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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 16 (1990)

Heft: 1

Artikel: Vom Tischrücken zur Psychodynamik : Formen ausserkirchlicher Religiosität in Deutschland

Autor: Pollack, Detlef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814241

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Schweiz.Z.Soziol./Rev.suisse sociol., 1 (1990) 107-134

VOM TISCHRÜCKEN ZUR PSYCHODYNAMIK

Formen ausserkirchlicher Religiosität in Deutschland

Dr. Detlef Pollack
Karl-Marx-Universität, Fakultät für Theologie, Institut für Religionssoziologie
Emil-Fuchs-Str. 1, D-7010 Leipzig

In letzter Zeit hat das Interesse von Philosophen, Theologen und Soziologen an Formen ausserkirchlicher Religiosität erheblich zugenommen. Man spricht von "neuer Religiosität" (Sudbrack, 1987; Zahrnt, 1989), von der "Wiederkehr von Religion" (Oelmüller, 1984), von der "Wahrheit des Mythos" (Hübner, 1985), von der "Rückkehr der Zauberer" (Hemminger, 1987), von "Neuer Mythologie" (Frank, 1982). Die gegenwärtige Hochkonjunktur des Religionsthemas wird als Überraschung ausgegeben. Man hatte, wird erklärt, das Thema für überwunden gehalten und wundere sich nun über sein Wiederaufleben (Rendtorff, 1984; Timm, 1989, 449). Vieles von dem, was man bisher über die gesellschaftliche Bedeutung von Religion gedacht habe, müsse man jetzt in Zweifel ziehen (Drehsen, 1984, 2). Offenbar soll die "Wiederkehr des Religiösen" auf dem Hintergrund der Säkularisierungsthese gesehen werden, damit deren Gültigkeit bestritten werden kann.

Das Argumentationsmuster, das bis heute Verwendung findet, stammt bereits aus den sechziger Jahren. Wir finden es in idealtypischer Ausprägung bei Thomas Luckmann. Luckmann bezweifelt, daß sich in der modernen Gesellschaft "eine Art individualpsychologischen Glaubensverlustes en masse" vollziehe (Luckmann, 1963; Luckmann, 1971, 78). In den industriellen Gesellschaften komme es vielmehr zu einer "Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung" (Luckmann, 1971, 78), aufgrund derer die institutionalisierten Funktionsbereiche der Gesellschaft, also auch die Kirche, ihre "Relevanz für den Alltag der Bevölkerung" immer mehr verlieren (Luckmann, 1972a, 11). Der Geltungsanspruch der Säkularisierungsthese begründe sich aus einer Identifizierung von Religion und Kirche (Luckmann, 1963, 14ff). Den Vertretern dieser These unterlaufe deshalb der Fehler, den empirisch nachgewiesenen Schrumpfungsprozeß der Kirchen als Substanzverlust von Religion überhaupt zu interpretieren. Tatsächlich vollziehe sich nicht der Untergang der Religion, sondern ihre Privatisierung. Völlig neue Religionsformen seien im Entstehen begriffen (Luckmann, 1963, 66ff) - Formen, die die traditionelle Kirchlichkeit teilweise ablösen, teilweise sich in sie einlagern. Der Grundgehalt dieser modernen Religiosität stelle sich als Symbolisierung des autonomen Individuums dar und mache sich an Themen wie Selbstverwirklichung, Sexualität, Familismus, Bewusstseinserweiterung und Gruppendynamik fest.

Der Säkularisierungsprozeß betreffe also nur die Kirche, nicht die individuelle und auch nicht die allgemeine Sozialform von Religion. Die individuellen und allgemeinen Formen von Religion können gar nicht untergehen, denn Religion sei "das, was den Menschen zum Menschen werden lässt", was seinen biologischen Organismus transzendiert und ihn in einen überindividuellen Sinnzusammenhang einfügt (Luckmann, 1963, 34ff, 44ff; Luckmann, 1972a, 5).

Es ist also die Unterscheidung von Religiosität und Kirchlichkeit, mit deren Hilfe Luckmann die Gültigkeit des Säkularisierungstheorems relativiert. Dieses Verfahren ist beliebt. In der Folgezeit wird es von Vertretern der Wissenssoziologie ebenso angewendet wie von Vertretern der Christentumssoziologie (Rendtorff, 1966, 119; Rendtorff, 1975, 10ff), der kritischen Theorie (Döbert, 1984, 114) oder identitätstheoretischer Konzeptionen (Drehsen, 1984, 3). Nachdem man die Religion von ihren institutionalisierten, das heisst von ihren kultischen, dogmatischen und organisatorischen Verwirklichungsformen getrennt hat, kann man nun Religion überall in der Gesellschaft aufspüren: in dem symbolischen Gebrauch von emotional aufgeladenen Werten wie Frieden, Gerechtigkeit oder Natur, in dem individuellen Streben nach Identität und Lebenssinnvermittlung, in den rituellen Akten der politischen Selbstvergewisserung des Staates, in dem individuellen Bewusstsein der sozialen Unberechenbarkeit des Subjekts, in der warenfetischistischen Aufrechterhaltung der Kapitalzirkulation oder in dem aufgebrachten Protest dagegen, in der Begeisterung für Sport, Rock, Orgelmusik, intellektuelle Denkspiele oder Automobile oder in der Praktizierung schamanistischer Ekstasetechniken, östlicher Meditationsformen oder psychodynamischer Therapien. Es scheint fast, als ob jeder Gegenstand, den der Soziologe oder der Philosoph mit seinem analytischen Instrumentarium berührt, sich nach kurzer Behandlung in Religion zu verwandeln vermag. Und die Frage lautet nun, welches das Interesse ist, das der Soziologe oder der Philosoph an einer solchen Allgemeinheit von Religion haben kann.

Gehen wir noch einmal zurück zum religionssoziologischen Ansatz Thomas Luckmanns. Wenn Luckmann behauptet, dass Menschwerdung "ein religiöser Vorgang" sei (Luckmann, 1963, 34: Luckmann, 1985, 27), dann sagt er damit zugleich, daß jeder Mensch in dem Masse, wie er sich sozialisiert, religiös sei und folglich auch jede Gesellschaft in dem Masse, wie sie Individuation befördert, als religiöse angesprochen werden müsse. Die allgemeine Grundform der Religion stelle ursprünglich nichts anderes dar als das Sinngefüge der Gesellschaftsordnung und bringe insofern die universalen Aspekte der Gesellschaft zur Erscheinung (Luckmann, 1963, 36, 43). Religion wird von Luckmann also als eine Leistung angesehen, die die Individualisierung der

Person und die Einheit der Gesellschaft garantiert. Als eine solche Leistung erfüllt sie eine für das Individuum und die Gesellschaft notwendige Funktion.[1]

Mit der Behauptung der Notwendigkeit von Religion trifft sich Luckmann mit einer Vielzahl von Religionstheoretikern, die ebenfalls davon ausgehen, dass die Gesellschaft bzw. das Individuum eines religiösen Fundaments oder einer religiösen Durchdringung oder einer religiösen Ergänzung bedarf (z.B. Bellah, 1967; Tenbruck, 1972; Bell, 1978; Kolakowski, 1974; Koslowski, 1985; Rendtorff, 1985; Lübbe, 1986; Neubert, 1986; Höhn, 1987). Der Verdacht liegt nahe, daß es sich bei dieser Art von Religion nur um eine "postulierte Religion" (Maurer, 1985, 103) handelt. Sollte dieser Verdacht berechtigt sein, dann wäre das soziologische und philosophische Interesse an der Universalität von Religion Ausdruck eines theoretisch vorformulierten Bedarfs an Religion.[2] Religion, so könnte man sagen, muss es einfach geben, da sonst die schwierigen Abschlußprobleme, mit denen jede Theorie zu kämpfen hat, nicht lösbar wären und konzeptionell vorgesehene Funktionsstellen der theoretischen Konstruktion leer blieben.[3]

