein muss und durch diesen Sinn legitimiert wird.

*„Die umfassendste Form der Legitimation stellen symbolische Universa dar, in denen die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit, die verschiedensten Institutionen und Traditionen umfasst, transzendiert und „überhöht“ werden.“<sup>62</sup>*

Religion ist eben ein solches symbolisches Universum, das die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit zu bewahren versucht, in dem es spezifische Punkte der Wirklichkeit des Alltages in den Bereich des Heiligen, wie wir es bei Durkheim kennengelernt haben, transzendiert.

Mit diesem Ansatz von Berger und Luckmann beginnt der Schritt zur Individualisierungstheorie von Religion, bzw. religiösen Erfahrungen. Bis zu diesem Punkt sind sich Berger und Luckmann einig; Religion als umfassendes symbolisches Universum zur Stabilisierung der Gesellschaft und als Sinnstifter für das Individuum.

---

<sup>60</sup> Knoblauch [1999:112]

<sup>61</sup> Knoblauch [1999:113]

<sup>62</sup> Knoblauch [1999:113]

In weiterer Folge beginnen die Überlegungen der beiden Autoren auseinander zu treiben. Wir werden uns hier in weiterer Folge nur mit der Arbeit von Th. Luckmann beschäftigen.

### 1.2.2.3 Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion

Mit Luckmanns Religionssoziologie nähern wir uns nicht nur einem neueren Zugang, sondern auch zugleich einer Theorie, bei der eine deutlichere Trennung zwischen Religion und Religiosität vorgenommen wird.

Luckmann kritisiert gleich zu Beginn seines Werkes, die Ausformungen die die Religionssoziologie zu der Zeit als „Die unsichtbare Religion“ erschien angenommen hatte<sup>63</sup>. Seine Kritik richtet sich dabei gegen die Abkehr der Soziologie von dem Weg den Weber und Durkheim in ihrer Religionssoziologie beschritten hatten, hin zu einer *Kirchensoziologie*. Luckmann sieht in dem von ihm als „jüngere Religionssoziologie“ bezeichneten Zugang einen auf Institutionen fokussierten Zugang, der aber an dem eigentlichen Anspruch einer Religionssoziologie vorbeizieht, den er näher bei den Zugängen von Durkheim und Weber verortet. Seine Kritik an der soziologischen Forschung wollen wir hier deshalb erwähnen, da sie den Ansatz für den von Luckmann angestrebten Kurswechsel in der Religionssoziologie liefert und auch den Grund für seinen „anthropologischen Ursprung“ der Religion.

---

<sup>63</sup> Das Werk erschien 1967 unter dem Titel „The invisible religion“ in New York. Erst 1991 wurde eine deutsche Übersetzung veröffentlicht.

Im Zuge seiner Kritik an der jüngeren Religionssoziologie selbst, bringt er, eher etwas zurückhaltend, die im Titel erwähnte „Unsichtbare Religion“ hervor. Dabei bezieht er sich auf die von der Kirchensoziologie hervorgebrachte und durch ihre empirischen Untersuchungen bestätigte These, dass, Hand in Hand mit der Industrialisierung, die Säkularisierung kam und damit der Verlust von Religiosität in der modernen Gesellschaft. Luckmann sieht aber in der Kirchensoziologie die theoretische Verkürzung welche sich rein auf die institutionalisierten Formen von Religion, eben im Rahmen von Kirchen, beschäftigt.

Dabei folgt sie einem positivistischen Ansatz, bei dem „*Religion das institutionelle Konglomerat bestimmter irrationaler Glaubensvorstellungen*“<sup>64</sup> ist, an deren Stelle eines Tages möglicherweise die Wissenschaft treten wird<sup>65</sup>. Dieses Gedankengut findet er als Restbestand in den (damaligen) Säkularisierungsthesen, die, bestätigt durch die kirchensoziologischen Forschungen, den Rückgang der kirchlichen Religiosität attestierten und die moderne Gesellschaft als „Gott los“ darstellen.

Luckmann zeigt aber auf, dass dieser Verlust, durch die Herangehensweise der jüngeren Religionssoziologie nur zum Schein bestätigt wird, da die Untersuchungen sich lediglich auf Zahlen von Kirchenbesuchern, Teilnahme an kirchlichen Begräbnissen und dergleichen beziehen. Ganz außer Acht lassen kann man die Ergebnisse dieser Untersuchungen nicht.

Jedoch sind sie für eine „*Theorie der Religion in der modernen Gesellschaft*“<sup>66</sup> zu einseitig um als aussagekräftig zu gelten. Sie beschreiben lediglich eine Veränderung der in der Kirchenreligion institutionalisierten Werte, die für die Integration und Legitimation des

---

<sup>64</sup> Luckmann [1991:56]

<sup>65</sup> Vgl. Luckmann [1991:56]

<sup>66</sup> Luckmann [1991:62]

Alltagslebens in der modernen Gesellschaft wichtig sind.<sup>67</sup> Die Säkularisierung selbst will er damit nicht als Gespenst abtun. Auch bestreitet er nicht, dass sie dazu beigetragen hat, dass ein Rückgang bei der Kirchenreligiosität eingesetzt hat, aber es ist seiner Auffassung nach nicht genug einen „*Rückzug der Religion vor dem Ansturm des Materialismus*“<sup>68</sup> zu attestieren ohne die Veränderungen an der Basis (der Werte- und Normensysteme) zu hinterfragen.

Bevor er jedoch sich der Frage nach der Basis widmet, beginnt Luckmann nach den Wurzeln dessen zu suchen, das in weiterer Folge als (Kirchen)Religion gesellschaftlich institutionalisiert werden kann. Er geht dabei von einem anthropologischen Ansatz aus, der den Mensch als grundsätzlich religiös ansieht. Der Mensch wird zum Menschen, in dem er, durch die gesellschaftliche Interaktion mit anderen Menschen die Fähigkeit zur Abstraktion seiner selbst erwirbt und sich von den biologischen Schranken seines Körpers löst. Diese Fähigkeit der Rollenübernahme, die nur durch die gesellschaftliche Interaktion mit anderen Menschen entsteht, führt zur „*Individuation des menschlichen Bewusstseins*“.<sup>69</sup> Die Fähigkeit sich selbst als Individuum zu erkennen alleine genügt jedoch noch nicht um das hervorbringen einer Religion zu begründen. Luckmann stellt deshalb dem Menschen die Fähigkeit zur Seite, die subjektiven Handlungen des einzelnen als Objektivierungen eines Sinnsystems<sup>70</sup> zu erkennen und deren Sinn für jeden, jenseits von Zeit und Raum, zugänglich ist.

Dies führt zu dem Schluss, dass, wenn das Ergebnis von subjektiven Handlungen mit Sinn ausgestattete Objektivationen sind, die subjektiven Handlungen selbst sinnhaft sind.

---

<sup>67</sup> Vgl. Luckmann [1991:75]

<sup>68</sup> Luckmann [1991:76]

<sup>69</sup> Luckmann [1991:83]

<sup>70</sup> Die Objektivierungen eines Sinnsystems haben wir in Kapitel 1.2.3.2 *Religion als symbolisches Universum* bereits beschrieben.

Nur für sich genommen und herausgelöst aus einem historischen Kontext sind die subjektiven Handlungen schlichtweg „sinnlos“, erst durch den Akt des Deutens, im Rückgriff auf bereits bestehende Deutungsschemata, erfahren diese Handlungen Sinn und verdichten sich zu den Objektivationen woraus die symbolischen Universa bestehen. Die Frage die sich nun hier stellt ist, wie entstehen nun diese Deutungsschemata aus vergangenen Erfahrungen? Oder kürzer und einfacher formuliert wo ist der Anfang?

Diese Frage wird in der unsichtbaren Religion nicht unbedingt so genau ausgeführt wie man sich das wünschen würde. Luckmann beschreibt die Entstehung von Deutungsschemata als Erfahrungen die sich im kollektiven Bewusstsein der Gesellschaft durch ständige Aktualisierung ablagern und mit der Zeit zu einem System verdichten. Indem nun ein Organismus seine subjektiven Erfahrungen zu diesen Deutungsschemata in Beziehung setzt, sie also mit deren Hilfe in einer Art Rückerinnerung deutet, wird diese Erfahrung erst mit „Sinn“ behaftet. Diese nun sinnhaften Erfahrungen fließen wiederum in die bereits bestehenden Deutungsschemata ein und verändern diese. Einen eindeutigen Anfang gibt es hier also nicht, sondern es besteht ein wechselseitiger, dynamischer Prozess<sup>71</sup> zwischen den subjektiven Erfahrungen des Organismus und der kollektiven Erinnerung eines sozialen Körpers, auf den der Einzelne, durch die Fähigkeit zur Abstraktion seiner selbst, Zugriff hat.

Dies bedeutet, dass der einzelne Organismus durch den Austausch mit anderen in der Face-to-face-Situation sich aus seiner subjektiv erfahrenen Welt herauslösen kann und an der subjektiv erfahrenen Welt der Anderen, welche für ihn nun objektiv erfahrbar wird, teilhaben kann.

---

<sup>71</sup> Vgl. Luckmann [1991:81]

Luckmann beschreibt hier die Erfahrungen als zwei Ströme, der eine, „innere“ Strom der Erfahrung, ist von einer subjektiven Position geprägt, während der zweite, der „äußere“ Strom, einen objektiven, zur eigenen Position distanzierenden, Charakter trägt. Diese beiden Ströme werden durch die Interaktion mit Anderen „synchronisiert“, was dazu führt, dass der Einzelne, seine subjektiven Handlungen im Licht einer objektiven Perspektive selbst betrachten kann. Er gewinnt dadurch Distanz zu sich selbst. Ein Punkt der für Luckmann, einerseits die Grundvoraussetzung zur Entwicklung eines zeitübergreifenden Deutungsrahmens ist und andererseits einen Raum schafft, der „zu einem zentralen Bereich der persönlichen Identität“<sup>72</sup> wird.

Ein weiterer Schritt zur Individuation, neben der Distanz, ist die „Integration des subjektiven Vorgangs der Erinnerung und des Zukunftentwurfs in die moralische Einheit einer Biographie“<sup>73</sup>, welcher wieder gesellschaftliche Ursprung ist. Dadurch, dass die Handlungen, vergangene als auch zukünftige, des Einzelnen durch die Interaktion mit anderen von den anderen nicht nur erinnert wird, sondern auch beurteilt wird, erkennt sich der Einzelne als für sein Verhalten verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit ist in der „Struktur des Gedächtnisses verwoben“<sup>74</sup> und ist somit ein Teil von dem was der Einzelne beim Einbringen seiner Erfahrung in das Kollektiv immer berücksichtigt. Es wird zum Teil der „objektiven“ Wirklichkeit und bildet für ihn und die Anderen eine moralische Komponente dieser Wirklichkeit.

Die hier beschriebenen Vorgänge, um wieder zum Kern unseres Themas zurückzukehren, sind nach Luckmanns Ansicht nach, die Vorbedingungen zur Entwicklung einer Religion.

---

<sup>72</sup> Luckmann [1991:84]

<sup>73</sup> Luckmann [1991:84]

<sup>74</sup> Luckmann [1991:84]

Der Kernpunkt dieser Ausführungen ist, dass der Mensch erst durch den Kontakt mit anderen Menschen in der Lage ist, sich selbst aus einem externen Blickwinkel zu betrachten, die Ergebnisse deuten und sein Verhalten respektive seine Handlungen im Einklang mit den moralischen Deutungsrahmen anpassen kann. Der Mensch hat also, im Vergleich zu Tieren, die Fähigkeit aus sich selbst „herauszusteigen“ seine eigenen Handlungen von einem fremden Standpunkt aus zu betrachten und diese Erfahrungen wieder auf sein vergangenes und auch zukünftiges Handeln zu beziehen und dabei, gemeinsam mit den Anderen, ein moralisches Universum mit Sinn ausstattet.

Der Mensch ist also in der Lage sich, über seine biologischen Schranken hinaus, zu transzendieren. Diese Fähigkeit zur Transzendenz ist aber nicht dem Menschen von Haus aus gegeben, sondern entsteht erst durch den Kontakt mit seinen Mitmenschen, d.h. es ist ein sozialer Prozess, der zur Transzendierung führt. Wie hier deutlich wird ist der Begriff der Transzendenz bei Luckmann im Zentrum seiner Theorie, denn *„religiös in diesem Sinne ist, was die engen Grenzen des unmittelbaren Erlebens eines bloß biologisch verstandenen Wesens überschreitet“*<sup>75</sup>.

#### 1.2.2.4 Der heilige Kosmos und Weltsicht

Der in dem vorangegangenen Kapitel beschriebene Prozess der Transzendierung der subjektiven Erfahrungen und deren Verknüpfung mit Deutungsschemata zu einem Sinnsystem, geschah lediglich auf einer allgemeinen Ebene der Betrachtung. Wie bereits kurz erwähnt, ist die Entwicklung von Sinnsystemen ein Prozess, bei dem sich, über viele Generationen hinweg, die Erfahrungen im kollektiven Bewusstsein ablagern, auf die der Einzelne Zugriff hat.

---

<sup>75</sup> Knoblauch in Luckmann [1991:13]

Somit sind diese Sinnsysteme historisch vorgegeben und werden im Rahmen der Sozialisation an neue Generationen weitergegeben. Somit steht den Sinnsystemen ein historisches Apriori zur Seite, die ihnen eine Ordnung auferlegen und sie in einen inneren Zusammenhang bringen. Luckmann verwendet hierfür den Begriff Weltsicht, die für hin die *„grundlegende Sozialform von Religion ist, [...], die in allen menschlichen Gesellschaften zu finden ist.“*<sup>76</sup>

Der Begriff Weltsicht fasst nun all das zusammen, dass bisher in separater Form betrachtet wurde. Es treffen hier die Deutungsschemata aufeinander und werden zu einem „übergreifenden Sinnsystem“<sup>77</sup> verknüpft, welches der Gesellschaft als natürlich<sup>78</sup> gegeben erscheint. Diese Natürlichkeit ist ein Resultat der Objektivierungen, die die Weltsicht zum Ausdruck bringen. Hierbei spielt die Sprache eine zentrale Rolle. Neben der Fähigkeit Bereich jenseits des real Erfahrbaren zu beschreiben, kann mittels Sprache *„sämtliche Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder [...] in diesem Medium untergebracht und ausgedrückt werde“*<sup>79</sup>.

Die Sprache, welche in der Sozialisation vermittelt wird, ist also ein „Werkzeug“, das nicht nur zur Verständigung im Moment des Sprechens dient, sondern auch, als Transportmittel um Sinn, bzw. ein ganzes Sinnsystem, weiterzugeben, welches, durch die Universalität der Sprache, jedem Mitglied einer Gesellschaft zugänglich ist.

Um hier nun wieder auf die „soziale Grundform der Religion“ die sich in der Weltsicht wiederfindet zurückzukommen, kehren wir zu dem funktionalistischen Ansatz, der Luckmanns Betrachtungen zugrundeliegt, zurück. Wie wir zu Beginn erwähnt haben, sieht Luckmann in der Religion die Funktion der sinnhaften Ordnung der Welt.

---

<sup>76</sup> Luckmann [1991:90]

<sup>77</sup> Luckmann [1991:90]

<sup>78</sup> Luckmann bezeichnet als „natürlich“, wenn die Weltsicht in ihrer Gesamtheit, oder zumindest in ihren Grundlegenden Bereichen, als selbstverständlich von der Gesellschaft akzeptiert wird. Siehe dazu Luckmann [1991:90]

<sup>79</sup> Berghammer [2003:88]

Diese Funktion schreibt er der Weltsicht im Allgemeinen zu und folgert daraus, dass jedes Mitglied einer Gesellschaft, durch die Teilnahme an der Transzendierung seiner Selbst in die Weltsicht, religiös ist und durch die Akzeptanz und Internalisierung der Weltsicht in der Sozialisation, welche zu einem Großteil sprachlich vermittelt geschieht, einer rudimentären Form von Religion angehört, die ihren Ursprung im sozialen hat.

Die Weltsicht ist also von ihrer Funktion her sinnstiftend. Innerhalb dieser Weltsicht stehen die einzelnen Elemente aus der sie besteht - Luckmann nennt Typisierungen, Deutungsschemata und Verhaltensmodelle<sup>80</sup> - nicht lose nebeneinander, sondern sind durch Bedeutungsschichten hierarchisch geordnet. Diese Schichten - Luckmann identifiziert hier vier davon - unterscheiden sich durch den Grad ihrer Nähe zur Alltagswelt. Während auf der untersten Ebene Typisierungen zu finden sind die eine konkrete Formen wie „*Baum*“, „*Stein*“, „*gehen*“, „*laufen*“<sup>81</sup> usw. bezeichnen, nimmt mit steigender Sinnschicht der Grad der Abstraktion zu. Die Sinnschichten steigern sich von Erfahrungen im täglichen Leben deren Bedeutung leicht erfasst werden kann bis hin zu Erfahrungen die dem Alltagsverstand nicht mehr zugänglich sind.

In ihnen kann die Alltagswelt nur mehr transzendent erfahren werden. Durch diese Schichtung schafft Luckmann eine Unterteilung, ähnlich wie Durkheim nur in abgestufter Form, zwischen dem „*profanen*“ und dem „*heiligen*“. Der heilige Kosmos, wie Luckmann diesen Bereich nennt, zeichnet sich dadurch aus, dass er den anderen Sinnschichten eine „letzte Bedeutung“ zukommen lässt. Dieser heilige Kosmos existiert als abgegrenzter Teilbereich der Weltsicht innerhalb der Weltsicht selbst. Da sie durch Objektivationen zum Ausdruck gebracht wird, wird auch der Bereich des heiligen Kosmos dadurch zum Ausdruck gebracht. Die

---

<sup>80</sup> Vgl. Berghammer [2003:88]

<sup>81</sup> Vgl. Luckmann [1991:94]

Qualität unterscheidet sich darin, dass den „*heiligen Objektivationen ein fundamental anderer Status als den profanen zuerkannt wird*“<sup>82</sup>.

#### 1.2.2.5 Religion und Religiosität bei Thomas Luckmann

Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln über Th. Luckmann versucht zu zeigen, dass einerseits Luckmann einem Ansatz folgt der versucht sich auf die Funktion von Religion zu konzentrieren, aber andererseits auch das Subjekt, insbesondere die dynamische Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kollektiv, dabei nicht außer acht lässt. In dem Werk „Die unsichtbare Religion“, obwohl wir uns hier nur auf die allgemeine Darstellung konzentriert haben, sehen wir, dass der Mensch, durch sein soziales Verhalten, im Grunde von seiner Geburt an religiös ist. Auch Lenski kommt in seinem Buch „The religious factor“ zu diesem Schluss:

*„[...] religion be defined as a system of beliefs about the nature of the force(s) ultimately shaping man's destiny, and practices associated therewith, shared by the members of a group.“*<sup>83</sup>

Diese Religiosität entsteht durch die Funktion der Sozialisation, in der das Subjekt nicht nur die kollektiven Erfahrungen der Gesellschaft vermittelt bekommt, sondern auch sich selbst in diese Gesellschaft hinein transzendiert. Es ist zugegeben ein sehr weitgefasster Ansatz, der Luckmann auch sehr viel Kritik einbrachte, aber er öffnet damit einen Punkt, der durch die spezialisierte Form der Kirchenreligiosität ausgeblendet wird. Religiosität im Sinne Luckmann findet überall statt, wo der Mensch versucht seine Leben, was in diesem Zusammenhang die Summe seiner Erfahrungen ist, mit Sinn auszustatten.

---

<sup>82</sup> Berghammer [2003:89]

<sup>83</sup> Lenski [1963:331]

Auch wenn dies bereits auf den untersten Ebenen der Sinnschichten der Weltsicht geschieht, so ist es der Bereich der „letzten“ Deutungen der Handlungen und Erfahrungen, eben der Bereich des heiligen, auf den sich jeder einzelne bezieht und der mit der Struktur des sozialen Gefüges in dem er besteht verbunden ist. Durch diesen Zusammenhang ist auch die Ausformung der Stellung des heiligen Bereiches von der Struktur der Gesellschaft abhängig. Während bei weniger differenzierten Gesellschaftsformen sich keine, oder nur zu einem geringen Maß eine Institutionalisierung finden lässt, nimmt, mit steigender Ausdifferenzierung der Sozialstruktur, auch die Spezialisierung des heiligen Kosmos zu. Mit der Ausbildung von spezifischen Rollen, wie dem Priestertum, nimmt diese zuvor soziale Grundform der Religion jenen distinkten Platz in unsere Welt ein wie wir es heute von den Kirchen kennen. Luckmann zeigt in dieser Beschreibung der Entwicklung, ausgehend von den anthropologischen Vorbedingungen von Religion, dass die Religion, auch wenn sie in Form von Kirchen organisiert ist, trotzdem untrennbar mit der Weltsicht und damit, da sozial konstruiert, mit jedem Einzelnen von uns verbunden ist.

Wenn wir nun einen Vergleich zu der Darstellung von Durkheims Religionssoziologie herstellen, sehen wir, dass es einerseits Parallelen und andererseits auch einige Abweichungen gibt. Ebenso wie bei Durkheim finden wir bei Luckmann eine moralische Komponente sowie den von der Alltagswelt abgegrenzten Bereich des Heiligen. Während sich bei Durkheim jedoch beide Punkte aus sich selbst heraus bilden und damit auch ihren Ansprüche generieren, steht bei Luckmann die Gesellschaft als konstitutiver Faktor hinter diesen Phänomenen. Luckmann schafft dabei jenen Raum für das Individuum der bei Durkheim nicht vorhanden ist. Während bei Durkheim „nur“ die gesamte Gesellschaft auftritt, bringt Luckmann die Rolle des Subjekts ins Spiel, ohne das er den funktionalistischen Ansatz seiner Religionsdefinition aufgibt.

Religiosität wird bei Luckmann, durch die Objektivationen, auf die Fähigkeit des Menschen zu transzendieren bezogen. Ähnlich wie in dem Zitat von Simmel<sup>84</sup> zu Beginn dieser Arbeit, ist bei Luckmann die Religiosität eine Beziehung die sich als die Beziehung des Subjekts zum Weltbild darstellt, bzw. zu den kollektiven Erfahrungen einer Gesellschaft. Dabei geht es, in der grundlegenden Form wie sie Luckmann einführend beschreibt, nicht darum an was oder an wen der Einzelne glaubt, sondern um den Akt der sinnhaften Deutung bezogen auf eine transzendente Ebene. Aus diesem Grund kommt Luckmann auch zu dem Schluss, dass jedem Menschen eine grundlegende Religiosität gegeben ist. Die Ausformung von Religiosität, die auf eine spezifische, systematisierte und institutionalisierte Weltsicht, verbunden mit einer Ausformung von spezifischen Rollen innerhalb des heiligen Bereichs, hin abzielt, die aus dieser anthropologischen Vorbedingung entsteht, muss dann als Kirchenreligiosität bezeichnet werden um ihren spezifischen Charakter hervorzuheben. Damit wird aber nur diese eine, an eine Vielzahl von Vorbedingungen geknüpfte, Form der Religiosität beschrieben. Bleiben wir auf der allgemeinen Ebene, so können Ideologien wie *„etwa der Kommunismus, Faschismus oder der Anarchismus die Funktion religiöser Sinnsysteme übernehmen“*.<sup>85</sup>

Festzuhalten ist hier, dass all das, was den subjektiven Erfahrungshorizont überschreitet und als sinnhafte Deutung der Welt um einen herum verwendet wird, als religiös motiviert bezeichnet werden kann. Auf welcher Ebene der Transzendenz sich diese sinnhafte Erfahrung der Welt bezieht spielt dabei keine Rolle. Nur die Tatsache, dass die Zuweisung von Sinn außerhalb des Subjekts generiert wird um dann vom Subjekt verwendet zu werden um die Welt zu deuten, prägt den religiösen Charakter.

---

<sup>84</sup> Siehe Seite 7

<sup>85</sup> Vgl. Knoblauch [1991:127]

### 1.3 Substantieller Ansatz

Nach dem wir nun in den vorangegangenen Kapiteln zwei Vertreter des funktionellen Ansatzes in der Religionssoziologie behandelt haben, werden wir nun unseren Blick auf den entgegengesetzten Bereich, dem substantiellen Ansatz richten.

Im wesentlichen unterscheidet sich die zweite Möglichkeit Religion zu definieren darin, dass sie, nicht mehr wie bei der funktionalen Auslegung, anhand ihrer alltagsweltlichen Leistungen betrachtet wird, sondern, dass sich nun der Blick hin zu ihrem Inhalt wendet. Im Zentrum stehen hierbei aber nicht die konkreten Ausformungen von Dogmen, Lehren oder Praktiken, was Gegenstand der Theologie wäre, sondern welche Bedeutung und Auswirkungen Begriffe wie Seele oder Gott auf des Leben der Menschen haben.

Im Wesentlichen kann die substantielle Definition in zwei weitere Untergruppen eingeteilt werden. Es wird hier zwischen dem *psychologisch orientierten* substantiellen und dem *soziologisch substantiellen Religionsbegriff* unterschieden.<sup>86</sup> Die Trennung zwischen diesen Beiden Kategorien erfolgt aber nicht so scharf wie man sich dies wünschen würde. Während die erste, die psychologische, davon ausgeht, dass es einen Unterschied zwischen alltäglichen und religiösen Erfahrungen gibt, die sich auf einen transzendenten Bereich beziehen und die „*Kraft ihres Inhalts*“<sup>87</sup> als religiös bezeichnet werden, bezieht sich die zweite, die soziologische, die die Vorherrschenden religiösen Vorstellungen in einer Gesellschaft als gegeben betrachtet, auf die Erfahrung von Religiosität durch Dogmen oder Rituale „*sowie als religiös ausgewiesenen Gemeinschaftsformen (Sekten oder Kirchen)*“<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Vgl. Knoblauch [1991:114]

<sup>87</sup> Knoblauch [1991:114]

<sup>88</sup> Knoblauch [1991:114]

In beiden Fällen jedoch steht die religiöse Erfahrung im Zentrum des Interesses der substantiellen Definition von Religion, seien diese individueller, oder vermittelter Natur.

Vereinfacht formuliert kann man auch sagen, dass der psychologische Begriff sich auf das „*was erfahren*“ wird bezieht, während der soziologische Begriff sich auf das „*wodurch es erfahren*“ wird konzentriert.

In weiterer Folge werden wir nun einen Vertreter den man dem substantiellen Ansatz zuordnen kann näher betrachten. *Max Webers* Arbeiten im Bereich der Religionssoziologie können als Grundstein der deutschen Religionssoziologie angesehen werden und sollen uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

### 1.3.1. Max Weber

Max Webers Soziologie kann ohne Zweifel zu den wichtigsten Schriften der klassischen Soziologie gezählt werden. Seine Theorien, vom rationalen Handeln über die protestantische Ethik bis hin zur Typologie von Herrschaft, haben ihm einen, bis heute, nachhaltigen Ruf als einen der wichtigsten Begründer der Soziologie eingebracht.

Webers Werke sind zu umfangreich um sie hier in ihrer Gesamtheit zu behandeln. Deshalb werden wir uns auf zwei zentrale Werke von ihm konzentrieren, um die wichtigsten Punkte seiner Religionssoziologie zu erfassen.

In den nun folgenden Kapiteln wird auf die grundlegenden, für diese Arbeit relevanten, Bereiche in Webers Religionssoziologie eingegangen, die in seinen Werken „*Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*“ sowie in „*Wirtschaft und Gesellschaft*“ zu finden sind.

### 1.3.1.1 Max Webers Religionssoziologie – Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus

Um Webers Religionssoziologie zu verstehen, muss man seine Arbeiten in diesem Bereich in einem größeren Zusammenhang mit anderen Arbeiten, sowie mit seinem zentralen Begriff des „sozialen Handelns“ betrachten.

Die Grundlage für seine Überlegungen, die er in „*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*“ veröffentlichte, basierte auf einer einfachen statistischen Beobachtung des wirtschaftlichen Erfolges unter Protestanten in europäischen Ländern. Diese zeigte, dass sie sich in wirtschaftlichen Belangen in einem kapitalistischen Umfeld weitaus leichter taten, als vergleichsweise Katholiken. Von dieser Beobachtung ausgehend stellte Weber sich die einfache Frage was diesen Unterschied bedingt? Das Ergebnis war ein Werk das bis heute, wie Ralf Dahrendorf schrieb, „*ein Juwel der Sozialanalyse*“<sup>89</sup> ist.

---

<sup>89</sup> Korte [1997:104]

Bereits in seinen früheren Werken über den Kapitalismus ließ Weber anklingen, dass die Rationalisierungen nicht nur in der Wirtschaft zum tragen kommen, sondern, dass

*„die handelnden Individuen eine spezifisch, der Rationalisierung gewidmete Lebensführung und Berufsauffassung praktizierten“<sup>90</sup>.*

Dazu fügt er an, dass es Kapitalismus und Kapitalisten schon immer gegeben hat und auch immer geben wird, es aber ein Unterscheidungsmerkmal gibt, nämlich die

*„Sozialethik der kapitalistischen Kultur, [welche] charakteristisch ist, ja in gewisser Weise für sie von konstitutiver Bedeutung ist“<sup>91</sup>*

Weber stellt sich damit den marxistischen Überlegungen zum wirtschaftlichen Determinismus des Denkens entgegen. Für ihn bestimmte nicht nur die ökonomische Situation von Individuen ihr Handeln, sondern auch die religiösen Vorstellungen haben einen entscheidenden Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln.

Dies bildet die Grundlage für seine Untersuchung zur protestantischen Ethik. Im Calvinismus, eine protestantische Sekte, fand er vor, was als Voraussetzung für eine erfolgreiche kapitalistische Lebensführung dienlich war. Der Calvinismus unterscheidet sich zu anderen Sekten darin, dass in ihm eine Prädestinationslehre verbreitet wird, die, gepaart mit einer innerweltlichen Askese, die Entwicklung des Kapitalismus begünstigte.

Die Prädestinationslehre im Calvinismus beruht auf dem Glauben, dass der Mensch alleine zur Verherrlichung Gottes in der Welt ist und das Schicksal, ob man nach dem Leben in das Reich Gottes kommt oder nicht, bereits bei der Geburt vorbestimmt ist. Keine auf Erden gewirkte

---

<sup>90</sup> Korte [1997:104]

<sup>91</sup> Weber [2006:27]

Handlung kann dieses Schicksal wenden um von der Seite der Nichtauserwählten zu den Auserwählten zu wechseln. In dieser Auffassung des Lebenssinns steht hinter dem vordergründigen unausweichlichen Schicksal die Ungewissheit, ob der einzelne nun zu den Auserwählten gehört oder eben nicht. Durch dieses nicht wissen um das eigene Schicksal, bemühten sich die Calvinisten sich ihres Schicksals zu versichern, in dem sie davon ausgingen, dass jene, die im Leben erfolglos bleiben nicht von Gott ausgewählt wurden, wohin gegen jene die im Leben erfolgreich sind, von ihm erwählt wurden. Diese Annahme führte zu der Entwicklung einer innerweltlichen Askese, die in einer besonders strengen, an Rationalität orientierten Lebensführung mündete.

Mit der innerweltlichen Askese, gingen die Vorstellungen der Prädestinationslehre in das alltägliche Leben über und stellte eine Verbindung zwischen dem calvinistischen Glauben und der realen Lebensführung her, das nun von einem religiös motivierten – rationalen Handeln bestimmt wurde.

Wir finden hier, für Webers Arbeiten und für die Soziologie im Allgemeinen, den zentralen Begriff des Handelns vor, der auch in seiner Religionssoziologie eine maßgebliche Rolle spielt. Webers Definition des sozialen Handelns<sup>92</sup> kommt auch hier in seiner Untersuchung über die Auswirkungen von religiös motivierten Handlungen auf die Welt des Alltags zum tragen. Unter Handeln versteht Weber, gemäß §1 seiner soziologischen Grundbegriffe,

*„ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) [...], wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden“*,<sup>93</sup>

wohingegen soziales Handeln heißen soll, dass der

---

<sup>92</sup> Siehe hierzu Weber [1980:1]

<sup>93</sup> Weber [1980:1]

*„von dem oder den Handelnden gemeinte[n] Sinn [...] auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran seinen Ablauf orientiert.“<sup>94</sup>*

Diese Auffassung von Handeln, das normale sowie das soziale, kommen in den Überlegungen zur protestantischen Ethik zum tragen. Weber betont in seiner Definition, dass man nur von Handeln sprechen kann, wenn mit dieser Handlung ein *subjektiver* Sinn verbunden ist, bzw. von einem sozialen Handeln, wenn dieser Sinn der hinter einer Handlung steht, auf andere Personen ausgerichtet ist. Der Kern von Webers Untersuchung zur protestantischen Ethik liegt darin, dass dieser Sinn durch die Religion zur Verfügung gestellt wird.

In dieser kurzen Darstellung von Webers Untersuchung zur protestantischen Ethik soll nun vorerst festgehalten werden, dass bei Weber Religiosität eine spezifische Form von Handeln ist, die ihren Ursprung, ihren Sinn, in Glaubensvorstellungen findet, deren Ausdruck in der alltäglichen, realen Welt über die Handlungen stattfindet, die, wenn an einem Kollektiv orientiert, zu der Entwicklung eines allgemein gültigen und verbindlichen Ethos führt. Dieser Ethos, der im Calvinismus in einem Berufsethos gipfelt, entsteht also nicht als eine direkte Folgeerscheinung der Lehre der Religion selbst, sondern findet erst in der alltäglichen Auslegung der Lehre, in Form von, an dieser Lehre orientierten, Handlungen, seine Wirkung.

---

<sup>94</sup> Weber [1980:1]

### 1.3.1.2 Religion bei Max Webers

Wie Weber selbst zu Beginn des Kapitels „*Typen religiöser Vergemeinschaftung*“ in seinem Werk „*Wirtschaft und Gesellschaft*“ schreibt,

„[...] haben [wir] es nicht mit dem „Wesen“ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun [...]“<sup>95</sup>.

Das Werk „*Wirtschaft und Gesellschaft*“ entstand nach der protestantischen Ethik und stellt den Gedanken des religiös motivierten Handelns in einem umfassenderen Bogen dar. Während er sich bei der protestantischen Ethik noch ausschließlich auf die Auswirkungen der calvinistischen Lebensführung beschränkte, so befasst er sich hier mit der Frage, welche Wirkung(en) andere (Welt)Religionen auf die Lebensführung haben. Weber beschränkt sich hier nun nicht mehr auf eine Konfession, sondern er dehnt seine Suche aus und versucht die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Dabei hebt er, gemäß seiner Methodik der Idealtypen, die zentralen Punkte auf eine abstrakte Ebene, in der er „*reine („I d e a l“-)Typen von Gebilden jener Art*“<sup>96</sup> entwirft, die „*rational oder irrational [...] stets aber s i n n adäquat konstruiert [werden]*.“<sup>97</sup>

Wie bereits im vorigen Kapitel dargestellt, baut Webers Religionssoziologie auf dem Begriff des Handelns auf. Aus diesem Grund beginnt er seine Suche bei der Unterscheidung zwischen dem „*magischen*“ und dem „*religiösen*“ Handeln, die nun im nächsten Kapitel folgt.

---

<sup>95</sup> Weber [1980:245]

<sup>96</sup> Weber [1980:10]

<sup>97</sup> Weber [1980:10]

### 1.3.1.3 Die Entstehung der Religionen - magisches und religiöses Handeln

Weber setzt einen Anfangspunkt bei der Unterscheidung, stets von dem Gedanken der rationalen (ökonomischen) Orientierung von Handlungen geleitet, zwischen dem *magischen* und dem *religiösen* Handeln. Beide Formen sind einander, von ihrem Zweck her, gleich. Sie dienen dazu, Zugriff auf einen Bereich jenseits der realen Welt zu erlangen, in dem Handlungen gesetzt werden, deren Wirkung auf die, für normale Menschen nicht wahrnehmbare, *Hinterwelt* und deren *Bewohner* gerichtet ist.

In diesem kurzen Abriss sind nun einige Begriffe verwendet worden, die eine näherer Erläuterung bedürfen. Zuerst einmal die Gemeinsamkeit der, wie Weber es nennt, „*urwüchsigen Gestalt*“<sup>98</sup> von magisch oder religiös motivierten Handeln. Die grundlegende Gemeinsamkeit ist an der ökonomischen Rationalität festzumachen. Beide Begriffe versuchen auf die ihnen spezifische Weise jene Wesen zu beeinflussen an deren „*Willkür*“ das Schicksal des einzelnen, oder das einer Gemeinschaft, gebunden ist.

Die tatsächliche Unterscheidung zwischen dem magischen und dem religiösen findet erst mit dem Erreichen einer zur Abstraktion fähigen Entwicklungsstufe der menschlichen Vorstellungskraft statt. Handlungen finden nun nicht mehr, wie beim magischen, speziellen „*charismatischen*“ Objekten gegenüber statt, die als Verkörperung einer außerweltlichen Macht angesehen werden, sondern richten sich auf die Vorstellung einer, zur realen Welt parallel existierenden, „*Hinterwelt*“. Mit dieser Entwicklung findet der Übergang zum rein religiösen Handeln statt. Während das magische Handeln sich auf sichtbare Effekte bezog, wie z.B. ein Ritual das Regen bringen soll, vollzog sich mit der

---

<sup>98</sup> Weber [1980:245]

Vorstellung einer Hinterwelt der Übergang zur Symbolik. Dieser Wechsel brachte zwei spezifische Vorstellungen hervor, einerseits die *Seele* und andererseits die *Götter*.