Ob diese Unterstellung freilich wirklich berechtigt ist, bedarf der Überprüfung. Die funktionalistischen Ansätze, die von der Unvermeidbarkeit von Religion ausgehen, beziehen Religion auf ein Problem, das nur sie zu lösen vermag. Bei Luckmann ist dies das Problem der Personkonstitution des Menschen. In der

---

[1] Ob es sich bei Luckmanns Religionsbestimmung um eine funktionale Definition handelt, ist in der Sekundärliteratur umstritten. Kaefer (Kaefer, 1977, 141f) meint, Luckmann gebe nur eine Ortsbestimmung von Religion, aber keine Funktionsanalyse. Marquard spricht von einem "umgekehrten Funktionalismus" (Marquard, 1985, 42). Wenn die Spezifik der funktionalen Methode freilich darin besteht, etwas Gegebenes in bezug auf ein mit ihm gelöstes Problem zu analysieren (Luhmann, 1969, 260), dann liegt Luckmanns Religionsbegriff eindeutig ein funktionales Herangehen zugrunde. Religion bezieht sich in Luckmanns Ansatz auf das Problem der Menschwerdung und erbringt eine dafür unverzichtbare Leistung. Den funktionalen Charakter von Luckmanns Religionsauffassung bestätigen: Robertson, 1973, 57; Drehsen, 1975, 258.

[2] In diesem Falle degenerieren die konkreten historischen Religionsformen zu einem ornamentalen Illustrationsmaterial von Funktionsbestimmungen, die bereits vor der Analyse dieser Religionsformen gewonnen wurden, und es erhebt sich die Frage, welcher Wirklichkeitswert dieser konstruierten Religion zukommt. Wenn aber das funktionalistische Interesse der Soziologie an Religion (vgl. dazu die scharfsichtigen Argumentationen von Drehsen, 1983, 106f, sowie Luhmann 1978, 302; Kaufmann, 1989, 80) zu einer religionsproduzierenden Instanz wird, dann nimmt die Soziologie, während sie gleichzeitig die Wirklichkeit der Religion verfehlt, selber religiöse Züge an.

[3] Aus strukturell ganz ähnlichen Gründen könnte man auch das Interesse der Theologie an einer in Kirchlichkeit aufgehenden Religiosität nicht erklären. Nur ist dieser Grund nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Auffällig ist jedenfalls, dass das Interesse an Formen ausserkirchlicher Religiosität unter den Theologen in der Bundesrepublik genau zu dem Zeitpunkt aufkommt, als die Mitgliederzahlen in den Kirchen sinken: Mitte/Ende der sechziger Jahre (vgl. Rendtorff, 1966; Rendtorff, 1969a; Pannenberg, 1970).

modernen Gesellschaft, erklärt Luckmann, ist das Schicksal der Person gefährdet, denn auf der einen Seite wird das Handeln des Individuums von den zweckrationalen Normen der aus dem religiösen Kosmos herausgefallenen Institutionen "sukzessive unter unausweichlichen Zwang gestellt" (Luckmann, 1963, 57), auf der anderen Seite sind die gesellschaftlichen Institutionen, gerade weil sie der Integration durch einen religiösen Kosmos entbehren, unfähig, für das Individuum einen nachvollziehbaren Sinnzusammenhang zu stiften (Luckmann, 1963, 66), so daß der Aufbau seiner personalen Identität "in höherem Masse als je zuvor von institutionellen Zwängen freigesetzt" ist (Luckmann, 1972b, 189, 196). Für die Gewinnung seiner personalen Identität ist der einzelne auf die Vermittlung religiöser Sinngehalte jedoch angewiesen. Es ist klar, dass diese Vermittlung in der modernen Gesellschaft nicht mehr vorrangig durch die institutionalisierten Sozialformen der Religion zu erbringen ist, sondern vor allem durch ausserkirchliche Formen von Religion. Das Aufkommen einer an der Autonomie des Individuums orientierten institutionsfreien Religiosität hat also in der Spezifik der Moderne liegende Ursachen. Ob man diese Spezifik nun durch die zunehmende Gefährdung der Autonomie des Individuums oder die zunehmende Pluralisierung weltanschaulicher Orientierungsmuster oder durch die zunehmende Profanisierung der Kultur bis hin zur Zerstörung aller Bindungen und Werte gekennzeichnet sieht, in jedem der Fälle führt man die Entstehung neuer Religionsformen auf die sogenannte 'Krise' der Moderne zurück. Das heisst, es ist der sozialstrukturelle Wandel in den modernen Industriegesellschaften, der es erforderlich macht, das gängige Religionsverständnis aufzubrechen und die religionssoziologische Analyse auch auf solche Phänomene wie Selbstverwirklichungsstreben, Sinnsuche oder Bewusstseinserweiterung auszudehnen, mit denen man auf den ersten Blick Religion gar nicht assoziiert.

Wenn wir das Argumentationsmuster Luckmanns und seiner soziologischen bzw. philosophischen Nachfolger auf seine Berechtigung prüfen wollen, müssen wir uns also zunächst um eine Klärung des Religionsbegriffes bemühen, dann einige der neureligiösen Phänomene auf ihre religiöse Qualität hin untersuchen und uns schliesslich der Frage nach den sozialstrukturellen Ursachen des Syndroms ausserkirchlicher Religiosität stellen - sei es nun rekonstruiert oder konstruiert.

1. Was ist Religion?

Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage führt zwangsläufig ins Uferlose. Schon allein die unübersehbare Vielzahl der bereits gegebenen

Religionsdefinitionen könnte entmutigen.[4] Es scheint, dass die Erörterung des Religionsbegriffes zu jenen Fragestellungen gehört, deren Diskussion prinzipiell unbeendbar ist.

Hier soll es denn auch gar nicht darum gehen, den Religions-Diskurs mit einem fertigen Begriff abzubrechen und den Ort, den man in seinem Denken erreicht hat, für das Land auszugeben, das man auf seiner Irrfahrt über die Meere der religionswissenschaftlichen Begriffsbildung insgeheim immer gesucht hatte. Vielmehr geht es um die Erstellung einer brauchbaren Arbeitshypothese, die es erlaubt, mehr zu sehen, als man ohne sie sieht, auch wenn sie das, was man dann sieht, typologisch verkürzt. Die hochkomplexe, vielschichtige Wirklichkeit der Religionen lässt sich begrifflich ohnehin nicht vollständig abbilden. Aber - das ist zu betonen - eine Reduktion muß keine Verfälschung sein.

Dabei hat eine heutigen Ansprüchen genügende Religionsdefinition zumindest vier Forderungen zu erfüllen. Sie muss erstens so weit gefasst sein, dass sie sich nicht nur auf die historisch gewachsenen Religionen, sondern auch auf quasireligiöse Phänomene wie Astrologie, New Age, neue Innerlichkeit, Sinnsuche, Okkultismus, Tischrücken, Wahrsagerei oder Telepathie, also genau auf das hier in Frage stehende Syndrom religionsartiger Phänomene zu beziehen vermag. Andererseits muß sie in der Lage sein, der damit entstehenden Gefahr der Beliebigkeit und Unbestimmtheit zu entgehen.[5] Sie hat also die Aufgabe, Universalität und Konkretion miteinander zu verbinden.

Zweitens muss sie als eine universale Definition das jeweilige Selbstverständnis der Religionen überschreiten und im Rücken der Religionsangehörigen liegende, unreflektierte Umstände mitberücksichtigen. Andererseits wird sie die Eigenperspektive der Religionen, wenn sich die Gläubigen in den Darstellungen der Wissenschaftler noch wiedererkennen können sollen, nicht einfach übergehen können.[6] Auch hier kommt es wieder auf eine Kombination, auf die Kombi-

---

[4] Zur Illustration der Schwierigkeiten bezieht man sich auf oft auf Leuba, der schon 1921 48 verschiedenartige Definitionsversuche zusammenstellte (Leuba, 1921). Die Situation ist heute natürlich nicht einfacher, weshalb viele Religionstheoretiker auf die Erarbeitung eines allgemeingültigen Religionsbegriffes überhaupt verzichten, so: Matthes, 1967, 89ff, 117; Colpe, 1968, 86ff; Kippenberg, 1983, 10ff; Kaufmann, 1989, 84. Dass der vielfach gegebene Rat, auf weitere Versuche zu verzichten, auf wenig fruchtbaren Boden fällt, zeigt die Fülle der Literatur zum Religionsthema. Vgl. an neueren Arbeiten: Rendtorff, 1980; Daiber/Luckmann, 1983; Oelmüller, 1984; Dupré, 1985; Koslowski, 1985; Rubem, 1985; Wagner, 1986; Lübbe, 1986; Waardenburg, 1986; Eliade, 1988; Luhmann, 1989; Kaufmann, 1989.

[5] Das Problem der Allgemeinheit und Abgrenzbarkeit der Religionsdefinition ist breit diskutiert. Vgl. Goody, 1961; Spiro, 1966, bes. 95f; Matthes, 1967, bes. 19f; Savramis, 1973; Berger, 1973; Berger, 1974; Luhmann, 1977, bes. 9f; Kaufmann, 1989, 15ff.

[6] Während etwa Marhold die Auffassung vertritt, Religion lasse sich "schlecht von aussen betrachten" und müsse daher von dem jeweils subjektiv gemeinten Sinn, über den "allein die zu

nation von Innen- und Aussenperspektive der Religion an. Diese Kombination wird wohl nur zu erreichen sein, wenn man die auf Aussenanschlüsse bedachte funktionale Analysetechnik mit der substantiellen Defintionsmethode, die mehr die von den Religionsangehörigen selbst vertretenen Inhalte berücksichtigt, zu koppeln versucht.

Drittens stellt jede Religion einen verbindlichen Geltungs- und Wahrheitsanspruch, dem man sich als Mensch und Wissenschaftler nicht verschliessen kann.[7] Die Wissenschaft ist jedoch andererseits aufgrund ihres eingeschränkten Erfassungsbereiches nicht in der Lage, den religiösen Geltungsanspruch zu verifizieren oder zu falsifizieren. Sie kann mit ihren Methoden nur bearbeiten, was sich intersubjektiv überprüfen lässt. Will der Religionsforscher sowohl dem existentiellen Anspruch der Religionen wie der Forderung nach wissenschaftlicher Redlichkeit genügen, wird er also auch bei diesem Problem einen Ausgleich zwischen religionskritischem bzw. -affirmativem Engagement und wissenschaftlicher Neutralität finden müssen.

Und viertens muss die zu erstellende Religionsdefinition die unüberschreitbare Zirkularität von theoretischer und empirischer Arbeit berücksichtigen. Selbstverständlich wird man bei der Bestimmung der Eigenart von Religion von theoretischen Überlegungen ausgehen müssen. Der theoretisch gewonnene Religionsbegriff muss aber so aufgestellt sein, dass er sich der empirischen Überprüfbarkeit nicht entzieht. Er muss also als "problemanzeigender Begriff" (Kaufmann, 1989, 71), als heuristische Hypothese formuliert sein, die sich empirisch füllen oder auch korrigieren lässt.

Um nun auf die Definition selbst zu sprechen zu kommen, so versuche ich, einerseits an systemtheoretische Überlegungen anzuschliessen, andererseits aber auch religionswissenschaftliche Erkenntnisse aufzunehmen. Über die auf diese Weise angestrebte Verbindung von funktionaler Methode und substantieller Argumentation hoffe ich, den vier aufgestellten Forderungen entsprechen zu können. Im Anschluss an die funktionale Analyse meine ich, dass sich jede Religion zum einen auf ein bestimmtes Problem bezieht; im Anschluss an substantielle Religionsdefinitionen behaupte ich, dass Religion gleichzeitig eine spezifische Art der Lösung dieses Problems bietet.

Befragenden Auskunft geben können", erschlossen werden (Marhold, 1975, 312f), stellt Drehsen heraus, dass ein Verständnis von Religion nicht aus den Ingredenzien des religiösen Selbstverständnisses gewonnen werden kann (Drehsen, 1983, 101).

[7] Kaufmann spricht davon, dass jede ernstzunehmende Religion "verbindliche, alle rationalen Diskurse in paradoxer Weise verweigernde Ansprüche" stellt (Kaufmann, 1989, 71f).

1.1. Das religiöse Bezugsproblem

Das Bezugsproblem der Religion besteht, so nehme ich in Übereinstimmung mit vielen anderen Religionstheoretikern (Luhmann, 1977; Mörth, 1978, 156ff; Habermas, 1979, 163ff; Moritz, 1985, 582f; Neubert, 1986, 54ff; Lübbe, 1986) an, im Problem der Kontingenz. Kontingenz meint, daß etwas so ist, wie es ist, und doch anders sein könnte, dass etwas zwar möglich, aber nicht notwendig ist.[8] Wenn die Frage auftaucht, warum etwas so ist, wie es ist, wenn die Frage nach dem Grund und Sinn des Geschehens gestellt wird, dann handelt es sich um eine religiöse Frage. Das Problem der Religion besteht also in der Ungesichertheit des Daseins. Daher ist Religion immer mit Angst und Hoffnung verknüpft. Angst und Hoffnung sind die religiösen Grundgefühle. Ihnen entsprechen auf der anderen, auf der Problemlösungsseite, auf die wir sogleich zu sprechen kommen, Dankbarkeit und Vertrauen.

Die Erfahrung von Kontingenz löst eine Suche nach dem Gewissmachenden im Leben, nach verlässlichen Orientierungen (Forster, 1977, 36), nach heil- und trostvollen Sicherheiten aus. Hinter dieser Suche steht die Erfahrung einer Differenz zwischen Mensch und Welt. Das heisst, das religiöse Bezugsproblem entzündet sich nicht einfach an der Kontingenz als einer Eigenschaft von Welt und Weltereignissen als solchen. Sein Aufkommen ist vielmehr daran gebunden, dass der Mensch Welt als kontingent erfährt.[9] Es setzt also voraus, dass der Mensch die Wirklichkeit nicht mehr als selbstverständlich erlebt, dass er sich als aus der Normalität des Alltags herausgefallen begreift. Wenn der Mensch die Erfahrung von Überraschendem, Ausseralltäglichem macht, wenn Gefühle der Angst und der Hoffnung aufbrechen und die Suche nach der Verankerung des Kontingenten im Konsistenten einsetzt, signalisiert das Religion. Damit vertrete ich einen weiten Ansatz, der viel unter den Religionsbegriff zu subsumieren erlaubt.

In einem eingeschränkteren Verständnis spreche ich dann von religiöser Frage, wenn sich das Kontingenzproblem zum Paradoxieproblem verschärft

---

8 Diese Definition findet sich bereits bei Aristoteles, der Kontingenz als den Fall bestimmt, "dass etwas möglich ist zu sein, aber nicht ist, und dass etwas möglich ist, nicht zu sein, und doch ist" (Aristoteles Met IX 3, 1047a, 20-26).

9 Wann das geschieht, ist abhängig vom Welthorizont des Menschen, von seinem Daseinsverständnis, seiner Selbst- und Weltinterpretation, seiner Erwartungshaltung, die historisch und biographisch variieren. Im vorsoziologischen Denken stand an der Stelle des Begriffs der sozial geprägten Lebens- und Erfahrungswelt der Begriff der moralischen und natürlichen Ordnung. Insofern hat Ernst Troeltsch recht, wenn er behauptet, dass der Kontingenzbegriff nur in seinem Verhältnis zum Begriff einer vorausgesetzten allgemeinverständlichen und allgemeingültigen Ordnung, zum Begriff des Rationalismus, bestimmt werden kann (Troeltsch, 1913, bes. 777f).