*„Zwischen Menschen und Göttern besteht nun keine Kausalbeziehung mehr sondern eine Zeichenbeziehung durch die sich die Götter in der realen Welt zeigen.“<sup>99</sup>*

An diesem Punkt können wir wieder an die Darstellungen des religiösen Handelns, wie wir es bei der protestantischen Ethik kennengelernt haben, anknüpfen. Der Schritt zur Symbolik in Verbindung mit der *„Konzeption einer verdoppelten Wirklichkeit“<sup>100</sup>*, durch die Hinterwelt, erweitert den Machtbereich der nun zu Göttern aufgestiegenen magischen Wesen. Die vormals kausale Beziehung zwischen magischen Handeln und erhofftem Effekt, wird nun erweitert um eine Vorstellung, dass die Götter für das Leben und darüber hinaus, im Leben nach dem Tod, die Macht über den Menschen besitzen. Damit beginnen nun die religiös motivierten Handlungen sich auf die gesamte Lebensführung auszudehnen und zu einem wesentlichen Faktor in der Konstruktion des Gemeinschaftslebens zu werden, deren Handlungen sich nun daran orientieren.

Erst mit dieser Ausweitung der Vorstellung der Allmacht der Götter und dem Zuspruch einer eigenen Welt in der sie existieren, verändert sich auch der Charakter der auf ihre „Gunst“ ausgerichteten Handlungen. Während man versuchte, mit dem was Weber als magisches Handeln bezeichnet, sie zum Eingreifen in der realen Welt zu zwingen, so verlagerte sich nun die Vorstellung hin zu selbständig handelnden Wesen, deren Gunst man „erbitten“ kann.

---

<sup>99</sup> Vgl. Knoblauch [1999:53]

<sup>100</sup> Knoblauch [1999:56]

#### 1.3.1.4 Religiosität bei Max Weber

Wie bereits des Öfteren in den vorangegangenen Kapiteln erwähnt, ist Webers Verständnis von Religion dicht mit Handlungen und deren Sinn, sowie mit der voranschreitenden Rationalisierung des Lebens an sich verknüpft.

*„Religiöses Handeln entsteht erst dort, wo eine gewisse Rationalität des Lebens erreicht wird.“<sup>101</sup>*

Weber sieht also die Entwicklung von Religionen, *„als eine Folge der fortschreitenden Entwicklung menschlicher Gesellschaften.“<sup>102</sup>* Mit der zunehmenden Fähigkeit der Menschen zur Abstraktion ihres Selbst bildete sich ebenso eine abstraktere Form der Vorstellung über die Götter und Dämonen aus. Er geht aber im Laufe seiner Arbeit noch einige Schritte weiter, in dem er die Entwicklung vom Zauberer, welcher die Götter und Dämonen magisch zwingt, zum Priester, welcher sie bittet, mit denselben Verbindungen zur Rationalisierung der Lebenswelt nachzeichnet wie er es beim magischen und religiösen Handeln getan hat. Durch die Ausdifferenzierung der Gesellschaft fand auch die Ausformung einer, auf die symbolische Kommunikation mit den Göttern spezialisierte, „Berufsform“ der Priester statt, die die immer abstrakter werdende Gestalt der Hinterwelt durch ihre Lehren den Menschen näher brachten.

Sie gaben ihnen damit Richtlinien, Gebote oder Tabus, die für sie die Welt ordnen sollte und die Sinnhaftigkeit der Existenz als eine, von den Göttern oder dem Gott auferlegte, heilige Pflicht darstellte.

---

<sup>101</sup> Knoblauch [1999:53]

<sup>102</sup> Knoblauch [1999:52]

In ihrem Sinne soll der Mensch nun in seinem Leben in der Welt handeln und vor Gott oder den Göttern auch die Verantwortung für diese Handlungen tragen.

Diese Verantwortung, in Verbindung mit den Lehren, Geboten und Tabus, führen zu spezifischen Glaubensvorstellungen an denen sich nun das alltägliche Handeln orientiert und das somit als religiös motiviert bezeichnet werden kann.

Webers Begriff der Religiosität kann also an den für eine spezifische Gemeinschaft gültigen Glaubensvorstellungen festgemacht werden, die sich im Handeln einzelner, sowie der Gemeinschaft als Ganzes ausdrückt. In diesem Sinne bezieht sich nun Religiosität auf eine bestimmte Vorstellung einer Welt die jenseits der realen Welt liegt. Wir finden hier den Begriff der Religiosität eng verknüpft mit dem der Religion selbst. Während z. B. Luckmann Religiosität in der Fähigkeit des Menschen zur Transzendierung seiner biologischen Natur findet, die keine Ausformung von Lehren oder Berufen benötigt, beginnt bei Weber das Religiöse erst mit der Entwicklung einer Religion selbst. Religiosität kann also, einfach formuliert, als die Ausrichtung eines Lebens anhand der Lehren einer spezifischen Religion bezeichnet werden, die durch die Handlungen in dieser Welt „sichtbar“ werden.

In einem letzten Punkt wollen wir uns hier noch kurz der von Weber dargestellten „*Entzauberung*“ der Welt zuwenden. Mit der Entzauberung der Welt bezieht sich Weber auf die Säkularisierung der Welt. Weber sieht in der zunehmenden Rationalisierung der Welt nun einerseits die Grundlage für die Entwicklung von Religion und andererseits auch ihren Untergang.

*„Denn der „Sinn“ des spezifisch religiösen Sichverhaltens wird, parallel mit jener Rationalisierung des Denkens, zunehmend weniger in rein äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags gesucht und insofern also das Ziel des religiösen Sichverhaltens „irrationalisiert“.“<sup>103</sup>*

Weber beschreibt damit, dass sich die in der Gesellschaft zunehmend ausdifferenzierten Systeme der Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Recht usw. ihrer religiösen Wurzeln entledigen und die Hinterwelt der Götter verdrängen. Ihre zunehmende Regulierung der Welt entfernt den Menschen von der Religion, da Probleme des Alltages nun nicht mehr durch das Vertrauen auf ein frommes Leben „gelöst“ werden, sondern im Vertrauen auf die Wirksamkeit dieser Systeme. Der Mensch enthob sich durch seine eigene Rationalisierung der Fremdverantwortung und entließ sich selbst in die Freiheit der Eigenverantwortung, welche zu einem Schwinden der Religion und der Religiosität in dieser Welt führte.

#### 1.4 Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten des funktionellen und des substantiellen Zuganges

Wir wollen nun versuchen, in einer diesen ersten Teil abschließenden Betrachtung, das bisher erarbeitete noch einmal punktuell zusammenzufassen.

Die in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführten Betrachtungen und Definitionsversuchen von Religion und Religiosität zeigen sehr gut das Geflecht in dem sich diese beiden Begriffe befinden. Eine Verbindung, um es mit den Worten von Weber auszudrücken, wie auch immer diese sein mag, zur Religiosität lässt sich bei allen behandelten Autoren finden.

---

<sup>103</sup> Weber [1980:259]

Wir haben versucht nicht mit einer vorgefertigten Vorstellung von Religiosität an diese Schriften heranzutreten, sondern offen zu sein für mögliche Formen von Religiosität, die wir hier nun noch einmal zusammenfassen wollen um die zentralen Punkte hervorzuheben.

Wenn wir nun der hier angeführten Liste von Autoren noch einmal nachgehen, so können wir von Durkheim die Idee mitnehmen, dass es eine zweigeteilte Welt gibt, die des heiligen und die des profanen. Ähnliche Überlegungen finden wir auch unter anderem Namen bei Luckmann. Er nennt es nicht eine Welt, da der Begriff der Welt zu sehr an ein Spiegelbild unserer Welt erinnert, sondern Transzendenz. Bei Weber finden wir wiederum den Begriff der Hinterwelt, der sich auf eine konkrete Gestaltung selbiger bezieht, die sich im Laufe der an Rationalisierung orientierten Entwicklung der realen Welt selbst mit und weg rationalisiert.

Man kann nun einmal sagen, dass ein gemeinsames Element, das diese drei Autoren fanden, eine Vorstellung, gleichviel worauf diese beruht, von einem Bereich jenseits der Realität gekennzeichnet ist. Dieser Punkt wird bei Durkheim und Weber, da sie einen eigenen Begriff dafür haben, deutlich. Bei Luckmann mag dies nicht so deutlich sein, bei ihm ist es die Fähigkeit zu transzendieren, also sich ein Außerhalb vorstellen zu können und sich daran zu orientieren, was das Religiöse kennzeichnet. Aber auch diese Vorstellung geschieht nicht im „luftleeren Raum“<sup>104</sup>. Wenn sich auch seine Definition nicht im speziellen auf die Konstruktion einer anderen Welt, die von Götter und Dämonen bevölkert wird, bezieht, sondern mehr an einer Abstraktion der realen Welt orientiert, so bezieht er sich damit doch auch auf eine Vorstellung einer Welt, die nach spezifischen Kriterien gestaltet ist und ein moralisch verpflichtendes Element beherbergt.

---

<sup>104</sup> Damit ist die „Unfähigkeit“ des Menschen gemeint sich eine alternative Welt stets als Abbild der eigenen erfahrbaren Welt vorzustellen.

Somit können wir diesen Bereich, diese „*Hinterwelt*“, der Außerhalb der Realität liegt, als einen gemeinsamen Punkt festhalten, der als Grundbedingung von Religion dient. Wir wollen hier vorerst nur von Religion sprechen, denn die Frage nach der Religiosität bedingt noch eine weitere Voraussetzung, nämlich jene, wie mit der Vorstellung dieser „anderen Welt“ umgegangen wird, bzw. welche Auswirkungen diese Vorstellungen haben.

Bei Weber liegt das zentrale Interesse seiner Religionssoziologie in diesem Punkt. Seine Untersuchung zur protestantischen Ethik zielt konkret darauf ab, wie Religion in der realen Welt „sichtbar“ wird. Durch die Verbindung von Glaubensvorstellungen mit der alltäglichen Lebensführung bekommen die Handlungen einen von der Religion zur Verfügung gestellten Sinn. Das heißt, in diesem Fall ist jede Handlung, deren Motivation sich an einen Glauben orientiert religiös. Weber bezieht damit Religiosität aber nur auf distinkte Gottes-, Heils- oder Erlösungsvorstellungen die auf einer Religion im klassischen Sinn basieren.

Eine Erweiterung bringen hingegen Luckmanns Überlegungen. Bei ihm entsteht Religiosität auch durch die Orientierung des Individuums an einer Vorstellung von einem Ideal, dessen moralische Komponente für die Handlungen des Einzelnen verpflichtend ist. Wir finden hier also eine ähnliche Kategorie wie bei Weber, nämlich die Orientierung des aktiven Handelns in der realen Welt anhand einer spezifischen Vorstellung.

Luckmann geht jedoch weiter als Weber, der in der Säkularisierung das Ende von Religion und Religiosität sieht. Er erweitert den Bereich dieser Vorstellung dadurch, in dem er die Grundcharakteristik von Religion, nämlich die Vorstellung eines dem Individuum übergeordneten Ideals, auf Phänomene der Alltagswelt ausweitet. Somit entsteht Platz für Vorstellungen welche jenseits von Gott, Glaube und Kirche stehen.

Luckmann löst somit den Bezug zur klassischen Sichtweise des Heiligen und führt ihn in den Bereich der Lebenswelt über.

Daraus entsteht die Möglichkeit anderen Phänomenen, wie zum Beispiel politischen Ideologien, einen religiösen Charakter zusprechen zu können. Damit ergibt sich das Problem, dass von diesem Standpunkt aus, viele Bereiche der Lebenswelt, einen religiösen Charakter besitzen. Beschränkt wird dies nur durch die Bedingung, dass die Handlungsleitenden Motive außerhalb des Subjekts, also im Bereich des sozialen, generiert werden.

Bei Durkheim finden wir in dieser Kategorie eine strikte Trennung, die durch die beiden Bereiche des Heiligen und des Profanen bereits vorgegeben ist. Handlungen in der Alltagswelt, denen man religiöse Motivationen zuschreiben kann, gibt es wie bei Weber oder Luckmann nicht. Bei Durkheim beziehen sich die religiösen Handlungen in Form von Riten ausschließlich auf den Bereich des Heiligen und sind strikt vom Alltagsleben abgetrennt. Das Heilige nimmt hier keinen direkten Einfluss auf die Lebensführung im Alltag, sondern nur in spezifischen Situationen die dem Bereich der Religion zugeschrieben werden.

In diesem Fall bildet Durkheim somit eine Ausnahme, da sich Religiosität nicht direkt auswirkt, sondern im Sinne des funktionellen Ansatzes über den Bereich des Heiligen eine moralische Komponente ausbildet, die das Individuum in eine Gemeinschaft einbindet und seinen Platz fest verankert. Dies geschieht durch die strikte und unumstößliche Regelung des Heiligen und der darin bestehenden Ordnung, der sich das Individuum fügen muss. Auch besitzt das Individuum keine Verfügungsgewalt über die alltägliche Interpretation des Heiligen, wie es zum Beispiel bei Webers Betrachtung des Calvinismus vorliegt, oder sogar selbst an dessen Gestaltung beteiligt ist wie bei Luckmann.

Dennoch kann man bei Durkheim, wenn auch nicht in solch ausgeprägter Form wie bei Weber und Luckmann, ein durch den Glauben strukturiertes Leben festhalten. In seiner Darstellung ist das Heilige eine idealisierte Abstraktion des sozialen, dessen spezifischer Charakter der Unveränderlichkeit normierend auf das Soziale rückwirkt und es festigt.

Somit können wir zwei zentrale Punkte festhalten, die in den beiden vorliegenden Ansätzen mit unterschiedlichen Ausprägungen vorhanden sind.

Diese sind:

1. Das vorhanden sein einer abstrakten Vorstellung eines Bereiches, der von der realen Welt getrennt existiert,
2. an dessen moralischen Charakter sich Handlungen (individuelle oder kollektive) orientieren.

Mit diesen beiden Punkten erfassen wir den Grundcharakter von Religiosität wie er von den vorgestellten Autoren dargestellt wird. Religiosität ist demnach eng mit Handlung verknüpft, was durch Punkt 2 in dieser Definition sichtbar wird. Punkt 1 alleine würde sich nur auf den Glauben an sich beziehen, wohingegen Punkt 2 den Glauben in der realen Lebensführung „sichtbar“ macht. Erst dadurch entsteht das Phänomen, das wir als Religiosität bezeichnen wollen.

Wenn nun auch diese Definition stark an jene von Max Weber erinnert und vielleicht das gleiche Ergebnis erzielt worden wäre, hätte dieser Abschnitt nur ihn behandelt, hätte doch der Überblick über die unterschiedlichen Herangehensweisen an das Thema gefehlt. Aus diesem Grund lag auch der Fokus darauf die unterschiedlichen Engen und Weiten darzustellen.

### 1.4.1 Religion oder Religiosität als zentraler Begriff in der Religionssoziologie der Gegenwartsgesellschaft?

In den vorangegangenen Kapiteln wurde nun versucht den Begriff der Religiosität herauszuarbeiten – doch mit welchem Zweck? Um nun den konkreten Gedanken, der hinter diesem ersten Abschnitt steckt, noch einmal in aller Deutlichkeit darzustellen, wollen wir nun, zum Abschluss, uns dieser Frage widmen und zugleich die Überleitung für den zweiten Abschnitt, der sich mit dieser Frage näher beschäftigt, herstellen.

Wir haben bisher versucht den Begriff der Religiosität herauszuarbeiten, in dem wir versuchten den grundlegenden Charakter darzustellen. Dies geschah in der Absicht, sich in weiterer Folge damit gegenwärtigen Formen von Religion bzw. Religiosität zu nähern und diese an Hand der bisherigen Darstellungen zu untersuchen. Zentral dabei ist, dass das von der Forschung konstatierte Verschwinden von Religiosität mit dem Rückgang an dem Interesse an Religion, als Folge der Säkularisierung, keinen Platz für Religion oder Religiosität in der Gegenwart lassen würde. Neuere Schriften<sup>105</sup> widersprechen dem aber und zeigen zugleich auf, dass dieses Schwinden mit einer zu starren Begrifflichkeit in Verbindung zu bringen ist.

Auch wir wollen hier dem Verschwinden von Religion und Religiosität widersprechen, indem wir versuchen werden Religiosität jenseits von (kirchlichen) Institutionen zu betrachten und überprüfen, ob man von einer individuellen Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft sprechen kann oder nicht. Ziel dieses Vorgehens soll nicht eine Wiederentdeckung

---

<sup>105</sup> Wir haben solche Ansätze bereits kurz bei Luckmanns Kritik an der Religionssoziologie (Kirchensoziologie) behandelt.

von Religion oder Religiosität an sich sein, sondern vielmehr soll es ein Versuch sein zu zeigen, dass die veränderten Bedingungen der Gegenwart auch eine Veränderung der Begrifflichkeit benötigt um Phänomene, in diesem Fall religiöser Natur, adäquat zu erfassen.

Damit wollen wir den Übergang von Religion hin zu Religiosität als einen zentralen Begriff in der gegenwärtigen Religionssoziologie herausstellen, der in der Lage ist solche (sozialen) Phänomene zu erfassen.

Wir gehen dabei davon aus, dass die im Zuge der Individualisierung der Lebenswelt bzw. Alltagswelt stattfindende Ausdifferenzierung auch auf den Bereich der Religion übergreift. Eine Annahme, die also kein Schwinden selbiger ausweist, sondern eine Veränderung, eine Transformation. Der Gedanke leitet sich von der, wenn auch etwas weit hergeholt, von dem in der Physik gebräuchlichen Energieerhaltungssatz ab, der im zweiten Teil lautet:

*„[...]sondern nur von einer Energieform in eine andere umgewandelt werden.“*

Es liegt hier fern Religion bzw. Religiosität mit Energie, bzw. Soziologie mit Physik zu vergleichen. Aber dennoch soll hier ein Gedanke Verwendung finden, der durch diesen Satz deutlich zum Ausdruck kommt, dass nämlich der Mensch, ob als Individuum oder im Kollektiv, seinen Bezug zur einem letztgültigen Sinn seiner Existenz über die Religiosität herstellt. Mit anderen Worten, die Quelle die den Sinn bzw. die Sinnsuche zur Verfügung stellt ist jene Größe, die, gleich der Energie, nicht verloren geht sondern sich verändert, deren religiöser Charakter aber trotzdem erhalten bleibt.

Zu diesem Zweck werden wir uns in dem nun folgenden Abschnitt damit beschäftigen, welche neuen Formen von Religiosität es gibt und der Frage nachgehen warum diese als „neu“ bezeichnet werden. Des Weiteren werden wir, im Hinblick auf die Individualisierung, uns mit diesem Begriff selbst und seiner Bedeutung für die Religion bzw. Religiosität auseinandersetzen, sowie bereits vorhandene Typologien von Religiosität betrachten.

## II. Individualisierung von Religion – Der Wandel der Gesellschaft und der Religion

### 2. Religion und Gesellschaft

Im vorangegangenen Teil dieser Arbeit hat uns vor allem die klassische Sicht der Religionssoziologie beschäftigt. Die Bemühungen verliefen dahin, aus unterschiedlichen Perspektiven den Begriff von Religion und Religiosität und seiner Bedeutung herauszuarbeiten. Dabei haben wir neben den zwei zentralen Punkten<sup>106</sup> von Religiosität noch eine weitere Grundcharakteristik ausmachen können, mit der wir uns im Folgenden nun beschäftigen wollen, nämlich mit der Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Religion.