(Luhmann, 1985, 7ff). Paradoxie tritt immer dann auf, wenn der Mensch die Erfahrung der Notwendigkeit der Kontingenz macht, wenn er sein Leben als grundsätzlich ungesichert und im Tiefsten heillos erlebt, wenn er die Erfahrung macht, dass er das geglückte Ganze seines Lebens verloren hat. Dann äussert sich die religiöse Frage als Sehnsucht nach der Erlösung von diesem Leben, das gar kein Leben mehr ist, als Sehnsucht nach der Neueröffnung verlorener Lebenschancen (Lehmann, 1978, 58).

1.2. Die religiöse Problemlösung

Die Kontingenz- oder Sinnproblematik lässt sich auf ganz unterschiedliche Weise bewältigen, durch die Übernahme philosophischer Welt- und Selbstdeutungen, durch Anwendung psychotherapeutischer Methoden, durch sublimierende Verdrängung in der Arbeit, durch Änderung der Erwartungshaltung.[10] Die Religion bietet nur eine Problemlösung unter anderen, die auch möglich sind. Ihre Antwort zeichnet sich wiederum durch zwei Momente aus: einmal durch den Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen, zum anderen durch die gleichzeitige Bezugnahme auf diese Lebenswelt.

Im Akt der Transzendierung des alltäglichen Erfahrungsraumes wird der dem Menschen zugängliche Bereich überschritten. Nur in dem, was dem Menschen nicht zugänglich ist, kann er Sicherheit finden. Was er mit seinen Mitteln zu erreichen vermag, das vermag er auch zu hinterfragen, zu relativieren und zu bestreiten. Die Bewältigung des Kontingenzproblems kann also nur durch Bezug auf das Unerfassbare erfolgen.

Das Jenseitige ist für den Menschen aber immer zugleich auch das Irrelevante, Unanschauliche, Lebensferne.[11] Niemals wird es ihm möglich sein, das Absolute als das Absolute zu begreifen. Deshalb sind in jeder Religion die unerreichbaren Letztgrössen mit relativ lebensnahen, konkreten, anschaulichen Vorstellungen und Praktiken verbunden und im Kult und Mythos immanent erlebbar. Die geheimnisvolle Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott wird für den Gläubigen im Abendmahl, in dem er etwas von der himmlischen Herrlich-

---

10 Anders Herrmann Lübbe, der davon ausgeht, dass allein Religion in der Lage sei, ein vernünftiges Verhältnis zu dem herzustellen, "was uns in der Kontingenz unseres Daseins schlechthin abhängig sein lässt": zum Unverfügbaren (Lübbe, 1986, 230f). Da Kontingenzbewältigung nur durch Religion geleistet werden könne, gebe es für Religion keine funktionalen Äquivalente (Lübbe, 1986, 220).

11 Schon allein deshalb überrascht es nicht, wenn viele das Kontingenzproblem für unlösbar halten (Luhmann, 1977, 207, zum Beispiel) und angebotene Lösungsformen nicht überzeugen. Das Kontingenzproblem ist aber auch deshalb prinzipiell unlösbar, weil auch jede Lösung wieder als kontingent erscheinen kann und damit selber kontingenzbewältigender Mechanismen bedarf.

keit schmecken kann, sinnlich erfahrbar. Die Ikone stellt in den Augen der orthodoxen Christen einen menschlich wahrnehmbaren Abglanz des Göttlichen dar. Im Koran hat der Moslem die Offenbarung Allahs Wort für Wort. Appollon ist anwesend im Tempel zu Delphi, und seine Weisheit spricht aus den hörbaren, wenn auch unverständlichen, gleichwohl übersetzbaren Lauten der Sphinx. Die Verbindung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Zugänglichem und Unzugänglichem, von Immanenz und Transzendenz ist eine Grundstruktur aller Religionen. Durch sie gewinnen sie Alltagsrelevanz, Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Kommunikabilität.

Im strengen Sinn ist von Religion nur zu sprechen, wenn Problem und Lösung aufeinander bezogen sind. Beide Momente sind konstitutiv für Religion. Fehlt der Bezug zur religiösen Frage, kommt es zu orthodoxierten, ritualisierten, routinierten Vollzugsformen von Religion. Man könnte dies als areligiöse Kirchlichkeit oder Areligiosität in der Kirche[12] bezeichnen. Fällt der Bezug auf die religiöse Antwort aus, werden nur religiöse Sehnsüchte und Bedürfnisse formuliert. Diese können zwar zur Religion hinführen, sind aber noch nicht Religion, da ihnen die Akzeptanz religiöser Antworten mangelt.[13] Wahrhafte Religiosität ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihr zwischen dem Vertrauen in die Gültigkeit religiöser Inhalte und Formen und der stets neu zu machenden Erfahrung der Fraglichkeit des Lebens eine Spannung besteht, die beide Seiten lebendig hält. Kommt es weder zur Aktualisierung religiöser Fragen noch zur Übernahme religiöser Antworten, könnte man von einer pragmatischen Welthaltung sprechen. Der entweder gleichgültig-laufenlassende oder tatkräftig-lebensfrohe Pragmatismus wäre der hier entwickelten Auffassung zufolge der Religion am weitesten entgegengesetzt.

---

12 Diese Areligiosität lässt sich nicht durch Befragungen ermitteln. Wenn man wie das Allensbacher Institut (vgl. Zulehner, 1986) ekklesialen Atheismus erfassen will, indem man die Kirchenmitglieder danach befragt, ob sie glauben, dass Gott heute in der Kirche lebendig ist, dann wird natürlich auch der routinierte und innerlich entfremdete Kirchengänger mit Ja antworten. Gerade eine verneinende Antwort könnte dagegen auch Ausdruck einer ernsthaften und innerlich hochengagierten Frömmigkeit sein.

13 "Die heute wieder stärker gestellte Sinnfrage führt nicht schon von selbst in den Bereich des Religiösen", sie kann auch Orientierungsmuster generieren, die sich innergeschichtlich begrenzen, "nur ein namenloses und stummes 'Jenseits' zulassen und sich in einer vagen Hoffnung erschöpfen" (Forster, 1977, 37). Dass - wie Forster meint - das "Kriterium für die Öffnung der Sinnfrage zur Religion hin" in der "Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Forster, 1977, 37) bzw. - wie Lehmann erklärt - in dem "Bewusstsein der Verlorenheit und radikalen Fraglichkeit der eigenen Existenz" (Lehmann, 1978, 58) liegt, möchte ich bezweifeln, denn auch das Verlorenheitsgefühl kann hoffnungslos in sich selbst gefangen bleiben, und selbst dort, wo aus diesem Gefühl die Suche nach dem verlorenen Heil resultiert, kann diese Suche ohne Ergebnis bleiben und in Resignation oder auch in Zynismus enden. Das Kriterium für die Öffnung der Sinnfrage zur Religion hin besteht meines Erachtens in der Bejahung oder Verneinung religiöser Formen und Inhalte, die auf die Sinnsuche und Erlösungssehnsucht des Menschen reagieren.

Was leistet nun diese Religionsdefinition? Einerseits vermag sie sich aufgrund der Bezugnahme auf die Kontingenz- und Sinnfrage, die sich ja an jedem Gegenstand und Geschehen entzünden kann, für sehr viele religiöse oder auch religionsähnliche Phänomene zu öffnen. Andererseits vermag sie durch die Einführung des Kriteriums der notwendigen Bezogenheit von Frage und Antwort aufeinander auch Konkretion zu gewinnen. Indem auf diese Weise religiöses Bezugsproblem und religiöse Problemlösung unterschieden und gleichzeitig als gegenstandskonstitutiv aufeinander bezogen sind, ist es möglich, den definierten Gegenstandsbereich weit zu halten, wenn religionsnahe Phänomene, etwa Formen ausserkirchlicher Religiosität oder ekklesialer Areligiosität, analysiert werden sollen, und ihn zugleich zu verengen, wenn es gilt, Religion von Nicht-Religion zu unterscheiden. Dem Aussenaspekt der Religion ist durch die Verknüpfung der religiösen Inhalte und Formen mit der gesellschaftlichen und individuellen Lebensproblematik, die sie bewältigen helfen, Rechnung getragen, dem Innenaspekt der Religion durch die Berücksichtigung ihres Transzendenzbezuges und der Veranschaulichungsformen der Transzendenz. Stellung zum Geltungs- und Wahrheitsanspruch der Religionen wird insofern bezogen, als in der notwendigen Relation von religiöser Frage und religiöser Antwort ein Massstab für die Beurteilung von religiöser Wahrhaftigkeit gefunden werden kann. Gleichzeitig werden aber auch die Zugänglichkeitsgrenzen wissenschaftlicher Wirklichkeitserfassung respektiert, indem auf Aussagen über den Realitätsgehalt transzendenzbezogener Vorstellungen und Praktiken verzichtet wird.

Ob der entwickelte Religionsbegriff empirisch gefüllt oder auch korrigiert werden kann, lässt sich nicht theoretisch klären. Deshalb gehen wir jetzt zur empirischen Analyse über und wenden uns den allgemein als Formen ausserkirchlicher Religiosität behandelten Phänomenen selbst zu, indem wir sie unter Benutzung der aufgestellten Religionsdefinition auf ihren religiösen Charakter hin untersuchen.

2. Kleine Phänomenologie von Formen ausserkirchlicher Religiosität

Ich beschränke mich auf die Verhältnisse in Deutschland und gehe zunächst anhand von drei ausgewählten Beispielen auf Formen außerkirchlicher Religiosität in der Bundesrepublik ein.

2.1. *Drei Beispiele aus der BRD*

2.1.1. *Astrologie*

Die Astrologie ist unserer Religionsdefinition zufolge ein religiöses Phänomen im strengen Sinn. Hinter dem Interesse an den Voraussagen und Deutungen der Horoskope steht die Frage des Menschen: Was wird aus meinem Leben, was habe ich zu erwarten, was zu befürchten, wer bin ich, was kann ich tun, was muss ich vermeiden, was wäre mir unter günstigen Umständen möglich, worauf muss ich verzichten. Die Orientierung der Lebensgestaltung an der Astrologie ist also bedingt durch die Erfahrung der Ungesichertheit des Daseins und daraus resultierender Angst und Hoffnung. Insofern bezieht sich Astrologie, aber auch Wahrsagerei, Kartenlesen, Tischrücken, Handlesen usw. auf das Kontingenzproblem.

Die Lösung dieses Problems wird in der Astrologie durch Überschreitung der alltäglichen Erfahrungswelt gegeben, durch Bezug auf das, was uns die Sterne sagen. Dass die Sterne auf unser Leben einen Einfluss haben, lässt sich durch unsere Alltagserfahrung nicht erhärten, aber auch nicht ausschliessen. Deshalb bedarf es zur Erkundung der geheimnisvollen Beziehung zwischen Mensch und Kosmos eines Priesters: des Astrologen. Er besitzt ein Spezialwissen, dessen Wirklichkeitsgehalt einerseits schwer überprüfbar ist, andererseits aber auch zu relativ wirklichkeitshaltigen, hautnahen Aussagen führt: Die Aspekte des Merkur zeugen von Sinnlichkeit, Spontaneität und Selbstbewusstsein; versuchen Sie in Ihrer Partnerbeziehung, nicht nur Ihre eigenen Wünsche durchzusetzen, sondern auch an die des andern zu denken. Oder: Die Elementenverteilung in Ihrem Horoskop weist auf ein Defizit im Bereich des Wasserelements hin; achten Sie deshalb in Ihren beruflichen Entscheidungen darauf, dass Sie nicht durch Rationalisierungen über ihre Gefühle hinweggehen; besondere Vorsicht ist in der Zeit vom 15. bis 21. März geboten. Die Kombination von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von transzendenzbezogenen und immanenzbezogenen Aussagen, die wir als charakteristisch für Religion herausgestellt hatten, ist also auch hier anzutreffen.

2.1.2. *Zivilreligion*

Weniger eindeutig ist der religiöse Charakter der sogenannten Zivilreligion. Nach der Reaktualisierung des von Rousseau geprägten Begriffs durch Bellah (Bellah, 1967) wird das Thema Zivilreligion seit etwa 10 Jahren auch in Europa intensiv diskutiert (Luhmann, 1978; Lübbe, 1981; Moltmann, 1983; Eicher, 1983; Daiber, 1986; Kleger/Müller, 1986; Schieder, 1987; epd Dokumentation, 18/87, 35/87, 47/87, 8/88; Mörth, 1989; Saurma, 1989). Theoretisch führt es sofort in anspruchsvolle Fragestellungen hinein, die sich vor allem auf das

Problem der Integration der Gesellschaft und der Legitimität des Staates beziehen. Empirisch lässt sich Zivilreligion nur sehr schwer nachweisen, zum einen da oft nicht klar ist, welche Phänomene dazuzuzählen sind, zum andern weil sich der Gegenstand oft nicht explizit zeigt (Luhmann, 1978, 304). Im allgemeinen versteht man unter Zivilreligion ein Geflecht von Symbolen, Gedanken und Handlungsweisen, die in einem Gemeinwesen mehrheitlich von den einzelnen akzeptiert werden und insofern den Grundkonsens einer Gesellschaft bilden.[14] Dieser Grundkonsens erfüllt für die Gesellschaft Integrationsfunktionen und bezeichnet das, was sozial selbstverständlich ist.

In der Bundesrepublik ist diese 'Mehrheitsreligion' inhaltlich dadurch gekennzeichnet, dass man an ein höheres Wesen glaubt (72% der Gesamtbevölkerung), einmal im Jahr, nämlich am Heiligen Abend, in den Gottesdienst geht, dass man sich bemüht, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein (79% der Protestanten) und seinem Gewissen zu folgen (76% der Protestanten), und dass man Interesse an der Inanspruchnahme kirchlicher Kasualien, insbesondere der Beerdigung, anmeldet (Daiber, 1986, 178f; Köcher, 1987, 164ff). Diese Sozialform von Religiosität ist also stark durch christliche oder gar kirchliche Inhalte und Formen geprägt (Boos-Nünning, 1972, 150ff), so dass man von fliessenden Übergängen zwischen Kirchlichkeit und ausserkirchlicher Religiosität sprechen kann. Die zentralen Gehalte des Christentums sind zwar verblasst und zu unbestimmten Glaubensaussagen herabgesunken. An der weiten Verbreitung der Kasualfrömmigkeit (Taufe, Beerdigung) kann man jedoch ersehen, welche lebensbewältigende Bedeutung das Handeln der christlichen Gemeinde in krisenhaften Lebenssituationen noch besitzt. Die moralische Orientierung, die in der bundesrepublikanischen 'Mehrheitsreligion' anzutreffen ist, kann man durchaus als eine Folge der neuzeitlichen Ethisierung des Christentums betrachten (Rendtorff, 1969b; Pannenberg, 1972), wenn man auch bedenken muss, dass sich in ihr gleichfalls Elemente einer bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung ausdrücken (Daiber, 1986, 178f).