#### 2.1 Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft

Max Weber hat es bereits bei seiner Prognose von den Auswirkungen der immer stärkeren Ausdifferenzierung der Gesellschaft vorweggenommen, dass sich ein Wandel vollzieht, der einen entscheidenden Einfluss auf die Religion bzw. die Religiosität haben wird. Mit der „*Entzauberung der Welt*“ beschreibt Weber den Prozess der Säkularisierung im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt und verweist damit auf den Rückzug der (materiellen)<sup>107</sup> Religion aus der Welt. Das Religiöse hingegen, als Ausdruck der Sinnfrage verstanden, sieht er aber fortbestehen.

Sie (die Sinnfrage) ist untrennbar mit den Menschen verbunden, sodass durch den Rückzug der Religion, die Sinnfrage bestehen bleibt, aber jene

---

<sup>106</sup> Vgl. S. 53

<sup>107</sup> Vgl. Zulehner [1972:33]

fehlen würden, die Antworten liefern. An diesen Platz sieht er nun nicht z.B. die Wissenschaft als neue Religion, denn die Wissenschaft ist es die die Welt rational erfahrbar macht und somit den Bereich des „Jenseitigen“<sup>108</sup> einschränkt, vielmehr sieht er einen leeren Platz der in Zukunft von neuen Propheten und Sinnstiftern bevölkert werden könnte<sup>109</sup>. Im Kontext zu Webers protestantischer Ethik gesehen, ergibt sich hier das Bild eines Konflikts, bei dem die Religion der Auslöser von Entwicklung und zugleich auch sein eigener Henker ist. Bei W.J. Warner finden wir jenes fatale Wechselverhältnis pointiert beschrieben.

*„[...] überall wo die Zahl der Reichen sich erhöht, das, was das Wesen der Religion ausmacht, im gleichen Verhältnis sich vermindert. Denn die Religion führt notwendigerweise die größere Wirksamkeit der Produktion und die Enthaltbarkeit in der Konsumtion herbei und derartige Gründe können nur die Wirkung haben, reich zu machen. Doch in dem Maße wie der Reichtum wächst, wachsen Hochmut, die Begierde, die Liebe zur Welt in all ihren Formen. Und obwohl die Form der Religion bestehen bleibt, nimmt ihr Geist heimlich ab.“<sup>110</sup>*

Der Geist im Sinne der klassischen Religionen wird vom Geist der Moderne vertrieben dessen Ursprung die Religion selbst ist. Was über bleibt ist jener leere Raum im sozialen Gefüge der erneut gefüllt werden kann.

---

<sup>108</sup> Weber verwendet zur Beschreibung der Säkularisierung die Begriffe „Jenseits“ und „Diesseits“. Er bezieht sich damit auf die Unterscheidung zwischen zwei Bereiche, deren Grenzen durch die Beherrschbarkeit des Menschen gebildet werden. All das, was der Mensch rational „beherrscht“ bildet das Diesseits, während das „Jenseits“ jenen Bereich des „nicht beherrschbaren“ bildet und damit in den Aufgabenbereich der Religion fällt. Durch den zunehmenden Prozess der Rationalisierung der Welt, wird der Bereich des „Jenseits“ immer kleiner und geht in den Bereich des „Diesseits“ über, was zum Schwinden der Religion in der Welt beiträgt.

<sup>109</sup> Vgl. Zulehner [1972:33]

<sup>110</sup> Fürstenberg [1964:394]

Wir finden also bei Weber die Vorstellung, dass durch den Wandel der Gesellschaft das Bedürfnis nach Sinnstiftern, die Antworten auf religiöse Fragen liefern, erhalten bleibt. Religiöse Fragen darf man aber nunmehr nicht nur mit Fragen im Kontext mit spezifischen Glaubensvorstellungen gleich setzen. Es ist darunter vielmehr eine allgemeine Kategorie zu verstehen, deren Antworten entsprechend der jeweiligen Dispositionen ausfallen und die ein dementsprechendes Verhalten, welches religiöser Natur ist, nach sich ziehen.

Religiöses Verhalten, ist „*in dem Sinn sinnhaft orientiertes Verhalten, daß es die Wirklichkeit im Schema der sozialen Beziehung versteht*“.<sup>111</sup> Den mannigfaltigen Ausformungen der sozialen Beziehungen in dieser Welt ist es zuzuschreiben, dass auch die religiösen Formen eine entsprechend hohe Anzahl haben, die aufgrund der „*jeweiligen soziokulturellen Interessenslagen [...] inhaltlich sehr verschieden ausfallen*“<sup>112</sup>. Damit stellt sich die Religion mit der Gesellschaft als untrennbar verknüpft dar, deren Entwicklungen aufeinander rückwirken und sich so verändern.

Ähnlich wie Weber erkennt auch Durkheim „*eine geschichtliche Ablösung der (traditionellen) Religion(en)*“<sup>113</sup>, wobei er jedoch, jenen Raum den Weber in Zukunft von neuen Propheten besetzt sieht, die neue Lehren verbreiten, mit Inhalten der profanen Welt aufgefüllt sieht. Bei ihm ist es die Wissenschaft, die die Religion zunehmend aus ihrer Funktion verdrängt.

---

<sup>111</sup> Dux [1971:72]

<sup>112</sup> Zulehner [1972:32]

<sup>113</sup> Zulehner [1972:24]

Er schreibt dazu:

*„Wir begreifen den Menschen, die Natur, die Ursachen, nicht einmal den Raum so, wie diese im Mittelalter verstanden wurde. Denn unser Wissen und unsere wissenschaftlichen Methoden sind schon lange nicht mehr dieselben. Jetzt ist die Wissenschaft ein gemeinschaftliches Werk, denn sie setzt eine ungeheure Zusammenarbeit aller Wissenschaften voraus, nicht nur jener derselben Zeit, sondern von allen aufeinanderfolgenden Epochen der Geschichte. Bevor die Wissenschaften eingerichtet worden waren hat die Religion diese Aufgabe erfüllt; denn jede Mythologie besteht in einer wohl ausgearbeiteten Auffassung vom Menschen und vom Universum. Nun aber hat die Wissenschaft die Religion beerbt. Die Religion ist aber jetzt eine soziale Institution.“<sup>114</sup>*

Sozialer Wandel und der damit verbundene Wandel der religiösen Symbolwelten steht für Durkheim außer Frage. Ebenso, dass die Funktion der Religion erhalten bleibt, wenn auch ein anderer Bereich dafür zuständig ist. Er spricht hier also von einer Übergabe der Funktion durch den es zu einem Ende der klassischen Religionen kommt, aber nicht zu einem verschwinden des Religiösen. Es ist immer noch die Gesellschaft der Ursprung des Religiösen und sie versucht sich durch spezifische (religiöse) Symboliken auszudrücken *„die den Menschen transzendieren und die gesellschaftliche Wirklichkeit darstellen.“<sup>115</sup>*

Die religiösen Sinnwelten bleiben bestehen, was geht sind die „alten“ Deutungsschemata, die jedoch durch neue ersetzt werden.

*„Eines Tages werden auch unsere Gesellschaften von neuem Stunden der schöpferischen Fruchtbarkeit kennen, in denen neue Ideen entstehen, neue Formen sich anbieten, die eine Zeit lang als Führer zur Menschlichkeit dienen werden“<sup>116</sup>*

---

<sup>114</sup> Durkheim [1956:77]

<sup>115</sup> Zulehner [1972:26]

<sup>116</sup> Durkheim [1960:611]

Aber auch diese, so der Aussage Durkheims zu entnehmen, werden nicht von Dauer sein und nur eine „Zeit lang“ als Führung dienen.

Auch Luckmann spricht, in Anlehnung an Webers *„Entzauberung der Welt“*, von einem Rückzug der kirchlichen Religiosität zugunsten der Rationalisierung der Lebenswelt. Das die Religiosität sich aber deshalb nicht aus dieser Welt zurückzieht wird in seinem Werk *„Die unsichtbare Religion“*<sup>117</sup> deutlich, ebenso, dass das Religiöse etwas zutiefst soziales ist, dem der Mensch eigentlich nicht entkommen kann, wodurch auch die Religiosität erhalten bleiben wird und sich lediglich seine sichtbare Ausformung in der Welt verändert.

*„Die institutionelle Religiosität werde durch private Religiosität abgelöst. Privatisierte Religion sei in der modernen Gesellschaft die dominante Sozialform“*<sup>118</sup>

Luckmann drückt den Wandel von Religion und Gesellschaft mit dem Begriffskomplex der „privatisierten Religion“ aus.

Wie bereits weiter oben erwähnt<sup>119</sup>, ist die Religion bei Luckmann, vereinfacht dargestellt, eine gesellschaftlich festgelegte Form der Weltsicht, deren Deutungsmuster durch Kommunikation (Sozialisation) vermittelt werden und die zur Ausbildung einer persönlichen Identität beitragen. Das primäre Interesse einer Gesellschaft liegt hier nun dabei, dass *„die Ausbildung persönlicher Identitäten selten der Zufälligkeit vorübergehender kommunikativer Handlungen“*<sup>120</sup> überlassen wird.

---

<sup>117</sup> Vgl. S. 26

<sup>118</sup> Luckmann [1971:69ff]

<sup>119</sup> Siehe S. 26ff

<sup>120</sup> Knoblauch [2000:202]

Um die korrekte Verbreitung einer einheitlichen Weltsicht sicherzustellen, sind sie vielmehr darum bemüht Institutionen, wie in diesem Fall die Organisationsform der Kirche, auszubilden, die die Entwicklung der persönlichen Identität anpasst.

*„Deswegen steht die Ausbildung der persönlichen Identität in einem engen Zusammenhang mit der Struktur gesellschaftlicher, besonders auch religiöser Institutionen.“<sup>121</sup>*

Mit einem Blick auf den historischen Wandel von Sozialstrukturen und der Veränderung der Kommunikationsstrukturen innerhalb von Gesellschaften eröffnet sich auch ein Blick auf den Wandel von Religion. Vereinfacht dargestellt kann man zwischen archaischen, *segmentären, Hochkulturen* und der *modernen, funktional differenzierten* Gesellschaft unterscheiden.<sup>122</sup>

In *archaischen* Gesellschaften findet die Ausbildung von Identität zum größten Teil in face-to-face Interaktionen statt, die einen geringen Raum zur individuellen Bindung an das Kollektiv zulässt. Bei *Hochkulturen* bestehen bereits entwickelte, zentralisierte Institutionen, die den Einzelnen ihnen gegenüber anonym werden lassen. In diesem Stadium, zwischen völliger funktionaler Differenzierung und verwandtschaftlich organisierten Strukturen, beginnt sich ein Bereich zu etablieren, der Raum *„für spezifisch religiöse Deutungsmuster, die eine allmähliche Individualisierung der persönlichen Identität ermöglicht“<sup>123</sup>*.

In der *modernen, funktional differenzierten* Gesellschaft erreicht die Anonymisierung des Individuums gegenüber den hochspezialisierten Teilbereichen (Wirtschaft, Wissenschaft, Herrschaft usw.) eine maximale

---

<sup>121</sup> Knoblauch [2000:202]

<sup>122</sup> Vgl. Knoblauch [2000:202ff]

<sup>123</sup> Knoblauch [2000:203]

Entkoppelung des Einzelnen von Sinn gebenden face-to-face Interaktionen. Dies wird nun von den Teilsystemen übernommen, die aber aufgrund ihrer Spezialisierung nicht mehr an Individuen gebunden sind und auch nicht mehr allumfassend sinnstiftend sind. Die Entwicklung einer persönlichen Identität wandelt sich zu einer dem Subjekt überantworteten Aufgabe.

*„Die Produktion persönlicher Identität verlagert sich also in kleine Unternehmungen privater Hand, nämlich in das menschliche Individuum.“<sup>124</sup>*

Das Individuum nimmt an den verschiedenen Teilbereichen, mit unterschiedlicher Gewichtung, der Gesellschaft teil und wird dabei vor die Wahl gestellt, nach seinen eigenen Präferenzen aus dem „Sinnangebot“ auszuwählen. Dabei kommt es zu einer Kompetenzverteilung, bei der nicht mehr wenige Bereiche der Gesellschaft die Sinn vermitteln die Identität prägen, sondern das Individuum muss aus einem immer komplexer werdenden Geflecht seine Biographie selbst erstellen. Die Weltsichten sind also nicht mehr eng mit der Sozialstruktur verbunden, sondern gehen auf in einer Pluralität des Angebots auf dem freien Markt der Sinnangebote.

Wie man hier unschwer erkennen kann, sind Religion und Gesellschaft dicht miteinander verbunden. In einem wechselseitigen Verhältnis beeinflussen sie sich gegenseitig. In diesem Sinne liegt es nun nahe, jener Überlegung zu folgen, dass eine Gesellschaft ohne Religion, oder besser gesagt ohne Religiosität nicht gibt, bzw. nicht geben kann. Die „gottlose Welt“, wie man gerne den Rückzug der Religion nennt, mag somit als ein Übergangsstadium anzusehen sein, in der sich neue Formen erst etablieren, die alten aber noch immer eine Präsenz in der Welt besitzen.

---

<sup>124</sup> Luckmann [1980:138]

Die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Religion, kann als eine Art einschwingen auf einen sich gegenseitig stabilisierenden Zustand verstanden werden. Es steht außer Frage, dass die Religion, sei es nun für das Individuum oder für ein Kollektiv, aufgrund ihrer sinngebenden Grundeigenschaft, zur Stabilisierung und Orientierung in der Welt beiträgt. Ihr aber diese Eigenschaft exklusiv zu zuschreiben wäre bei weitem überzogen, ganz gleich auf welcher Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung man dies betrachtet. Es ist vielmehr der historische Wandel des Zusammenspiels zwischen Fragensteller und Antwortgeber dessen Betrachtung Aufschluss über die aktuelle Situation von Religion gibt.

In allen Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung treten, wiederum für das Individuum und für das Kollektiv, Sinnfragen auf, auf die eine Antwort gefunden werden will. Mit der gesellschaftlichen Entwicklung ändern sich nun aber diese „*Fragen*“ in ihrer Art und auch auf den Bereich auf den sie zielen. Unter diesem Zwang müssen sich nun auch die „*Antworten*“, bzw. der Antwortgeber ändern um ihrer Rolle gerecht zu werden. In den nun folgenden Kapiteln werden wir zuerst die Entwicklungen von Gesellschaft und Religion, soweit es möglich ist, getrennt betrachten und in dessen Folge jene Punkte herausheben, die für das Verständnis des Wandels von zentraler Bedeutung sind.

In den folgenden Kapiteln wollen wir nun dazu übergehen, in Anschluss an die Darstellungen der Vielseitigkeit des Religions- und Religiositätsbegriffes und der Interdependenz zur Gesellschaft, uns näher mit den Veränderungen in der Gesellschaft zu beschäftigen. Dabei liegt der Fokus auf jenem Bereich zwischen Industriegesellschaft und Moderne, in dem jener Punkt liegt, den vor allem Luckmann in seinen Arbeiten als zentralen Gegenstand des Wandels ansieht, nämlich die Individualisierung der Biographie.

## 2.2 Der Wandel der Gesellschaft

Das Problem des sozialen Wandels und dessen Betrachtung ist zweifelsfrei der Hauptgegenstand der Soziologie, dessen befriedigende Lösung, wie Luckmann bereits bemerkte, jedoch weit entfernt liegt.<sup>125</sup> Auch wenn es unmöglich ist eine „endgültige“ Lösung zu finden, so kann man doch einige Überlegungen heranziehen um sich diesem Problem zu nähern.

### 2.2.1 Zwischen Industriegesellschaft und Moderne

Mit den Begriffen *Industriegesellschaft* und *Moderne* nehmen wir hier gleich vorweg, dass weder das eine (die Industriegesellschaft) abgeschlossen ist, noch das andere (die Moderne) in vollen Zügen die Gegenwart darstellt. Die Diskussion in der Wissenschaft um diese beiden Begriffe und ihrer Abgrenzung zueinander erblüht immer wieder zum Leben und wird in unzähligen Foren manchmal lauter und manchmal leiser geführt. Aus diesem Grund und da es uns um den Wandel geht, beziehen wir die Stellung zwischen den Fronten und betrachten was war und was jetzt ist, um eine Unterscheidung zu treffen. Doch, dies sei hier zu Beginn gleich vorweggenommen, restlos trennen kann man sie nicht. Es besteht vielmehr ein Zustand in dem Elemente beider Modelle vorhanden sind, auch wenn es sich dabei oft nur um Vorstellungen, Ideen oder Annahmen von sozialen Tatsachen handelt deren Wandel diese längst in der Realität überholt hat.

---

<sup>125</sup> Vgl. Zulehner [1974:150]

Der Fokus der uns hier beschäftigt, liegt auf dem sozialen Wandel im Übergang zwischen Industriegesellschaft und Moderne, oder besser gesagt, auf dem Wandel der sich vollzog und noch immer vollzieht, dessen Auswirkungen man in der Gegenwart beobachten kann.

Ein Bereich, der sich schwer erfassen lässt und um den bis zur Gegenwart kontroverse Diskussionen geführt werden. Was die Moderne ist, wie man sie beschreiben kann und wodurch sie gekennzeichnet ist, wurde in zahllosen Schriften der Sozialwissenschaften und anderen Disziplinen versucht zu ergründen.

Sozialer Wandel oder Umbrüche sind Vorgänge die sich über lange Zeiträume erstrecken und deren Ende bzw. Anfänge in den seltensten Fällen durch eine einmalige, historische Aktion wie einer Revolution geschehen. Es mag vielleicht durch die zeitliche Entfernung uns so

vorkommen, dass frühere Veränderungen sich rascher und abrupter vollzogen als gegenwärtige. So ist der Fall des Absolutismus in Frankreich durch die französische Revolution eingeläutet worden, deren Ausbruch an der Spitze vorangegangener Entwicklungen stand. Ebenso waren Feminismus und Kommunismus Produkte langer Entwicklungen die als solche, einer Revolution gleichend die Vorstellung der sozialen Organisation wandelten.

Mit der Moderne verhält es sich aber anders als mit allen bisherigen Gesellschaftsformen. Denn geradewegs jene Elemente, die früher den offensichtlichen Veränderungen und Umbrüchen jenen spektakulären Auftritt verschafften fehlen heute. Jene Grenzen sozialer Enge die einen „gewaltsamen“ Ausbruch begünstigten verschwinden heute und lösen sich (scheinbar) auf. Die Moderne glänzt mit der Abwesenheit sozialer Schranken, alles wird für jeden greifbar und erreichbar. Der Industriearbeiter und seine Kinder müssen nicht mehr mit ihrem Schicksal hadern und auf ewig unter dem Joch des Proletariats leiden.

Die Herrschenden können entmachtet werden, die Armen reich und die Reichen arm. Doch der Schein trügt. Was sich hier wie die Beschreibung vom Paradies anhört trägt auch seine Schattenseiten mit sich.

Grundsätzlich sind die dargelegten Umrise nicht als falsch oder utopisch zu bezeichnen, denn die Moderne bringt Veränderung mit sich, die im Prinzip eine höhere Chancengleichheit für jeden Bedeuten, als man sie bis dahin hatte. Die Erweiterung der Möglichkeiten, wobei der Begriff Möglichkeiten im Alltagsverständnis stets eine positive Konnotation erfährt, bedeutet jedoch auch eine Erweiterung der Möglichkeiten von Gefahren und Risiken die alleine schon das Alltagsleben mit sich bringt. Mit den Begriffen Gefahren und Risiken lehnen wir uns hier an die Begrifflichkeit von Ulrich Beck an, dessen Buch, „*Die Risikogesellschaft*“, einen interessanten Beitrag zur Individualisierung der Biographie in der Moderne liefert, auf den wir später noch zurückkommen werden.

In der Moderne, im Gegensatz zur Industriegesellschaft und vorangegangenen Formationen, erfährt der Mensch, einfach formuliert, eine Freisetzung aus sozialen Zwängen und Restriktionen, die einen neuen Erfahrungsrahmen über die Welt spannen. Fortschritte in Wissenschaft und Technik, die Ausbildung von Massenmedien, bei der die jüngste, das Internet, ebenso eine gewichtige Rolle spielt, oder noch spielen wird, wie die Ausbreitung der Printmedien, sowie soziale und kulturelle Mobilität, sind die treibenden Kräfte die nun auf die Gesellschaft und auf das Individuum einwirken.<sup>126</sup> Dieser Zustand kann nun, je nach dem Winkel der Betrachtung, mit zwei konträren Begriffen beschrieben werden. Einerseits erfährt der Mensch also eine *Freisetzung*, die ihm von seinen alten Fesseln befreit und andererseits begibt er sich in eine *Ungewissheit* bezüglich seiner Position in der Welt. Denn die Freisetzung aus gesellschaftlichen Zwängen bringt die Entlassung des Einzelnen in die Eigenverantwortung mit sich.

---

<sup>126</sup> Vgl. Pichler [2000:8ff]

Was früher im Rahmen gesellschaftlicher Institutionen geregelt und festgelegt wurde wird nun der Entscheidungsfähigkeit des Individuums überantwortet.

Den größten Verlust stellt hier „*die Entlassung aus sinnstiftenden Deutesystemen [...] dar*“<sup>127</sup> welche früher die Aufgabe der Reduktion von Kontingenz übernahmen.

*„Wo [also] gesellschaftliche Freiheit wächst, erhält das Individuum neue Chancen. Es kann persönliche Wege der Lebensgestaltung einschlagen, wie es seinen Neigungen, Begabungen und Entwicklungsschritten entspricht. Nur kann es sich dabei an nichts und niemanden mehr sicher orientieren.“*<sup>128</sup>

Mobilität war schon immer eine Triebfeder für gesellschaftlichen Veränderungen. Dabei ist zwischen zwei Arten von Mobilität zu unterscheiden. Einerseits der räumlichen und andererseits der sozialen. Beide haben in den unterschiedlichen Epochen der Geschichte eine tragende Rolle gespielt und sind keine Erfindung der Moderne, lediglich die Gewichtung ihres Einflusses hat sich im Laufe der Zeit verändert.

Die Auswirkungen von räumliche Mobilität (erhöhter oder verminderter) lässt sich bereits bei dem Übergang von Jäger- und Sammlergesellschaften zur Agrargesellschaft feststellen. Der Wechsel zu einer neuen Gesellschaftsform zwang die Menschen ihre Mobilität einzuschränken, was wiederum Entwicklungen, welche auf einer dauerhaften, räumlichen Präsenz aufbauten, ermöglichte. Technische Fortschritte im Agrarwesen, der Metallverarbeitung, sowie bei der Töpferkunst, um einige Beispiele zu nennen, hatten als Voraussetzung, für ihre sinnvolle Anwendung, die räumlich dauerhafte Anwesenheit von Menschen, die ihr Dasein als Nomaden aufgaben. Mit dem Wandel der räumlichen Beziehung der Menschen, setzte auch ein sozialer Wandel ein.

---

<sup>127</sup> Pichler [2000:9]

<sup>128</sup> Widl [1995:17]

Durch die Verbesserung der ökonomischen Basis, indem verlässlich Nahrungsüberschüsse produziert werden konnten, um eine Gruppe dauerhaft zu ernähren, war es möglich Professionen auszubilden, die, vor allem den technischen Fortschritt, vorantrieben. Wir sprechen hier noch von kleinen Gruppen, die, relativ Autonom und abgegrenzt von anderen Gruppen bzw. Gruppierungen, in der Welt agierten, deren Lebenswandel ihnen aber einen stetes Wachstum bescherte, was die Notwendigkeit einer breiteren ökonomischen Basis nach sich zog.

Die Reduktion der räumlichen Mobilität brachte also einen gesellschaftlichen Wandel mit sich, bis die Bevölkerungsdichte jenen Punkt überschritt an dem ein Stillstand der weiteren Entwicklung drohte. Die territoriale Ausbreitung führte zu Kontakt mit anderen Gruppen, was wiederum zu der Entwicklung von Handel, dem Austausch von Technologien usw. führte. Dabei bekam die räumliche Mobilität wieder einen gewichtigeren Stellenwert. Waren bzw. Personen (und damit auch Wissen) von A nach B zu transportieren wurde wieder wichtiger. Die veränderte (räumliche) Mobilität stellte sich also als Faktor für gesamtzivilisatorische Veränderungen dar, in dem sie auch soziale Mobilität begünstigte.

Mit dem Wandel zur Moderne begann aber nun die soziale Mobilität, ohne dabei die Bedeutung der räumlichen Mobilität einzuschränken, eine eigene Dynamik zu entwickeln und erhöhte damit den Grad ihrer Bedeutung für die alltägliche Lebensführung.

Räumliche Mobilität war aufgrund unkontrollierbarer externer Einflüsse wie Kriege, Hungersnöte, Krankheiten und klimatischen Veränderungen stets ein Faktor der das Leben der Menschen beeinflusste. Entwicklungen auf den Gebieten der Medizin, Politik, in der Wissenschaft und im Agrarwesen machten diese Einflüsse zunehmend kontrollierbar, wodurch die Bedrohungen die sie darstellten vermindert wurden und die Lebensführung des Einzelnen sowie das von ganzen Gesellschaften stabilisierte.

Hinter dieser vordergründigen Ruhe zogen die neuen Gefahren der sozialen Mobilität auf, die - und das ist das neue an dieser Art von Gefahren - von der Gesellschaft selbst, systematisch, erzeugt werden.<sup>129</sup>

Die bereits weiter oben erwähnte Entlassung der Individuen in die ungewisse Freiheit der Eigenverantwortung durch die Auflösung gesellschaftlicher Beschränkungen, lassen die soziale Mobilität nun von einer Chance ebenso zu einer Gefahr werden. Im Zentrum des alltäglichen Lebens steht nun nicht nur mehr das „überleben“ bzw. das akkumulieren von Kapital und Waren als Existenzbasis, sondern auch die Gestaltung des Lebens selbst. Soziale Mobilität bekommt dadurch einen neuen Charakter. Es bedeutet nicht nur mehr gesellschaftlichen Auf- oder Abstieg, sondern seine Bedeutung wird in den Bereich des privaten erweitert, in dem Familien- und Berufsmobilität sowie auch politische oder religiöse Mobilität von den Menschen gefordert wird.

Mit der Moderne tritt die Individualisierung des Lebens ein. Die Biographie eines Menschen ist nicht mehr durch Fixpunkte determiniert, sondern gestaltet sich aus einer Aneinanderreihung, Subjekt spezifischer Dispositionen, deren erfolgreiche Verkettung zu einer erfolbringenden Vita nun in der Verantwortung des Individuums liegt. Dabei erfährt auch der Begriff „erfolbringend“ eine neue Bedeutung. Erfolg misst sich nicht mehr rein am beruflichen Erfolg, sondern überträgt sich auf den gesamten Bereich der Lebensführung. Das Individuum ist nicht nur dafür verantwortlich sich selbst die ökonomische Basis seiner Existenz zu schaffen und diese zu bewahren, sondern muss auch die Kontingenzbewältigung übernehmen. Dabei ist der Mensch nicht ganz auf sich alleine gestellt.

---

<sup>129</sup> Vgl. Hartmut Rosa

Einrichtungen, Organisationen und Institutionen deren man sich bedienen kann bestehen weiterhin, nur ist die Annahme ihrer Leistungen nun freiwillig und von persönlichen Präferenzen abhängig, deren Ausprägung sich das Individuum erst gewiss werden muss. Die Kontingenzerfahrung wird dadurch noch einmal erweitert, da er sich erst seiner eigenen Präferenzen bewusst werden muss, bevor er sich um deren Befriedigung bemühen kann.

Individualisierung ist also das zentrale Stichwort der Moderne. Bei Ulrich Beck finden wir in seinem allgemeinen Modell der Individualisierung folgende Dimensionen:

*„Modernisierung führt [...] zu einer dreifachen »Individualisierung«: Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (»Freisetzungsdimension«), Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitenden Normen (»Entzauberungsdimension«) und – womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird – eine neue Art der sozialen Einbindung (»Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension«).“<sup>130</sup>*

Die beiden ersten Dimensionen, die *Freisetzung-* und die *Entzauberungsdimension*, haben wir bereits besprochen. Bei der dritten Dimension von Beck's dreifacher Individualisierung gelangen wir wieder an das von uns weiter oben bereits erwähnte Weiterexistieren des Religiösen in der Welt. Wenn auch mit der *„Entzauberungsdimension“* eine Auflösung der traditionellen Religionen durch die Moderne erfolgt, so besteht das Religiöse in anderen Formen als *„Reintegrator“* weiter. Dabei handelt es sich aber um Beziehungen denen eine neue Qualität inne wohnt.

---

<sup>130</sup> Beck [1986:206]

Diese sind, allgemein gesprochen, zeitlich und räumlich nicht mehr von dauerhafter Art und bringen keine Bindungspflichten für die Mitglieder mit sich, liefern aber jene Orientierungsleistungen für den Einzelnen, die, wie einst die Religion, zur Verminderung des Kontingenzproblems, beitragen.

Die Schranken der gesellschaftlichen Bindungen fehlen nun aber um die Flut an Wahlmöglichkeiten von vornherein zu reduzieren. Das bedeutet, dass nicht nur für den Einzelnen eine größere Wahlmöglichkeit besteht, sondern auch, dass auch Typen der Vergesellschaftung entstehen, die, gleich wie Unternehmen, auf die Erschließung eines freien Marktes drängen und sich dem Konsumenten anbieten.<sup>131</sup> Die Entlassung aus den institutionellen Zwängen und die Vermehrung des Angebots die deren Funktion übernehmen stellt das Individuum vor einen Wahlzwang. „*Der Mensch kann nicht mehr nicht wählen, die Zukunft zeigt sich radikal unbestimmt.*“<sup>132</sup> Es wird somit zur lebensbestimmenden Maxime seine Identität sich selbst zurecht zu legen, wobei eine neue Stufe der Flexibilität dem Menschen abverlangt wird.

*„Die Biographie wird als Aufgabe in das Entscheiden und Handeln des Individuums verlagert, das damit zugleich zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte wird.“*<sup>133</sup>

Die Aufhebung der gesellschaftlichen Schranken, und das vergrößerte Angebot ziehen einen dritten Punkt nach sich nämlich einen einhergehenden Wertewandel.

Der Wertewandel in der Moderne ist nicht unbedingt ein Wandel im klassischen Sinne, bei dem ein, durch kollektive Änderungen der Weltsicht neue allgemein gültige Werte entstehen, sondern steht auch ganz im Zeichen Individualisierung.

---

<sup>131</sup> Vgl. Knoblauch [2000:209ff]

<sup>132</sup> Pichler [2000:11]

<sup>133</sup> Höhn [1994:116]

Auch hier finden wir eine Entgrenzung, die von einem „allgemein gültigen“ zu einem „spezifisch gültigen“ führt. Denn ebenso wie die Pluralität der Orientierungshilfen steigt, steigt auch die Zahl der gültigen Werte. Ein fester Grundbestand an quasi traditionellen Werten bleibt bestehen, wird aber um so genannte „weiche Werte“<sup>134</sup> erweitert.

Für Österreich und Deutschland lässt sich, wie folgt der Wertewandel nach dem zweiten Weltkrieg darstellen:<sup>135</sup>

*Phase 1:* wird geprägt von den noch nicht lange zurückliegenden Erfahrungen der Entbehrungen und des Mangels. Der wirtschaftliche Aufschwung wird mit großer Skepsis beobachtet, man traut dem Wohlstand nicht und setzt daher auf Grundwerte wie Sparsamkeit, Disziplin und Gehorsam.

*Phase 2:* Etwa ab Mitte der Sechziger ist ein tiefgreifender Wertewandel-Prozess zu beobachten, der sich auch als „Individualisierungsschub“ verstehen lässt. Zuerst sind es die Städte als Zentren des modernen Zeitgeistes, in denen sie alten Normen und Gebote aufgesprengt werden und sich Lebensauffassungen und Weltanschauungen durchsetzen, die sich durch hedonistische Grundwerte auszeichnen. Die wesentlichen Parameter sind nun Lebensgenuss, intensive Erlebnisse, Grenzüberschreitungen und Unabhängigkeit. Die grundsätzliche Frage lautet: Was bringt mir das? Was nützt es mir? Inzwischen mehren sich allerdings die Anzeichen, dass diese Phase des „radikalen“ Individualismus ihren Höhepunkt bereits überschritten hat. Es scheint, als machten Konsum und Lust keinen rechten Spaß mehr – die Überflussgesellschaft kippt in eine Überdrussgesellschaft.

---

<sup>134</sup> Vgl. Pichler [2000:14]

<sup>135</sup> Pichler [2000:14]

*Phase 3: Der neuerliche Wertewandel rückt „weiche“, „postmaterialistische“ Werte ins Zentrum. Freizeit und Wohlbefinden sind die „Renner“ unserer Zeit, die Menschen brechen auf zu einer großangelegten Suche nach einem neuen Lebensgefühl jenseits der Ich-Kultur, ohne jedoch die Annehmlichkeiten und Errungenschaft der Nachkriegszeit missen zu wollen. Wohlstand ist (zumindest für die meisten) längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden und als wesentlicher Bestandteil eines als gelungen empfundenen Lebens auch nicht mehr wegzudenken. Die Sehnsucht nach Freundschaft, Vertrauen, Treue, Ehrlichkeit, der Wunsch nach immaterieller Lebensqualität, lösen den Materialismus nicht einfach ab, sondern kommen als Ansprüche und Erwartungen an das Leben hinzu. Die Hinwendung zu diesen neuen, „weichen“ Werten ist demnach mit Zulehner/Denz nicht alternativ, sondern additiv zu verstehen: ohne die Sorgen um materielle Güter zu vernachlässigen, werden postmaterielle Werte zunehmend wichtig.*

Der Wertewandel in der Moderne ist also kein Umbruch in dem Sinne, dass etwas altes durch etwas neues ersetzt wird, sondern es ist vielmehr, was wiederum charakteristisch für das Gesamtbild der Moderne ist, eine Erweiterung von bereits bestehendem. Das Traditionelle besteht weiterhin und kann unter Umständen zu einer neuen Wertigkeit gelangen. Ehe, Taufe oder Brauchtumpflege sind nach wie vor in dieser Welt vorhanden, aber ihr für das Subjekt verbindlicher, Charakter wurde aufgelöst. Die Anzahl der Scheidungen pro Jahr<sup>136</sup> zum Beispiel, bringt nicht einen Einbruch bei den jährlichen Eheschließungen mit sich.

Schwankungen in den Zahlen sind eher auf ökonomische Faktoren zurückzuführen, deren Wandel eher der Politik zugeschrieben werden kann als dem Verlust von Werten und Normen.

---

<sup>136</sup> Für Österreich lag 2007 die Scheidungsrate bei 49,5% siehe hierzu [http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/022912.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/022912.html) , found on 12.08.08 at 21:13 GMT.

Zugegeben, der gesellschaftlicher Wandel ist nicht auf ein Feld, oder einen Bereich beschränkt, dies würde auch dem Wesen der Moderne selbst widersprechen. Aber was hier als wesentlich angesehen werden kann ist, dass

*„mit der Erosion von Tradition im Fortschritt der Neuzeit [...] vielmehr ein neuer Typus kultureller Bedeutung und individuellem Bewußtseins, der die Wandelbarkeit selbst zur Konstante erhebt“.*<sup>137</sup>

Diese „neue Unübersichtlichkeit“<sup>138</sup> fordert neue Formen der Sicherheit und Orientierung, bei denen nun dem Religiösen eine neue Bedeutung zukommt. Die Steigerung und Vermehrung von Risiken und Möglichkeiten ergeben ein duales Bild der Moderne. Es ist nicht mehr möglich einzelne „Verantwortliche“ für die Probleme in dieser Welt zu identifizieren. Die Verknüpfungen und Abhängigkeiten, die diese Probleme und Risiken erzeugen sind so dicht ineinander verwoben, dass einzelne Lösungen im besten Fall die Probleme nur abschwächen oder in den Hintergrund der Wahrnehmung drängen, die sich, wenn auch hauptsächlich durch eine medial vermittelte Wirklichkeit geprägt, individuell gestaltet. In dieser Wahrnehmung sammeln sich nun nicht mehr Informationen, die den unmittelbaren Bereich des Individuums betreffen, sondern eben auch Informationen über Risiken die weit jenseits von diesem liegen, deren Auswirkungen aber vom Subjekt nicht ignoriert werden können und sich dem direkten Zugriff entzieht.

Es liegt nun nahe, dass mit dem Wandel zur Moderne der Boden für das Religiöse in dieser Welt keineswegs verschwunden ist. Vielmehr bietet sich eine weit größere Fläche an, auf der sie, in ihrer Funktion als Kontingenzbewältigung, wirksam werden kann. Ihr auch hier wieder alleinig diese Funktion zuzuschreiben wäre übertrieben, aber es liegt ebenso nahe, dass andere Typen zur Kontingenzbewältigung religiöse Momente in sich tragen.

---

<sup>137</sup> Kaufmann [1989:47]

<sup>138</sup> Habermas in Kaufmann [1989:255]

Wie sich das Religiöse, oder religiöse Momente parallel zur Moderne verändert hat, werden wir in dem folgenden Kapitel betrachten.