Bei der Beurteilung der religiösen Qualität dieser 'Mehrheitsreligion' ist also festzuhalten, dass ein Bezug zum Kontingenzproblem nur gelegentlich, in Krisensituationen, auftritt und die akzeptierten religiösen Antworten nur eine geringe Transzendenzspannweite und einen geringen Bestimmtheitsgrad aufweisen. Die Bürger- oder Leutereligion in der Bundesrepublik liegt mithin nahe an einer religionslosen Welthaltung, und man wird annehmen dürfen, dass sie sich daher auch leicht in diese auflösen kann. Als integrierende Basis für die Gesellschaft vermag dieser unprofilierte, von aufklärerischen und christlichen

---

14 Ob es ein Kennzeichen von Zivilreligion ist, dass dieses Geflecht von Symbolen, Gedanken und Handlungsweisen mehrheitlich akzeptiert wird, oder ob die Funktion dieses Geflechts lediglich darin besteht, "die Autorität von gesellschaftlichen Institutionen zu legitimieren", während die "einzelnen Gesellschaftsmitglieder sich ihrer Civil Religion in unterschiedlichem Masse bewusst" sein können (epd Dokumentation 47/87, 3f), ist umstritten.

Traditionen inspirierte Minimalkonsens wohl immer weniger zu fungieren. Allerdings ist nicht auszuschliessen, dass im Falle krisenhafter und bedrohlicher gesellschaftlicher Entwicklungen - vergleichbar etwa der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg - zivilreligiöse Inhalte wieder grösseren Anklang in der Bevölkerung finden.[15]

2.1.3. New Age

Die New-Age-Bewegung ist hervorgegangen aus der Hippiebewegung der sechziger und der Protest- und Psychoszene der siebziger Jahre und kam Anfang der achtziger Jahre aus den USA herüber nach Westeuropa.[16] Sie stellt eine Sammelbewegung dar, in der so unterschiedliche Strömungen wie Okkultismus und humanistische Psychologie, Spiritualismus und Ökologie, archaische Kulte und Naturwissenschaft, mittelalterliche Mystik und Bioenergetik, fernöstliche Meditationspraktiken und Evolutionstheorie zu einer bunten Mischung zusammenfliessen. Das, was die unterschiedlichen Tendenzen eint, ist der Gedanke, dass eine radikale Veränderung der abendländischen Kultur notwendig ist und dass diese epochale 'Wende' heute ihren Anfang nimmt. Nach dem dunklen, gewalttätigen Zeitalter der Fische, das mit der Zeit des Christentums identisch ist, kommt nun im Zeichen des Wassermanns eine Aera des Lichts, der Liebe und der Wahrheit (Ferguson, 1982, 22). Ein völlig neues Weltbild entsteht. An die Stelle des cartesianischen Denkens mit seiner Trennung von Subjekt und Objekt, mit seinem Materie-Geist-Dualismus, seiner linearen Kausalitätslogik tritt nun ein synthetisches, ein ganzheitliches, systemisches Denken (Capra, 1985).

Das Ziel der Bewegung besteht zunächst nicht in der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umgestaltung der Gesellschaft, sondern in einer Veränderung des herrschenden Bewusstseins. Kommt es nicht bald zu einem radikalen Bewusstseinswandel, droht der Menschheit eine Katastrophe von universalem Ausmass. Um das zu verhindern, muss ein Welt-

---

15 Auf diesen Zusammenhang macht in seinen mit leichter Hand hingeworfenen und doch scharfsichtigen Beobachtungen für den Fall der Schweiz auch Adalbert Saurma aufmerksam. "Einzig in der Zeit der totalitären Bedrohung der 30er und 40er Jahre" kam es in diesem Jahrhundert in der Schweiz "zur ziviltheologischen Homogenisierung von zuvor eher unverbundenen Teilen der nationalen Selbstverständigung" (Saurma, 1989, 293). Seitdem die Bedrohung wegfällt, verfehlt die alte Ziviltheologie ihre Wirkung und erscheint den Jüngeren dann oft nur noch als selbstgerechte Vergewisserung einer sich vom Schwur der Eidgenossen 1291 auf der Rütliwiese herleitenden nationalen Identität.

16 Einen guten Überblick über die ausufernde Literatur zur New- Age-Bewegung gibt Hans-Jürgen Ruppert (Ruppert, 1988). Vgl. auch Ruppert, 1985; Breidenstein, 1987; Sudbrack, 1987; Hemminger, 1987; Schorsch, 1988; Kehl, 1988; Höhn, 1989; Timm, 1989; Hummel, 1989; Pilger/Rink, 1989.

Einheitsbewusstsein entwickelt werden, das den Menschen aus seiner subjektivistischen Isolierung und Selbstbehauptungsmentalität befreit und ihn in Einklang mit dem Kosmos bringt. Dieses globale Gesamtbewusstsein wird dann auch die Schaffung einer synergetischen, kooperativen, friedlichen, ökologischen und vielfältig dezentralen Weltgesellschaft ermöglichen, die überlebensfähig ist (Breidenstein, 1987, 489).

Dem vertretenen Ganzheitsideal entspricht es, dass eine neue Beziehung nicht nur zum Kosmos, sondern auch zum eigenen Körper, zum Unbewussten und allen anderen nicht-rationalen Erfahrungsbereichen aufgebaut werden soll. Die Mittel, die zu einer solchen Bewusstseinstransformation führen sollen, werden aus Psychotherapie, Biodynamik, Zen-Meditation, Tai-Chi, Tarot, Theosophie, Alchemie, Runenmagie, Drogengebrauch, fernöstlichen Weisheitslehren, Keltenmystik, Kristalltherapie und anderen Praktiken gewonnen. Unter Benutzung dieser Methoden und Techniken werden Anweisungen zur Erlangung eines neuen Selbst-, Körper- und Naturgefühls gegeben, Anweisungen zur Erlangung von ausserordentlichen Bewusstseinserfahrungen, pränatalen, postmortalen und anderen Transzendenzerlebnissen, aber auch Anweisungen, wie man mit geringem Aufwand glücklich werden kann, schwierige Situationen meistern, Erfolg haben, zu Geld, zu einer passenden Frau oder zu einem einträglichen Job kommen kann. In einem masslosen Optimismus, der darauf hinweist, dass New Age kein Widerspruch zur Aufklärung, sondern die Fortschreibung ihres Programms mit anderen Mitteln ist (Hummel, 1989, 492; Höhn, 1989, 102; Zahrnt, 1989), wird der Eindruck suggeriert, als sei dem Menschen alles erreichbar, wenn er nur will und die gegebenen Anweisungen befolgt. "Jetzt fühlen Sie sich schlapp und verzagt, bald aber werden Sie dem Leben gewachsen und stark sein" - nach diesem Muster sind viele der Lebensstilanweisungen der New-Age-Autoren gearbeitet.

Die Folgen dieses idealistischen Optimismus sind Konfliktverharmlosung, Selbstüberschätzung, Unterschätzung menschlicher Grenzen und überindividueller Machtverhältnisse, Verlust an Wirklichkeitssinn, Leugnung von Schuld und damit die Vernachlässigung von menschlicher Verantwortung. Die apolitische, ungeschichtliche, harmonisierende Tendenz der New-Age-Bewegung stösst immer wieder auf Kritik (Wilber, 1984, 371ff; Pestalozzi, 1985, 25, 51f). Dabei muss man jedoch bedenken, dass sich die New-Age-Bewegung, auch wenn sie sich aus der Welt der harten politischen Fakten in die Welt des Denkens, Fühlens und Wollens zurückzieht, als eine Gegenkultur zur herrschenden bürgerlichen Zivilisation versteht. Diese betrachtet sie als eine Illusion, an die man sich nicht binden darf, da sie den Menschen in seinem subjektivistischen Solipsismus und seiner verkopften Weltfremdheit gefangen hält. Deshalb muss die bürgerliche Zivilisation ja auch überwunden werden. Die Vertreter des "Neuen Zeitalters" erstreben die Wende, weil sie sich auf der Verliererseite des Lebens wähnen. Sie gehören den bürgerlichen Zwischenschichten an, die ständig vom Abstieg bedroht sind und aufsteigen wollen, oder es handelt sich um

Aussenseiter, die ihre Langeweile und ihren Überdruss am bürgerlichen Leben in esoterischen Spielen zu vergessen suchen.[17] So steht also hinter den weltflüchtigen Beschönigungstendenzen nicht selten die Erfahrung von innerer Leere oder sozialer Benachteiligung oder mangelnder sozialer Anerkennung. Die erfahrene Kontingenzproblematik soll durch ihre Verdrängung gelöst werden. Nur so scheint sie sich bewältigen zu lassen. Man schwingt sich auf und lässt zurück, was einen schwer macht.