### 2.3 Der Wandel des Religiösen

Der Wandel des Religiösen ist, wie man unschwer aus der vorangegangenen Darstellung des gesellschaftlichen Wandels erkennen kann, eng mit diesem verbunden. Seit dem zweiten Weltkrieg veränderten sich die Gesellschaftsstrukturen in einem radikalen Tempo und wurden zunehmend zu autonomen, ihrer Eigengesetzlichkeit verantwortlichen, tragende Elemente unserer Welt. Die großen Institutionen, deren Existenz und Legitimität auf einer Jahrtausenden andauernden Kontinuität beruht, stehen einer Welt gegenüber in der ihre Erklärungen vor allem gegen die wissenschaftliche Rationalität ankommen müssen. Mit den „alten Religionen“ kommen nun keine neuen Wahrheiten mehr in eine alte Welt, sondern alte Wahrheiten in eine neue Welt.<sup>139</sup>

Während, wie bereits an anderen Stellen erwähnt, die „alten Religionen“ dieser Welt einen zunehmenden Schwund an Mitgliedern verzeichneten, entstanden parallel dazu neue Formen, neue Typen religiöser Vergemeinschaftung, mit denen sich die Kirchen in direkter Konkurrenz befanden und noch immer befinden. Bezeichnungen für diese neuen Formen findet man zahlreiche, da ist einerseits von „Sekten“ und „Kulten“ andernorts von „Jugendreligionen“ oder „religiösen Bewegungen“ die Rede.

---

<sup>139</sup> Vgl. Schelsky [1965:250ff]

### 2.3.1 Der religiöse Markt

Auf dem Boden der Vielfältigkeit und der Individualisierung der persönlichen Identität beginnt sich, wie im letzten Kapitel bereits kurz erwähnt, in der späten Moderne eine Art freier „*Markt der Religionen*“<sup>140</sup> zu entwickeln, der sich außerhalb der großen religiösen Institutionen etablierte. Mit dem Verlust der umfassenden Ordnungsgewalt der Religionen im Alltag der Menschen sowie der Individualisierung der persönlichen Biografie entstand eine, nach den Vorstellungen dieses Marktmodells, am ökonomischen Nutzen orientierte Auswahl-situation. Der Einzelne agiert als Kunde von „*Firmen*“, die ihren religiösen Inhalt wie Waren anbieten. Der Mensch fungiert nun als „*Kunde*“ und kann, entsprechend seiner eigenen Präferenzen, aus einem stark differenzierten Angebot wählen. Diese Liberalisierung des religiösen Marktes hat aber nicht direkt zur Folge, dass die großen Institutionen im Angesicht neuer dynamischer, quasi am Zeitgeist ausgerichteter Anbieter sich auflösen. Ein offener religiöser Markt setzt eine entsprechend offene Kommunikationsstruktur voraus, die es ermöglicht das Angebot in der breiten Öffentlichkeit überhaupt erst wahrnehmbar zu machen.

Wir sprechen hier von religiösen Bewegungen, die einen entsprechenden Grad der Organisation und damit auch bereits eine entsprechende Anzahl an „*Kunden*“ besitzen, damit ihre überregionale Präsenz als Konkurrenz angesehen werden kann. Für diese ist die Möglichkeit frei zu kommunizieren ein essentieller Bestandteil, sofern es ihre Absicht ist eine breite Öffentlichkeit anzusprechen.

---

<sup>140</sup> Knoblauch [2000:210]

Aber auch für jene Bewegungen mit minder ausgebildeter Organisation, geringer „Kundenzahl“, sowie geringen finanziellen Mitteln ist Kommunikation nach außen von Bedeutung.

Während bis vor wenigen Jahren die Verbreitung von Religiösem noch überwiegend mittels Printprodukten erfolgte, so hat die technische Entwicklung des Internets maßgeblich zu einer Beschleunigung der Verbreitung beigetragen. Die Möglichkeiten zur freien, weltumspannenden Kommunikation via Internet gibt vor allem kleineren Bewegungen die Möglichkeit sich ortsunabhängig auszubreiten.

Der Umstand global frei kommunizieren zu können gibt jenen religiösen Bewegungen die außerhalb der großen Institutionen bestehen die Möglichkeit eine breite Öffentlichkeit anzusprechen und somit die Pluralisierung der religiösen Landschaft voranzutreiben. Wenn wir bisher von Wahlmöglichkeiten und Chancen gesprochen haben, hatte dies den Charakter von Alternativen, die aber „nur“ ein Ersatz für die vorangegangene Religion ist. Im Zuge der Pluralisierung durch die Moderne liegt aber eine andere Form nahe wie die Menschen damit umgehen. Die Anpassung an die veränderten Gegebenheiten, die das Konzept der Moderne in den Bereich des privaten weiterführt nennt Knoblauch den „*religiösen Synkretismus*“ und die „*Suchenden*“<sup>141</sup>. Dabei handelt es sich um zwei Variationen um mit dem Angebot an religiösen Orientierungen umzugehen. Der religiöse Synkretismus vereinigt, nach individuellen Präferenzen ausgewählte, religiöse Elemente aus unterschiedlichen Sinnsystemen zu einer „Patchwork-Religion“ die seiner eigenen Identität entspricht. Die Suchenden hingegen nehmen das gesamte Angebot anderer Religionen wahr. Sie wechseln von einer Religion zur anderen und versuchen so die ihnen entsprechende zu finden. Bei beiden Formen finden wir wieder die Spuren der Moderne mit denen den gegenwärtigen Verhältnissen begegnet wird.

---

<sup>141</sup> Knoblauch [2000:212]

Der religiöse Synkretismus ist die Antwort auf die Pluralisierung der Welt mit einer Pluralisierung der eigenen Identität bzw. der Suche danach. Ebenso ist das Suchen, das Wechseln und ausprobieren der unterschiedlichen Religionen ein Verhalten das der zwanglosen Vergemeinschaftung der Moderne entspricht.

Eine Auflösung in eine vollständige Subjektivierung der Religion findet jedoch nicht statt. Auch bei einer mittlerweile unüberschaubaren Anzahl an Bewegungen mit religiösen Charakter nennt Knoblauch den Begriff der „*Spiritualität*“ als gemeinsames Moment.

*„Denn der Begriff der Spiritualität erlaubt es zum einen, auf eine religiöse Wirklichkeit Bezug zu nehmen, ohne an institutionell definierte Vorstellungen des Religiösen anschließen zu müssen.“<sup>142</sup>*

Der Begriff der „Spiritualität“ vereint die Ausformung von religiös motivierten Kollektiven, die sich um subjektive Themen formieren, sowie die individuelle Form der Erfahrung des Religiösen, in sich. In spirituellen Gemeinschaften erfährt der Einzelne eine „*Vergemeinschaftung subjektiver Erfahrungen*“<sup>143</sup>, die aber Raum für die individuelle Religiosität bestehen lassen.

Spiritualität nun aber nur bei „neuen Religionen“ zu suchen wäre falsch. Auch bei den traditionellen Religionen lässt sich, in verhältnismäßig kleinen Sub-Gruppen (Kirchendengemeindengruppen, Klöstern usw.), eine Tendenz dahingehend beobachten, dass eine Spiritualisierung, welche den individuellen Charakter der religiösen Erfahrung betont, stattfindet.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Knoblauch [2000:214]

<sup>143</sup> Knoblauch [2000:215]

<sup>144</sup> Vgl. Knoblauch [2000:215]

Der Bereich in dem „moderne“ Religiosität zu finden ist, kann also nicht mehr rein auf Institutionen der herkömmlichen Religionen beschränkt werden, sondern umfasst diese und erweitert sich auf Formen, die eng mit der konkreten Umwelt in wechselseitiger Beziehung stehen und von ihr geprägt werden.<sup>145</sup>

### 2.3.2 Das religiöse Feld

Religion war schon immer ein Phänomen, das sich nicht aus sich selbst heraus entwickelte, sondern immer in Wechselwirkung mit der Gesellschaft stand. Während in der Vor-Moderne noch Stabilität im Sinne einer starren sozialen Ordnung herrschte, hat sich dies aber seit den 30er Jahren bzw. nach dem zweiten Weltkrieg verändert. Im gleichen Zuge, wie die Ausdifferenzierung sozialer Systeme, die soziale Mobilität und Vielfältigkeit an Möglichkeiten sein Leben zu gestalten zugenommen haben, hat sich auch proportional dazu die religiöse Landschaft verändert. Unter den Maximen der Moderne ist es nun angebracht nicht mehr von Kirchen, Institutionen oder Religionen zu sprechen, sondern einen neuen Terminus zu finden, der vor allem das Wegfallen der Schranken betont, in den der Begriff Religion bisher festgehalten wurde.

Ein geeigneter Begriff um die offene Gestalt von Religion und Religiosität in der Gegenwart zu beschreiben ist der des „*religiösen Feldes*“<sup>146</sup>. Religion ist nun nicht nur mehr in seinen institutionellen Ausformungen zu finden, sondern hat sich mit der Moderne bis in die Welt des „profanen“ durchgesetzt.

---

<sup>145</sup> Vgl. Pichler [2000:30]

<sup>146</sup> Vgl. Pichler [2000:30]

Mit dem Wegfallen der gesellschaftlichen Beschränkungen, die Religion auf die institutionelle Ebene der Kirchen fixierten öffnete sich ein Raum für neue Religionen, die neue Möglichkeiten zur Bewältigung der neu entstandenen Kontingenzen lieferten.

Während die traditionellen Kirchen und Organisationen nicht in der Lage waren sich den Gegebenheiten der Moderne anzupassen ohne dabei ihre eigene Identität zu verlieren, haben neu entstandene Organisationen, Bewegungen und Vereinigungen diesen Raum zwischen Gesellschaft und Religion bezogen. Dies kann aber nicht mehr als eindeutig von einander getrennt betrachtet werden, was zur Folge hat, dass sich auch damit der Begriff von Religiosität oder Religion nicht mehr eindeutig bestimmen lässt.

Die Regelung was Religion ist und was nicht, wurde von den etablierten Religionen bestimmt, somit auch was als religiös anzusehen ist und was nicht. Mit dem Niedergang ihres Einflusses in der Welt entglitt ihnen auch diese Definitionsmacht. Die Bedeutung dieser Begriffe weitete sich auf und konnte nur mehr unter Angaben von genauen Spezifikationen, von denen die institutionelle kirchliche Form nur mehr eine unter vielen war, verwendet werden. In das Zentrum rückten nun religiöse Erfahrungen außerhalb von Kirchenreligiosität, jene die stärker mit der profanen Welt verknüpft sind, oder sogar ganz in ihr wurzeln.

Ein Vergleich mit Luckmanns Transzendierung über die biologischen Schranken des Daseins hinaus liegen nahe. Die Bewusstwerdung in einer, z.B. durch eine politische Ideologie geprägten, Moralvorstellung ein gesellschaftlich überhöhtes Ziel zu sehen und auf dieses hinzuarbeiten trägt Elemente von Religiosität in sich, die aber auf eine reale Gegebenheit abzielen. Religion und Religiosität entspringen nicht mehr, wie Durkheim es nennt dem „heiligen“ sondern sie stammen aus dem „profanen“, dem aber ein religiöser Charakter zur Seite gestellt wird.

Man kann also von einer „Resakralisierung“ sprechen wenn man das miteinbezieht, was einst von den Kirchen aus dem heiligen ausgeschlossen wurde. Als Ursprung dieses „Ausgleichs“ zum Verlust kirchlicher Religiosität fungiert hier wieder die Gesellschaft, die, gleich einem regenerativen Organismus, auf ein Defizit mit einer Anpassung beantwortet.

Die Betrachtung des religiösen Feldes kann nun nach zwei Gesichtspunkten erfolgen.<sup>147</sup>

### 2.3.2.1 Die Differenzierung nach innen

Wie bereits erwähnt, ist das Feld in dem sich Religiosität in der Gegenwart vorfinden lässt ein sehr weites und offenes. Neben den bestehenden traditionellen Religionen stehen eine endlose Zahl an

Gemeinschaften, Bewegungen und Gruppen mit den unterschiedlichsten Anforderungen und Angeboten an ihre Klientel. Sie nach ihrem Inhalt zu unterscheiden, auch wenn man sie anhand von Idealtypen systematisieren würde, würde den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen. Aus diesem Grund ist es angebracht eine grobe Übersicht zu geben, die sich anhand der Institutionalisierung bzw. am Grad der Organisation bemessen lässt. Bei der nun folgenden Unterteilung handelt es sich um Formen die neben den *Volkskirchen* im deutschsprachigen Raum bestehen und ist nur eine Momentaufnahme. Da das religiöse Feld ständiger Bewegung unterworfen ist und sich die einzelnen Gruppierungen umstrukturieren oder gar verschwinden.

---

<sup>147</sup> Vgl. Pichler [2000:32ff]

Das Handbuch religiöser Gemeinschaften sieht folgende Einteilung vor:<sup>148</sup>

### 1) Freikirchen

*Kirchen und Gemeinschaften, die aus dem Bemühen um die Erneuerung urchristlichen Gemeindelebens entstanden sind und zu denen ökumenische Beziehungen bestehen oder möglich sind.*

### 2) Sondergemeinschaften

*Gemeinschaften, die teilweise Beziehungen zu den Kirchen haben, aber Sonderlehren vertreten, die in einigen Fällen auch sektiererische Züge tragen; bei einigen dieser Gemeinschaften sind die Mitglieder zugleich Glieder der Landeskirche.*

### 3) Sekten

*Gemeinschaften, die mit christlicher Überlieferung wesentliche außerbiblische Wahrheits- und Offenbarungsquellen verbinden und in der Regel ökumenische Beziehungen ablehnen.*

### 4) Esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen

*Weltdeutungssysteme mit religiösen Funktionen teil mit, teil ohne Kultgemeinschaft.*

### 5) Missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen und „Jugendreligionen“

*Bewegungen mit Einflüssen aus unterschiedlichen Religionen.*

### 6) Psycho-Organisationen

*Organisationen und Bewegungen, die Psychotechniken unterschiedlicher Herkunft gebrauchen, um das Leben und Verhalten ihrer Mitglieder zu verändern und zu regulieren.*

---

<sup>148</sup> Vgl. Reller Inhaltsverzeichnis

Diese Unterteilung in den hier sechs genannten Punkten werden in der Wissenschaft unter dem Begriff „*Neue religiöse Bewegungen*“ zusammengefasst.

### 2.3.2.1.1 Neue religiöse Bewegungen

„*Jede Religion liefert Normen für das soziale Verhalten und Erklärungen (Sinndeutungen) für das empirische Geschehen*“<sup>149</sup>, schreibt Günter Kehler 1968 in seinem Buch „*Religionssoziologie*“. Diese Normen unterliegen, was weitgehend bekannt ist und bereits im vorigen Kapitel dargestellt wurde, einem ständigen Wandel. Sie zeichnen im Spannungsfeld Gesellschaft – Religion ein *ambivalentes* Verhältnis zwischen diesen beiden Bereichen, welches einerseits „*zur Legitimation, sowie zum Protest gegen bestehende Verhältnisse führen*“<sup>150</sup> kann. In diesem Feld entstehen nun die neuen religiösen Bewegungen (fortan NRB).

Die Bezeichnung „neue religiöse Bewegungen“ bezieht sich auf die Vielzahl der nach dem zweiten Weltkrieg entstandenen Gemeinschaften, deren vermittelter Inhalt sich auf eine, wie auch immer geartete Transzendenz bezieht.

---

<sup>149</sup> Kehler [1968:121]

<sup>150</sup> Zulehner [1974:154]

Ihr religiöses Moment gestaltet sich darin, in dem diese Bewegungen

*„religiöse oder philosophische Weltanschauungen anbieten oder Mittel bereitzustellen behaupten, durch die höhere Ziele, wie etwa transzendentes Wissen, spirituelle Erleuchtung oder Selbstverwirklichung erreicht werden können“.*<sup>151</sup>

Mit dem Angebot der NRBs entstand in den letzten Jahrzehnten ein neues Bild der Religiosität in der westlichen Welt. Neben regem Zuspruch, fand und findet man auch heute noch, Widerspruch bzw. Protestbewegungen, die sich gegen bestimmte NRB richten. So ist z.B. Scientology eine der bekannteren Formen einer NRB, die in der Öffentlichkeit eher auf Ablehnung stößt als auf Zuspruch. Tatsache ist, dass der Begriff NRB aber eine Vielzahl an organisierten Formen beinhaltet, die, nach ihrem Grad der Organisation und ihrer Stellung zur Welt differenziert werden.

Ein alle NRB verbindendes Merkmal ist ihre enge Verknüpfung von religiösem Glauben und weltlichem Leben, ihre intensive und neue Gottes- oder Transzendenzerfahrung, sowie der Glaube an die Erlösung durch geheimes Wissen.<sup>152</sup>

Mit ihrer Stellung zur Welt, lassen sich die Unterschiedlichen Bewegungen leichter Unterteilen. Dabei wird zwischen *weltablehnenden, weltangepassten und weltbestätigenden Bewegungen* unterschieden.<sup>153</sup> In diesem Dreieck können die einzelnen NRB je nach ihrem Inhalt verortet werden. Sie an Hand ihrer Organisation zu unterscheiden bringt nur bedingt etwas. Die Dynamik in diesem Feld ist, wie bereits erwähnt, sehr hoch. NRBs sind ebenso einem Wandel unterlegen wie ihr Umfeld aus dem sie entstammen.

---

<sup>151</sup> Knoblauch [1999:163]

<sup>152</sup> Vgl. Knoblauch [1999:166]

<sup>153</sup> Vgl. Knoblauch [1999:167ff]

Die meisten NRBs weisen eine komplexe Organisationsstruktur auf, die von Mitgliederrekrutierung, über Fundraisingtätigkeiten bis hin zu politischen Aktivitäten führen.

#### 2.3.2.1.2 Fundamentalismus und New Age

Im folgenden sollen nun zwei Phänomene vorgestellt werden, deren Bereich sehr diffus ist, die aber wesentlich zum Erhalt der Religion bzw. des Religiösen in der Welt beigetragen haben.

Der Fundamentalismus ist kein Kind der Moderne wie die intensivierete Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in den letzten Jahren all zu gern vermuten lässt. Bereits im 17. Jahrhundert entstanden in Europa Bewegungen als Opposition zur Staatskirche, die sich als die wahren Gläubigen betrachteten, die stets die Unfehlbarkeit der heiligen Schrift betonten und auf eine Wiederkehr des Herrn warteten.

Unterschieden wird hier zwischen dem *rationalen* und dem *charismatischen* Fundamentalismus. Während der rationale Fundamentalismus zur Weltbeherrschung neigt, in dem von seinen Anhängern eine bedingungslose Ausrichtung des Lebens nach religiösen Prinzipien verlangt wird, neigt der charismatische Fundamentalismus zur Weltflucht in dem er sich auf das individuelle Gotteserlebnis bezieht welches durch den Heiligen, Wundertäter oder Märtyrer verkörpert wird.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Vgl. Knoblauch [1999:172ff]

Der Islamische Fundamentalismus hingegen kann als Widerstand gegen westliche Einflüsse zur Trennung zwischen Kirche und Staat gesehen werden. Während in der westlichen Welt der Fundamentalismus christlicher Tradition eine Reaktion auf die Entwicklungen der Moderne ist, bei der die „Rückkehr“ zu den traditionellen Werten und Weltansichten eine Art Schutzreaktion vor einer zunehmend undurchschaubar werdenden Welt ist, ist der islamische Fundamentalismus der Ausdruck eines kulturellen Konflikts, der aber ebenso als ein Produkt der Pluralisierung und Entgrenzungstendenzen der Moderne gesehen werden kann.

Der Fundamentalismus gilt als Überbegriff für eine soziale Form von Religion, bei dem eine „Resakralisierung“ des Lebens im Rahmen einer bestehenden traditionellen Religion stattfindet. Bei dem Begriff *New Age* ist ebenso ein Überbegriff, der sich aber im Gegensatz zum Fundamentalismus auf ein weit diffuseres Feld bezieht.

*New Age* ist keine religiöse Bewegung im eigentlichen Sinn, da es keinen zentralen Kern, bzw. keine Lehre, Organisation oder eine zentrale Person gibt um die sich diese Bewegung gruppiert. *New Age* ist ein Sammelbegriff, unter dem neue Erkenntniswege des Seins verstanden werden. Dabei beschränkt sich die *New Age* Bewegung nicht auf eine bestimmte Lehre, oder einen Glauben. Es ist ein ganzheitlicher Ansatz, der „*neue Heilmethoden, die Körpertherapie, Naturheilkunde, Geistheilung, Yoga, Atemtherapie u.ä.*“<sup>155</sup> umfasst.

Es wird dadurch diese Methoden, Erfahrungen jenseits der Alltagserfahrungen zu gewinnen, die als Beweis für die Existenz von Kräften und Mächten außerhalb der normalen menschlichen Wahrnehmung gibt, die auch die Wissenschaft weder nachweisen noch widerlegen kann.

---

<sup>155</sup> Knoblauch [1999:180]

Im Zentrum des New Age Gedankens steht das Individuum das im Einklang mit dem Universum steht und dessen wahre Identität und Potential durch die moderne Kultur und ihre Gläubigkeit an die rationale Wissenschaft gestört ist.

So indifferent sich New Age nun auch darstellen mag, lässt sich doch wiederkehrende Elemente festhalten zu einem einheitlichen ideologischen Überbau zusammengefasst werden können:<sup>156</sup>

### 1. Die mystische Vorstellung der All-Einheit

Jedes Lebewesen trägt die Informationen des Universums in sich auf die es aber durch das Wirken der modernen westlichen Kultur keinen Zugriff hat.

### 2. Die idealistische Vorstellung eines universellen Geistes oder geistigen Universums

Dabei wird davon ausgegangen, dass jedes reale Phänomen, auch Materie, mit einem universellen Geist verbunden ist. Die moderne Wissenschaft zerstört diesen Verbindung aller Dinge mit ihren rationalen Methoden.

### 3. Die Vorstellung der Transformation

Durch die Transformation des Bewusstseins, bzw. dessen Erweiterung soll der Mensch in der Lage sein das technisch-rationale und naturwissenschaftlich-kausale Denken hinter sich zu lassen und zu einem einheitlichen spirituellen Denken durchzudringen.

---

<sup>156</sup> Vgl. Mörth [1989:299]

#### 4. Einer überindividuellen Komponente

Durch die Transformation des Bewusstseins und des Einfügens in die All-Einheit verändert sich die Sicht der Dinge. Es entfaltet sich eine Harmonie zwischen Gesellschaft und Natur, die die Gesellschaft selbst verändert.

#### 5. Die Vorstellung eines zusammenhängenden kosmischen Wirkungsfeldes

In Verbindung mit der All-Einheit geht auch das Bewusstsein des einzelnen darin auf. Als Teil des Ganzen hat jeder Zugriff auf alles, bis an die Grenzen des Universums.

#### 6. Paradigmenwechsel zu einer New-Age-Wissenschaft

Die Vorstellung eines kosmischen Wirkungsfeldes führt zu einer neuen Form von Wissenschaft, bei der es keine isolierten Bereiche gibt, sondern alles ineinander verwoben ist und einer Dynamik unterliegt.

Diese sechs Dimensionen von New Age legen nahe, diese „Denkrichtung“ nicht als Religion, oder gar als Bewegung zu beschreiben. Die uneinheitliche Ausformungen der einzelnen Praktiken, Methoden und Sichtweisen der Welt stellen untereinander kaum oder nur eine schwache Verbindung zu einander her. In diesem Sinne ist es vorerst geeigneter von einem „*kultischen Milleu*“<sup>157</sup> zu sprechen, in dem, gleich eines Marktplatzes, unterschiedliche Weltdeutungen angeboten werden. Der Marktplatz konstituiert sich anhand der Möglichkeiten zur freien Kommunikation in der Moderne. Was früher einst „*okkultes Wissen ehemals Sonderwissen war und der Zugang daher nur*

---

<sup>157</sup> Mörth [1989:305]

*Auserwählten gestattet war*<sup>158</sup> findet nun in der Moderne den Zugang zu der Öffentlichkeit.

Den Status einer Geheimlehre hat es aber dadurch noch nicht ganze verloren. Die unterschiedlichen Praktiken, Lehren und Techniken zur Transformation des Bewusstseins liegen immer noch außerhalb der anerkannten Wissenschaften, deren rationaler Stellenwert in der Gesellschaft auch durch New Age ungebrochen bleibt.

Mit diesem knappen Blick auf die New Age Bewegung liegt es in erster Linie fern hier gleich von einer Religion zu sprechen. Es fehlen die klassischen Merkmale wie eine strukturierte Organisation, eine fest vorgegebene Lehre, sowie Handlungspraktiken. Auch ist es strittig New Age einen religiösen Charakter allgemeiner Natur zu zusprechen, da hierfür die Form einer Gemeinschaftsbildung im engeren Sinn fehlt. Es stellt sich also die Frage wie man solche und ähnliche Phänomene klassifizieren kann um ihnen den Status einer Religion zu- oder abzusprechen. In dem nun folgenden Kapitel wollen wir uns exemplarisch mit einem Typisierungsversuch beschäftigen der sich solch diffusen Formen zu nähern versucht. Dabei soll der Fokus weiterhin auf die New Age Bewegung gerichtet bleiben, da dies vermutlich der interessanteste Bereich für solch einen Versuch darstellt.

---

<sup>158</sup> Berghammer [2003:101]

## 2.4 Erweiterung des Grundcharakters von Religiosität

In dem vorangegangenen Kapitel<sup>159</sup> wurde der Grundcharakter von Religiosität in Form von zwei zentralen Punkten beschrieben. Nach dieser Beschreibung würde aber so ziemlich jeder Gedanke, den ein Mensch hat als religiös, bezeichnet werden können. Aus diesem Grund ist es notwendig eine stärker differenzierte Typologie zu verwenden, die eine feinere Einteilung möglich macht.

Dabei bieten sich nun zwei Möglichkeiten an. Die erste Möglichkeit bietet eine Erfassung religiöser Gemeinschaften über deren Grad der Organisation. Diese ermöglichte es eine grobe Einteilung vorzunehmen, die jedoch nur bis dahin reicht so lange eine Form von Organisation vorliegt, was, wie wir gezeigt haben, bei der New Age Bewegung nicht mehr als sinnvoll angesehen werden kann.

Die zweite Möglichkeit orientiert sich an der Typologie von Charles Y. Glock, dessen Typologie eine feinere Abstufung ermöglicht.

### 2.4.1 Probleme der Typisierung des New Age Phänomens

Mit dem Beispiel der New Age Bewegung stoßen wir an die Grenzen - mit Ausnahme der Definition von Th. Luckmann - der bisher vorgestellten Begriffe von Religion und Religiosität. Die von uns hier vorgeschlagenen Kriterien zur Identifizierung von Religion bzw. Religiosität würden sich dem Komplex von New Age annähern, weisen aber zu allgemein gehaltene Kategorien auf um eine stärkere Differenzierung zu erreichen.

---

<sup>159</sup> Vgl. Kapitel 1.5 S. 51ff

Das Problem das sich hier stellt ist, dass Typisierungen stets verallgemeinernde, überhöhte Kategorien sind, die die Grundelemente, quasi die Basis jener Phänomene die sie beschreiben will in sich vereint. Mit dem Komplex des New Age stellt sich aber eine weitere Herausforderung an solch einen Versuch. Während, um im Bereich der Religionssoziologie zu bleiben, eine Typisierung innerhalb der NRB anhand der ihrer Organisationsstruktur oder ihrer Stellung zur Welt vorgenommen werden kann, ergibt sich bei New Age das Problem, dass solche Kriterien nicht vorhanden sind. Die dezentrale Ausrichtung in einem ganzheitlichen Ansatz, der sich vieler, vor allem aus dem asiatischen Raum stammenden Praktiken, Techniken und Lehren bedient, welche zu einer neuen Form zusammengewürfelt werden, ergeben einen Komplex, der schwer in eine Typologie zu zwängen ist.

Differenzierungen nach dem die klassischen Religionen unterschieden werden (so wie es bei der Kirchensoziologie geschieht) haben den Nachteil, dass sie bei diesem und ähnlichen Phänomen(en) nicht mehr greifen. Um diesem Problem beizukommen haben sich mehrdimensionale Modelle als geeignet erwiesen um Religionen bzw. Religiosität jenseits von kirchlichen Institutionen zu identifizieren. Als besonders erfolgreich erwies sich das Modell von Charles Y. Glock das wir im folgenden näher beschreiben wollen.

#### 2.4.1.1 Das Mehrdimensionen-Modell von Charles Y. Glock

Das Modell von Charles Y. Glock wurde von ihm in den 50/60 Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt und ist bis heute eine der erfolgreichsten Versuche Religiosität messbar zu machen. Glock ging dabei davon aus, dass die von ihm erstellten Dimensionen in allen Religion vorzufinden sind und nur in unterschiedlichen Ausformungen an den Tag treten. Dabei unterscheidet er zwischen folgende fünf Dimensionen:<sup>160</sup>

##### 1) Der religiöse Glaube (die ideologische Dimension)

Umfasst die von Mitgliedern einer Religion vertretenen Glaubensüberzeugungen.

##### 2) Die religiöse Praxis (die rituelle Dimension)

Darunter sind spezifische religiös, motivierte Handlungen in Bezug auf etwas jenseitiges wie Gottesdienst, Trauung oder Gebete.

##### 3) Das religiöse Erleben (die Dimension der religiösen Erfahrung)

Bezieht sich auf spezifische gefühlsmäßige, emotionale Beziehungen zu Kräften und Wesen die jenseits der rational wahrnehmbaren Realität existieren.

##### 4) Religiöses Wissen (die intellektuelle Dimension)

Beschreibt die Kenntnis um das Wissen der Religion und den Umgang mit diesem.

---

<sup>160</sup> Vgl. Matthes [1969:155ff]; sowie Knoblauch [1999:93]

### 5) Religiöse Wirkung (die ethische Dimension)

Jede Religion beinhaltet Werte und Normen denen sich die Mitglieder verpflichten. Diese Dimension bezieht sich auf deren Auswirkung auf die Handlungen der Menschen.

Der Ausgangspunkt zur Entwicklung dieser Dimensionen war für Glock, dass jeder Mensch einen individuellen Zugang zur Religion hat. Im Gegensatz zu den kirchensoziologischen Verfahren liegt hier die Betonung auf dem individuellen Zugang zur Religion und „*wie man Menschen im Blick auf ihre religiöse Orientierung klassifizieren kann*“.<sup>161</sup> Es liegt hier also eine Betonung der individuellen Ebene vor, bei der die zentrale Frage ist, „*welche Rolle Glaube und Praxis der Religion für das Individuum spielen*“<sup>162</sup>. Daraus ergibt sich der Nachteil, dass die Religion als Teilbereich der Gesellschaft vernachlässigt. Eine Beurteilung über die Auswirkungen des New Age Komplexes als Religion auf die Gesellschaft kann mit diesem Modell nur indirekt erfolgen.

In dieser Arbeit liegt aber nicht das zentrale Interesse darin, Menschen als religiös oder die Stellung der Religion als Teilsystem der Gesellschaft zu klassifizieren, sondern darin, ob soziale Phänomene, wie sie dem New Age Komplex zugeschrieben werden können, einen religiösen Charakter besitzen.

Aus diesem Grund hilft hier das Modell von Glock um einzelne Bewegungen oder, wie im Fall des New Age, ganze Komplexe zu identifizieren.

---

<sup>161</sup> Matthes [1969:150]

<sup>162</sup> Knoblauch [1999:93]

#### 2.4.1.2 New Age – Das neue Zeitalter der Religion?

Die zentralen Probleme bei der Identifizierung des New Age Komplexes sind, wie bereits erwähnt, die dezentrale Organisation in Form von lose, meist nur über eine Metaebene, miteinander verknüpften Gruppierungen und Organisationen, sowie das Fehlen einer einheitlichen Lehre oder Praxis. Man kann auch hier wieder den Vergleich zum Pluralismus der Moderne ziehen, in dem die Vielfältigkeit der Möglichkeiten sein Ich zu transzendieren schier endlos scheint.

Auch ist eine Betrachtung auf der individuellen Ebene kompliziert. Die von den einzelnen Gruppierungen Angebotenen „Dienstleistungen“ für die Lösung einzelner Probleme der realen Welt werden von den Menschen die man dem New Age Bereich zuordnen kann, auf unterschiedliche Weise rezipiert und ausgeübt. Auch sind starke Fluktuationen zwischen den Angeboten vorhanden, sodass ein Mensch vielleicht eine Methode präferiert, aber nicht zwangsläufig nur diese eine Methode oder einen bestimmten Methoden-Pool ausübt.

Ein weiteres Problem ist die Selbsteinschätzung der Menschen bezüglich ihrer Form der Religiosität. So können Menschen einer bestimmten Religion angehören, aber auch Praktiken und Wissen bzw. Lehren des New Age Komplexes in ihr alltägliches Leben einfließen lassen. Hier stellt sich die Frage, ob diese Menschen nun im Sinne des New Age oder im Sinne der Kirche der sie angehören als religiös bezeichnet werden können? Auch ist, aufgrund der populären Definition von Religion, die an die Zugehörigkeit einer Kirche mit festen Glaubensvorstellungen, Ritualen usw. gebunden ist, ein Problem vorhanden, bei dem Menschen dazu neigen ihren Praktiken und Weltanschauungen einen religiösen Charakter abzusprechen, ja sogar die Bezeichnung als Religion oder religiöses Wirken strikt ablehnen um nicht mit einer Kirchenreligiosität verglichen zu werden.

Kurz zusammengefasst ist der Pluralismus, die unstete Rezeption der Lehrangebote des New Age Komplexes und die Selbsteinschätzung der Menschen ein großes Hindernis bei dessen Betrachtung.

Aus diesem Grund ist es angebracht, auch aufgrund des hier zur Verfügung stehenden Rahmens, die den New Age Komplex umfassenden Dimensionen mit jenen Dimensionen von Glock zu betrachten.

Bei einem kurzen Vergleich der beiden Dimensionierungen fällt, auch ohne tiefere Kenntnisse des New Age Komplexes, auf, dass in allen fünf Dimensionen von Glock Bereiche des im New Age enthaltenen identifiziert werden können. Auf der Ebene der „*ideologischen Dimension*“ finden wir,

*„dass die zentralen Aussagen des NA die Welt- und Selbstinterpretation der Aktivisten<sup>163</sup> deutlich prägen und dabei die Ideologie des NA als Aspekt einer zwar diffusen, aber greifbaren »NA-Religiosität« in der Lebenswelt der Menschen verankern“<sup>164</sup>.*

Ebenso findet man in der intellektuellen, der rituellen, der ethischen und der Erfahrungs- Dimension Aspekte die durch den New Age Komplex vertreten werden.

So kann man die intellektuelle Dimension als die Kenntnis von New Age spezifischen Wissen ansehen, das vor allem aufgrund der Nutzung der modernen Medienmärkte einen hohen Verbreitungsgrad erreicht.<sup>165</sup>

Bei der rituellen und der Erfahrungsdimension kommt der Übergeordnete Gedanke der All-Einheit, sowie jener der spezifischen Praktiken zum tragen. Durch die Techniken der N(ew) A(ge) werden Erfahrungen außerhalb des alltäglichen hergestellt, bei dem sich der Einzelne als Teil eines übergeordneten Jenseitigen erfährt.

---

<sup>163</sup> In der Literatur werden jene Menschen die sich selbst dem New Age Komplex zurechnen als Aktivisten bezeichnet um sie von jenen abzugrenzen, die entweder Kenntnis über New Age Inhalte besitzen oder dies nur als Freizeitbeschäftigung ansehen.

<sup>164</sup> Mörth [1989:306]

<sup>165</sup> Siehe hierzu Knoblauch [1999:184]

Bisher handelten die Dimensionen von mehr oder minder leicht zu identifizierenden Punkten die anhand fassbarer Punkte festgehalten werden konnten. Bei der letzten verbleibenden Dimension von Glock, der ethischen, finden wir die Auswirkungen der Unbestimmtheit des NA in seiner vollen Auswirkung vor.

Für die Frage nach der ethischen Dimension von NA als Religion muss man auf die vorher genannten vier Dimensionen zurückgreifen.

Religion dient, auch im Sinne des NA-Komplexes, als Möglichkeit zur Bewältigung der Kontingenz des Lebens. Dabei sind „*religiöse Vorstellungen, Handlungen und Erfahrungen*“<sup>166</sup> ein wichtiger Bestandteil im Umgang der Menschen damit. Eine erfolgreiche Bewältigung setzt sinnhaftes Handeln in einer sinnvoll erfahrbaren Welt voraus, die sich aber nicht nur aufgrund von theoretischen Überlegungen gewinnen lässt, sondern sich zu einem gewichtigen Teil durch Erfahrungen konstituiert. Grenzerfahrungen aus dem alltäglichen Leben geben den Anlass für subjektive grenzüberschreitende Überlegungen.

Die psychischen Grenzen des Subjekts, welche sich an seinen physischen Grenzen orientiert, sehen sich „gezwungen“ diese Erfahrungen fassbar und für die Zukunft zugänglich zu machen.<sup>167</sup>

Dabei erfährt das Subjekt die ihn umgebende Welt als etwas anderes, als ein Nicht-Ich wodurch es beginnt die Welt zu hinterfragen und dabei sein Ich in den Raum des Nicht-Ichs transzendiert. Dabei erfährt der Einzelne immer wieder Grenzverschiebungen zwischen Wissen und Nicht-Wissen. Der transzendente Bereich der Lebenswelt, der des Nicht-Wissen, wird über das Religiöse zugänglich gemacht und damit, sinnstiftend, in die alltägliche Welt des Einzelnen eingebunden.

---

<sup>166</sup> Mörth [1989:313]

<sup>167</sup> Vgl. Schütz/Luckmann [1984:140]

Aus dem bildet sich die *ethische Dimension* des NA Komplexes, bei dem keine konkreten Vorgaben in Form von Geboten vorliegen (die kann natürlich je nach der betriebenen Form variieren), sondern durch die individuelle Transzendierung des Ichs werden ebenso individuelle ethische „Richtlinien“ ausgebildet, die für das Individuum als sinnvoll angesehen werden.