Bei der New-Age-Bewegung handelt es sich also um eine Religionsform, die den Ton auf die Seite der religiösen Antwort legt und den Aspekt der religiösen Frage nahezu ausblendet. Aufgrund ihres methodisch erzeugten Enthusiasmus neigt sie zu alltagsfernem Überschwang, der vielleicht eine gewisse Zeit lang ansteckend sein kann, aber wohl auch schnell zu einem Verschleiss der Kräfte führt.

2.2. *Drei Beispiele aus der DDR*

2.2.1. *Demonstrationen*

"Sehr früh schon ist von Soziologen und Historikern die quasi-religiöse Struktur des Marxismus aufgespürt worden. Schon Anfang der fünfziger Jahre konnte man bei Toynbee eine Aufzählung der pseudoreligiösen Elemente im Marxismus finden: So wurden die Prozessionen von einst durch Demonstrationen abgelöst, und die heiligen Ikonen wurden durch die Bilder der Regierenden ersetzt, Losungsworte auf Spruchbändern wurden hochgehalten usw." (Krusche, 1987, 24) Ob die angeordneten Demonstrationen mit ihren staatlich vorgegebenen Parolen, etwa zum 1. Mai, von den Beteiligten selber als religiöse Ereignisse erlebt wurden, ist in der Mehrzahl der Fälle freilich eher fraglich. Die meisten gingen wohl vor allem hin, um ihrer Pflicht zu genügen und nicht unangenehm aufzufallen. Waren sie von ihren Vorgesetzten gesehen worden, kehrten sie schnell nach Hause zurück. Wenn auch Demonstrationen Elemente des religiösen Kultgeschehens enthalten, handelte es sich bei der Teilnahme an ihnen also wohl kaum um einen religiösen Akt, allenfalls um eine ritualisierte 'Frömmigkeit', um eine Art 'Areligiosität in der Kirche'.

Anders verhielt sich das bei den Veranstaltern der Demonstrationen, bei den "Erhabenen" (Heym, 1989, 74), die auf der Tribühne standen und an denen das Volk jubelnd vorbeizuziehen hatte. Für sie symbolisierte sich in den Demonstrationen die "politisch-moralische Einheit von Partei, Staat und Volk". Und

---

17 Nicht zufällig gibt es zwischen dem Lebensgefühl der New Ager und dem "Neuen Sozialisationstyp" viele Berührungspunkte. Sie treffen sich in dem Auf und Ab zwischen Apathie und ozeanischem Allmachtsrausch und tiefer Depression. Vgl. Kohut, 1976; Kohut, 1981; Schmidbaur, 1987. Auch darin zeigt sich, dass New Age und Moderne einander nicht widersprechen, sondern miteinander verwandt sind.

für sie erbrachten diese Demonstrationen auch eine Leistung zur Lösung eines kontingenzbezogenen Problems: des Problems ihrer Machtlegitimation. Die Bewältigung dieses Problems erfolgte durch die sinnliche Veranschaulichung der Einheit derer, die diesseits der Tribüne sassen und jenseits der Tribüne marschierten. Das heisst, was für den einen religiös ist, muss es für den anderen nicht sein. Die Phänomene sind nicht als solche religiös oder nicht religiös, sondern aufgrund der menschlichen Beziehungen zu ihnen. Insofern ist Religion stets an die menschliche Erlebnisfähigkeit gebunden. Wenn etwa der Funktionär die Demonstrationen nur einsetzt, um einen Beweis für die Einheit von Volk und Partei zu erbringen, ohne an diese Einheit auch zu glauben und sie zu erleben, ist die Demonstration für ihn zu einem reinen Legitimationsinstrument geworden. Eine konsequente Funktionalisierung der Religion löst diese auf. Ihr Inhalt muss immer noch ernst gemeint sein, sonst handelt es sich nicht mehr um Religion .

Die hiermit vorgenommene Ergänzung unserer Religionsdefinition kann noch einmal im Blick auf die Demonstrationen während der Herbstereignisse 1989 in der DDR erhärtet werden. Als Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele, wie sie von Ausreisewilligen und gesellschaftskritischen Gruppen vor der 'Wende' und von politischen Bewegungen und Parteien nach der 'Wende' eingesetzt wurden, waren Demonstrationen natürlich keine religiösen Handlungen. Im Augenblick des Umbruchs jedoch, als die gedemütigten Massen, indem sie auf die Strasse gingen, sich erstmals ihrer Macht bewusst wurden und sich als Volk erkannten, erlebten viele die Demonstrationen als einen Akt der Befreiung von der jahrzehntelangen staatlichen Bevormundung, der sie über sich selbst erhob und mit allen geschundenen Kreaturen im Lande verband. "Wir sind das Volk" lautete die drohende und Zukunft eröffnende Botschaft. Und das Meer der Zehntausenden um einen herum gab einem die sinnliche Vergewisserung, dass das Volk erwacht war und die Herrschaft der Funktionäre sich dem Ende zuneigte. Nichts mehr würde so bleiben, wie es war. Ein ganz anderes Leben schien möglich. Auch hier ist es also die konkret erlebbare Einheit des vorher Getrennten, die in den Demonstrationen erlebte Einheit der vorher getrennten einzelnen, die als die Lösung des Kontingenzproblems erfahren wird, als die Lösung des Problems, dass das Leben in der DDR jahrzehntelang keine Alternative zuliess. Insofern kann man sagen, dass die Demonstrationen im Herbst 1989 in der DDR kurzzeitig eine religiöse Qualität besassen.

2.2.2. Politisch alternative Gruppen

Aufgrund des gesellschaftlichen Umbruchs in der DDR befindet sich natürlich auch die auf den SED-Staat bezogene Szene der politisch alternativen Gruppen, wie sie sich innerhalb und in der Nähe der Kirche gebildet hat, in einem tiefgreifenden Wandel. Viele der Gruppenmitglieder sind in den politischen Bereich abgewandert, andere sind in den Gruppen geblieben. Die Situation

ist jetzt noch zu unübersichtlich, um zu klaren Aussagen kommen zu können. Meine Bemerkungen beziehen sich daher auf die Verhältnisse vor der 'Wende'.

Jahrelang galt die Szene der Friedens-, Ökologie-, 2/3-Welt- und Menschenrechtsgruppen als das bedeutsamste Phänomen ausserkirchlicher Religiosität in der DDR. Ehrhart Neubert bezeichnete sie als sozialisierende Gruppen, die aufgrund ihrer Orientierung an Kontingenzformeln wie Frieden, Gerechtigkeit, Natur nicht nur in der Lage wären, gesellschaftliche Sozialisationsdefizite aufzuarbeiten, sondern durch ihre Sozialisationsarbeit auch Religion reproduzierten und dadurch den Säkularisierungsprozess in der DDR gestoppt hätten (Neubert, 1985, 100f; Neubert, 1986). Heino Falcke bemerkte eine Konvergenz zwischen der politischen Vernunft, die die Gruppen vertraten, und der Ethik der Bergpredigt und sprach die Gruppen deshalb als "Nachfolgegruppen" an, die im aktuellen Bekennen der Kirche vorangehen (Falcke, 1985, 148ff).