Das Bild das sich nun von NA ergibt kann durchwegs als das Bild einer Religion bzw. einer religiös orientierten Lebensführung bezeichnet werden. Das durch den NA-Komplex zur Verfügung gestellte Wissen ist vergleichbar mit explizit Ausgewiesenem religiösen Wissen, da es in seiner Vielfältigkeit zum Teil solches miteinbezieht (z.B. Yoga oder buddhistische Lehren) und in Kategorien wie Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung, Kosmisierung der Welt und Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen sich wieder findet.<sup>168</sup>

Hingegen Kategorien wie die Gemeinschaftsbildung oder die Institutionalisierung, sowie die Einheitlichkeit von Glaubensvorstellungen und Lehren müssen jedoch ausgelassen werden.

Auch wenn solche vorhanden sind, so sind sie entweder zu schwach oder nur im geringen Maß ausgebildet. Eine Entscheidung, ob diese Kategorien im Angesicht des gesellschaftlichen Wandels der Moderne einfach als obsolet zu erklären sind wäre noch ausständig. Denn auch wenn die Gesellschaft sich immer stärker ausdifferenziert und in einem Meer von Pluralismen und zwanglosen gesellschaftlichen Banden unterzugehen droht, muss dies nicht notwendiger Weise auf die Religion umgelegt werden.

---

<sup>168</sup> Vgl. Mörth [1989:315]

### III. Problematik der Typisierung und Zusammenfassung

#### 3.1 Die neuen Religionen – Die Problematik der Typisierung

Wie wir gezeigt haben ist ein Punkt, der Fragen bezüglich der Typisierung von Religionen aufwirft, jene nach dem Grad der Organisation. Diese Vorstellung rührt noch einerseits von der klassischen Religionssoziologie her, setzt sich aber auch andererseits durch die nach dieser Phase betriebenen Kirchensoziologie fort.

Neuere theoretische Überlegungen und auch Untersuchungen legen nahe, diese Kategorie zur Klassifizierung von Religionen vollständig fallen zu lassen. Mit dieser Arbeit wollen wir uns in diesem Punkt dieser Forderung anschließen, da es in Anbetracht der gesellschaftlichen Entwicklung als irrelevant erscheint, dies als ein maßgebendes Kriterium von Religion anzusehen.

Mit dieser Forderung ist aber nicht nur ein blinder Glaube an den Pluralismus und die Individualisierungstendenzen der Moderne verbunden, sondern eine Anpassung an die Bedingungen des gegenwärtigen Zustandes (wie dargestellt) des religiösen Feldes.

Dabei spielt die globale Entwicklung der Medienmärkte und der damit verbundene Fluss von Informationen vermutlich eine gewichtige Rolle, welche in einer Studie bezüglich der Informationsquellen und deren Akzeptanz über New Age Inhalte noch zu untersuchen wäre.

Festzuhalten ist aber, dass die Individualisierung von Religion und Religiosität nicht eine Auflösung aller Kategorien bedingt. Grundlegend ist noch immer, dass sich das Wirken eines Menschen in der realen Welt durch spezifische an Lehren ausgerichteten Praktiken im Einklang mit einem sinnstiftenden Weltbild manifestiert.

Die Frage dabei nach dem Grad der Vergemeinschaftung unter spezifischen Prämissen scheint hier jedoch ebenso ein Problem darzustellen wie jenes der Organisation.

Auch hier wäre eine Erweiterung des Begriffs „*Gemeinschaft bzw. Vergemeinschaftung*“ notwendig, bei dem die Vorstellung von einer festen Gruppe hin zu einer räumlich und zeitlich entkoppelten Gemeinschaft gewandelt wird.

In diesem Sinne ist an den Dimensionen von Charles Y. Glock festzuhalten und sie als Basis für zukünftige Untersuchungen heranzuziehen. Ebenso erwiesen sich die Überlegungen von Thomas Luckmann für das Verständnis der gegenwärtigen Formen von Religion und Religiosität als äußerst ertragreich. Er zielt mit seinen Überlegungen auf jene Situation wie sie durch den New Age Komplex repräsentiert wird ab. Mit seinem Verständnis der Öffnung hin zum Subjekt werden jene Formen der Religion in den Mittelpunkt gerückt die in der Kirchensoziologie ausgeblendet werden.

Denkbar wäre auch, nicht an dem Versuch einen gültigen Begriff für Religion zu suchen fest zu halten, sondern sich, der Vielfältigkeit der Gesellschaft angemessen, an mehreren zu versuchen. Dabei wäre zuerst eine Bestandsaufnahme potentieller Religionen notwendig, die vorerst anhand der fünf Dimensionen von Glock kategorisiert werden. In weiterer Folge würde eine Analyse des Inhaltes, der Vermittlungsart und der Auswirkungen auf die Lebensführung von Mitgliedern der einzelnen Gruppen untersucht werden.

Dieses Vorgehen würde dazu dienen das mehrdimensionale Modell von Glock weiter zu differenzieren um so feinere Unterteilungen möglich zu machen und auch vielleicht um eine stärker differenzierte Begrifflichkeit zu entwickeln.

### 3.2 Zusammenfassung

Wir haben in dieser Arbeit versucht zu zeigen, wie sich das Erscheinungsbild der Religion und der Religiosität historisch gewandelt hat. Zu diesem Zweck erstellten wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtung eine Übersicht über die Problematik den ein Versuch der begrifflichen Differenzierung mit sich bringt. Mit Durkheim und Weber besprochen wird die klassischen Vertreter der Religionssoziologie bei denen wir die Anfänge der Religionssoziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts betrachteten. Im weiteren Verlauf zogen wir auch eine Auswahl der Werke von Thomas Luckmann hinzu um nicht in den klassischen Vorstellungen der Religionssoziologie zu verweilen.

Mittels ihrer Schriften war es in diesem ersten Kapitel das vorrangige Ziel eine, wenn auch unvollständige, Übersicht über die unterschiedlichen Interpretationen/Funktionen/Leistungen und Ansprüche die an einen Religionsbegriff gestellt werden zu zeigen. Zu diesem Zweck wurde eine Unterteilung zwischen dem *substantiellen* und dem *funktionalen* Religionsbegriff, entsprechend der gängigen Literatur, getroffen.

Das erste Problem das sich vor allem bei Durkheim und Weber zeigte, war die geringe Differenzierung zwischen den Begriffen Religion und Religiosität. Jedoch lieferten sie wichtige Voraussetzungen auf denen spätere Arbeiten der Religionssoziologie basierten.

Die wichtigsten Erkenntnisse aus ihren Schriften war, dass um von Religion oder Religiosität sprechen zu können, Vorstellungen jenseits der realen, materiellen Welt vorhanden sein müssen, deren Werte und Normen als ein zu erreichendes Ideal von einem Großteil der Gesellschaft/Gruppe angesehen werden, welche auf die Gesellschaft als moralische Orientierung rückwirken und so die Welt sinnvoll erfahrbar machen.

Bei Weber und Durkheim ist aber der Religionsbegriff noch fest mit einer einheitlichen Lehre, einer Organisationsstruktur und einer Gemeinschaftsbildung fest verknüpft. Diese Bild beginnt sich aber mit den Arbeiten von Luckmann zu wandeln.

Bei Luckmann treffen wir auf eine Erweiterung des Religionsbegriffes in Form einer Öffnung hin zur individuellen Religiosität. Bei ihm ist der Prozess zu transzendieren, also die Fähigkeit des Subjekts über die eigene, begrenzte, individuell wahrnehmbare Realität hinaus Sinn zu zuschreiben. Im Gegensatz zu Weber und Durkheim werden hierbei die Kriterien wie Organisation und Institution für den Religionsbegriff als obsolet erklärt. Es erfolgt ein Übergang zu dem Begriff der Religiosität als zentraler Punkt einer „modernen“ Religionssoziologie.

Diese Entwicklung in der Religionssoziologie kann, wie dargestellt, als eine Entwicklung parallel zum gesellschaftlichen Wandel zur Moderne betrachtet werden, bei dem die immer stärkere Ausdifferenzierung der Gesellschaft, das Aufbrechen von Restriktionen und Traditionen zur Folge hat, welche fundamentale Auswirkungen auf die Umgestaltung der religiösen Landschaft hatte.

Im gleichen Zug mit der Entwicklung des *religiösen Feldes* das nun mehr einem freien Markt gleicht, hat sich auch das Verständnis von Religion und Religiosität verändert. Mit der technischen und ökonomischen Entwicklung vor allem der westlichen Gesellschaft begann sich ein breites Feld an religiösen oder religiös orientierten Inhalten auszubilden die in jenen Bereich vordrangen, der einst von den institutionalisierten Formen der Religion vereinnahmt wurde.

Das Problem, dass sich hier nun ergibt ist, wie solchen neuen, sinnvermittelnden Angebote zu begegnen ist?

Als exemplarisches Beispiel wurde der New Age Komplex gewählt, da er, um nicht in einer endlos ausdifferenzierten Menge von Lehren unterzugehen, eine große Zahl von strukturell schwach organisierten, nicht institutionalisierten Bewegungen beinhaltet bei denen ein religiöser Charakter vermutet werden kann.

Mit der Darstellung der Dimensionen des New Age Komplexes und dem Vergleich mit dem mehrdimensionalen Modells nach *Charles Y. Glock*, sowie der Untersuchung von *Ingo Mörth*, können Formen von Glaubensvorstellungen in Berufung auf spezifische Lehren und Praktiken verbunden mit einer auf das reale Leben wirkenden Komponente dem Bereich der Religion bzw. dem Religiösen zugeordnet werden.

Kurz zusammengefasst kann daran festgehalten werden, dass die Religion oder die Religiosität aus der Welt nicht verschwunden ist, sondern sich gewandelt hat. Nicht alles ist Religion, aber das Religiöse hat sich mit dem Profanen vermischt und tritt in unterschiedlicher Konzentration zu Tage. An diese Gegebenheit muss sich die Religionssoziologie anpassen, wenn sie weiterhin zum Verständnis der Gesellschaft beitragen möchte.

## 4. Literatur

Angel, Hans-Ferdinand: „Religiosität – Die Neuentdeckung eines Forschungsstandes“. In: “Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen“. Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2006.

Beck, Ulrich: „Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne“. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

Berghammer, Caroline: „Formen gegenwärtiger Religiosität. Institutionalisiert. Privatisiert. Sozial aktiviert“. Diplomarbeit, Wien, 2003.

Durkheim, Emile: „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

Durkheim, Emile: „Les formes elementaires de la vie religieuse“. In: Zulehner, Paul M.: „Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion - Religion und Kirche in Österreich.“ Herder, Wien; Freiburg; Basel, 1972. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

Durkheim, Emile: „Education and Sociology“. In: Zulehner, Paul M. „Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion - Religion und Kirche in Österreich.“ Herder, Wien; Freiburg; Basel, 1972.

Dux, Günter: „Religion, Geschichte und sozialer Wandel“. In: Zulehner, wie Paul M.: „Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion – Religion und Kirche in Österreich.“ Herder, Wien; Freiburg; Basel, 1972.

Fürstenberg, Friedrich: „Religionssoziologie“. Luchterhand Verlag GmbH., Weuwied am Rhein und Berlin, 1964.

Hartmut, Rosa: „Ohne Stabilität keine Bewegung“. In: Die Zeit – Wochenzeitung für Politik Wirtschaft Wissen und Kultur. Nr. 33 vom 07.08.2008, S. 31.

Höhn, Hans-Joachim: „Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart.“ In: Pichler, Clemens: „Dem Religiösen auf der Spur. Neue Orte und Erscheinungsformen des Religiösen in modernen westlichen Gesellschaften als Ausgangspunkt für religionspädagogisches Handeln.“ Diplomarbeit, Wien, 2000.

Jakobs, Monika: „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion. Religionssoziologische Perspektiven“. In: „Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen“. Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2006.

Kaufmann, Franz-Xaver: „Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven“. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989.

Kehrer, Günter: „Religionssoziologie“. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968.

Knoblauch, Hubert: „Religionssoziologie“. de Gruyter, Berlin, New York, 1999.

Knoblauch, Hubert: „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion.“ In: Hettlage, R., Vogt L. (Hrsg.): „Identitäten in der modernen Welt“. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2000.

- Korte, Hermann: „Einführung in die Geschichte der Soziologie“. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006.
- Korte, Hermann/Schäfers Bernhard (Hrsg.): „Einführung in die Praxisfelder der Soziologie“. Leske + Budrich, Opladen, 1997.
- Luckmann, Thomas: „Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft.“ In: Schatz O.: „Hat die Religion Zukunft?“ Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1971.
- Luckmann, Thomas: „Lebenswelt und Gesellschaft“. In: Hettlage, R., Vogt L. (Hrsg.): „Identitäten in der modernen Welt“. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2000.
- Luckmann, Thomas: „Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch.“. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1991.
- Lenski, Gerhard: „The religious factor. A sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life.“ Doubleday & Company, Inc. New York, 1963.
- Matthes, Joachim: „Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II“. Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1969.
- Mörth, Ingo: „New Age – neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit- Syndroms“. In: Haller, Max [Hrsg.]: „Kultur und Gesellschaft. Verhandlung des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988“. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1989.

Pichler, Clemens: „Dem Religiösen auf der Spur. Neue Orte und Erscheinungsformen des Religiösen in modernen westlichen Gesellschaften als Ausgangspunkt für religionspädagogisches Handeln.“ Diplomarbeit, Wien, 2000.

Richter, Rudolf: „Verstehende Soziologie.“ Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2002.

Rammer, Alfred: „Säkularisierung – Herausforderung für Kirche, Theologie und Soziologie.“ Universitätsverlag Rudolf Trauner, Linz, 2000.

Reller, Horst [Hrsg.]: „Handbuch religiöser Gemeinschaften: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen d. Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen“. - 4., völlig überarb. u. erw. Aufl. - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993.

Schelsky, Helmut: „Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie.“ Eugen Diedrichs Verlag, Düsseldorf – Köln, 1965.

Simmel, Georg [Hrsg.]: „Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie mit e. Einl. von Horst Jürgen Helle.“ Duncker u. Humboldt, Berlin, 1989.

Schütz A., Luckmann Th.: „Strukturen der Lebenswelt“. In: Haller, Max [Hrsg.]: „Kultur und Gesellschaft. Verhandlung des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988“. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1989.

Treibel, Anette: „Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart.“ VS Verlag für Sozialwissenschaften; GWV Fachverlag GmbH. Wiesbaden 2006.

Weber, Max: „Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß d. verstehenden Soziologie.“ -5 rev. Auflage, Studienausgabe; Tübingen, Mohr, 1980.

Weber, Max: „Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus.“ CAPITAL BUCH im FinanzBuch Verlag, München, 2006.

Widl, Maria: „Christentum und Esoterik.“ In: Pichler, Clemens: „Dem Religiösen auf der Spur - Neue Orte und Erscheinungsformen des Religiösen in modernen westlichen Gesellschaften als Ausgangspunkt für religionspädagogisches Handeln.“ Diplomarbeit, Wien, 2000.

Zulehner, Paul M.: „Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion - Religion und Kirche in Österreich.“ Herder Verlag, Wien, Freiburg; Basel, 1972.

Zulehner, Paul M.: „Religion nach Wahl“. Verlag Herder & Co., Wien-Freiburg-Basel, 1974.

## 4.1 Internetquellen

### Durkheim

[http://fs-soziologie.uni-koeln.de/religionssoz/pdf/Durkheim\\_Sven.pdf](http://fs-soziologie.uni-koeln.de/religionssoz/pdf/Durkheim_Sven.pdf)

### Statistik Austria

[http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/022912.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/022912.html)

## 4.2 Tabellen

### Tabelle 1 Durkheim „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ heilig /profan Schema

[http://fs-soziologie.uni-koeln.de/religionssoz/pdf/Durkheim\\_Sven.pdf](http://fs-soziologie.uni-koeln.de/religionssoz/pdf/Durkheim_Sven.pdf)

## 5. Anhang

### Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird versucht die Entwicklung des Religionsbegriffes in der Soziologie darzustellen. Dabei wird in einem ersten Schritt die vielseitige Verwendung des Begriffes anhand ausgewählter Autoren vorgestellt, wobei hier bereits eine erste Unterteilung zwischen zwei Zugängen getroffen wird. Dieser Schritt dient dazu, um die unterschiedliche Begrifflichkeit besser zu differenzieren und damit zwei Stränge zu entwickeln, die in einem späteren Schritt zusammengeführt werden. Die Positionen, die von der jeweiligen Denkrichtung vertreten werden, werden wiederum anhand ausgewählter Werke der genannten Autoren untersucht um ihr jeweiliges, spezifisches Verständnis von Religion herauszuarbeiten. Der Auswahl der Texte liegt der Gedanke zu Grunde, neben der Darstellung der unterschiedlichen Positionen, eine Art Zeitlinie der Entwicklung des soziologischen Gebrauchs des Begriffes der Religion darzustellen. Die Zusammenführung der beiden Ansätze mündet in dem Versuch, die Vor- und Nachteile beider Seiten aufzuzeigen und anhand dieser Überlegungen die essentiellen Grundelemente darzustellen die beide Ansätze beinhalten.

Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit wird der Zusammenhang zwischen dem Wandel der Gesellschaft und dem Wandel des soziologischen Religionsbegriffes hergestellt. Dazu wird als erstes die Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft betrachtet, die anhand der im ersten Abschnitt betrachteten Autoren, ausgeführt wird. In einem zweiten Schritt erfolgt die Darstellung des Wandels der Gesellschaft, wobei hier das spezielle Interesse dem Übergang von der Industriegesellschaft zur Moderne gilt. Der dritte Schritt führt wieder zum zentralen Begriff dieser Arbeit zurück und beschäftigt sich mit der Zusammenführung des

gesellschaftlichen Wandels und seiner Wirkung auf die Entwicklung der Religion. Im Zuge dessen werden neuere gesellschaftliche Ausformungen von Religion behandelt, sowie neuere Ansätze zur Erfassung der veränderten Situation der Religion in der Gegenwart vorgestellt. Diese Vorgehensweise führt zu der Erweiterung des Grundcharakters der Religion hin zu einem Begriff von Religiosität und der Darstellung der Problematik einen solch erweiterten Begriffskomplex per Typologie zu erfassen.

Im dritten und letzten Abschnitt erfolgt eine Zusammenfassende Betrachtung des erarbeiteten, sowie der Ausblick darauf wie diese Problematik der veränderten Situation der Religion weiter bearbeitet werden könnte um einen angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln.

## Lebenslauf

Name: Markus Andreas Hojni

Eltern: Josef Eugen und Hilde Michaela Hojni

Geburtsdatum: 04.12.1977

Geburtsort: Wien

Bildungsweg: 1984 – 1988: Volksschule Pottendorf

1988 – 1992: Bundesrealgymnasium Gröhrmühlgasse in  
Wr. Neustadt

1992 – 1998: HTBLuVA für Elektrotechnik (Ausbildungszweig  
für Energietechnik und Leistungselektronik)

1998 – 1999: Studium der Technischen Physik an der  
Technischen Universität Wien

seit Oktober 2000: Studium der Soziologie und Publizistik an  
der Universität Wien