Entstanden sind die autonomen Gruppen Ende der siebziger Jahre, als die globalen Probleme der Menschheit, insbesondere die Friedensbedrohung, immer mehr anwuchsen und diese Problemverschärfung immer mehr Menschen bewusst wurde (vgl. Knabe, 1988). Was die Gruppen konstituierte, war also das hohe Mass an Betroffenheit durch die dramatische Zuspitzung menschheitsbedrohender Probleme. Dieses Gefühl der Betroffenheit war es, das die Gruppenmitglieder zusammenführte. Man hatte das Gefühl, so wie bisher kann es nicht mehr weitergehen, weder im militärischen, noch im wirtschaftlichen, noch im umweltpolitischen oder im persönlichen Bereich. In einem Papier vom Olof-Palme-Gedenkmarsch von 1987 heisst es: "Wer will, dass die Welt so bleibt, wie sie ist, der will nicht, dass sie bleibt". Man lebt im Bewusstsein einer drohenden Katastrophe, in dem apokalyptischen Bewusstsein, dass morgen das nukleare Inferno losbrechen, das ökologische Gleichgewicht zusammenbrechen und der Nord-Süd-Konflikt zu einem Desaster in der internationalen Finanzpolitik führen kann. Es ist kurz vor zwölf. Deshalb gilt es zu handeln. Man will nicht schweigen und tatenlos zusehen, wie alles nur noch schlimmer wird, sondern eingreifen, warnen, verändern. Deshalb findet man sich zusammen (vgl. Pollack, 1990).

Die Arbeit in den Gruppen war meist themabezogen. Mit Hilfe von Texten verschaffte man sich Zugang zu Gegenstandsbereichen, die man für relevant hielt, man tauschte Informationen aus und sammelte Material, man erstellte Texte und diskutierte darüber. Mit dieser Arbeit wollte man freilich nicht im engen Kreis der Gruppe bleiben, sondern hinaus in die Öffentlichkeit. Mit Aufrufen, Mitteilungen, Ausstellungen, Veranstaltungen, Zeitschriften, Dokumentationen oder auch mit Demonstrationen versuchte man, aufzurütteln und aufzuklären und die Bevölkerung für die Wahrnehmung der weltweiten und auch der nationalen Probleme zu sensibilisieren. Man warb um Unterstützung des eigenen Anliegens, wandte sich an staatliche Stellen oder an kirchliche, schrieb Eingaben, beteiligte sich an Diskussionsforen. In der Argumentation benutzte man oft Zitate aus dem Alten und Neuen Testament oder aus kirchlichen

Papieren, berief sich auf Jesus, der zu den Armen und Unterdrückten gehörte und - ebenso wie die Gruppen heute - für deren Rechte eintrat. Genauso zog man zur Untermauerung seines Anliegens aber auch Dichterworte, UNO-Dokumente oder Aussagen von Erich Honecker und Michail Gorbatschow heran. Der Berufung auf die Bibel kam also nur eine legitimatorische, der Berufung auf Jesus allenfalls identifikatorische Bedeutung zu. Eine motivationale Funktion von Religion lässt sich nicht erkennen.

Das Handlungsmotiv stammte vielmehr unmittelbar aus der Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme, aus der Erfahrung von Ungerechtigkeit, Not, Unterdrückung, Lebensbedrohung, Unwahrheit und Entfremdung. Um die anomischen und depravierten Zustände nicht mitzuproduzieren, lehnte man sich gegen sie auf. Das einschneidende und tiefe Erlebnis von Kontingenz führte also - wie so oft - nicht zur Aktualisierung religiöser Antworten, sondern zum gesellschaftlichen Engagement. Auch wenn man die Erfahrung machte, dass die Welt ganz anders sein müsste, wollte sie menschlich sein, suchte man die Lösung des erfahrenen Kontingenzproblems nicht in der Religion, sondern in der Gesellschaft.

Im Gegensatz zur New-Age-Bewegung, die auf die Probleme der Welt mit eskapistischen Bewusstseinstransformationen reagiert, drangen die politisch alternativen Gruppen in der DDR auf ein Ernstnehmen der gesellschaftlichen Probleme und lehnten jedes religiös-schwärmerische Ausweichen ab. Hinter dieser Unerbittlichkeit stand ein hoher moralischer Anspruch, den die Gruppen an sich und an die Gesellschaft richteten. Aufgrund der Bejahung dieser hohen moralischen Werte und Ideale, an deren Vermittlung das Christentum mit seiner humanisierenden Breiten- und Tiefenwirkung wohl in starkem Masse beteiligt war, erlebten die Gruppenmitglieder gesellschaftliche Missstände als besonders bedrängend. Und aufgrund dieser Bejahung prägte sich bei ihnen auch die Sehnsucht nach Veränderung, die Hoffnung auf die Herstellung menschenwürdiger Zustände besonders stark aus. Wenn man nach religiösen Dimensionen in den gesellschaftlichen Aktivitäten der Basisgruppen sucht, wird man sie also am ehesten in dem durch den ethischen Idealismus mitbedingten eschatologischen Kontingenzerleben, in der benannten apokalyptischen Untergangsangst, sowie in der Sehnsucht nach gesellschaftsverändernder Wirklichkeitstranszendierung finden können. Die Problemlösungsstrategien sind, wenn sie auch hochemotionalisiert vertreten wurden, überwiegend sachbezogen und areligiös. Und auch die Problemwahrnehmung musste natürlich keinen religiösen Charakter tragen, sondern konnte ebenso rational erfolgen wie der Versuch, etwas für die Bewältigung des Problems zu tun.

Dass die politisch alternativen Gruppen die Nähe der Kirche gesucht haben, hat nicht religiöse, sondern gesellschaftspolitische Gründe. Die Kirchen waren jahrzehntelang der einzige öffentlich zugängliche Raum in der Gesellschaft, der nicht in den offiziellen, durch die SED dominierten Staatsaufbau einbezogen war. Nur unter ihrem Dach konnten gesellschaftliche Probleme, deren

Artikulation staatlich oft nicht zugelassen war, relativ offen angesprochen werden. Deshalb nutzten die gesellschaftskritischen Gruppen den Raum der Kirche, um wenigstens eine begrenzte Öffentlichkeitswirksamkeit zu erzielen.

Wenn daneben dennoch manchmal auch religiös christliche Motive für die Hinwendung zu den Kirchen eine Rolle spielten, dann kam es meist zu starken Spannungen zwischen Kirche und Gruppen. Denn diese Gruppen erwarteten natürlich, dass die Kirche ihre gesellschaftskritischen Anliegen aktiv unterstützt. Die Kirche dagegen, die ihre Aufgabe darin sieht, Menschen zu Christus zu führen, wollte die alternativen Gruppen zwar nicht verlieren, aber sich gegenüber dem Staat auch nicht in eine Oppositionsrolle drängen lassen (Krusche, 1988; Leich, 1988). Mit einer solchen Haltung enttäuschte sie die Erwartungen vieler Gruppen. Von ihnen musste sie es sich gefallen lassen, als "Herrschaftsinstitution" bezeichnet zu werden. Der aus der Kirchengeschichte bekannte Konflikt zwischen Amt und Charisma bzw. Institution und Geist brach hier also wieder durch. Sofern es zu einem solchen Konflikt kam, wird man bei den politisch engagierten Gruppen durchaus von religiösen Gruppen sprechen können. In den meisten Fällen aber suchten die Gruppen bei der Kirche wohl nur rechtlichen Schutz und institutionelle Unterstützung. Dies wird auch daran deutlich, dass die meisten der Gruppenmitglieder jetzt, wo daraus für sie keine Nachteile mehr entstehen, den Schutzraum Kirche verlassen haben und sich unmittelbar an den politischen Auseinandersetzungen beteiligen.

2.2.3. Rockkultur

"Nichts hat die Massenkultur des 20. Jahrhunderts einschneidender verändert als seinerzeit der kometenhafte Aufstieg der Beatles. Gegenwärtig gehören etwa 80% der auf Tonträgern verbreiteten Musik der einen oder anderen Spielart der Rock- und Popmusik an." (Wicke, 1987, 9) Die Rockkultur ist seit ihren Anfangszeiten, seit Elvis Presley, angelegt als ein Versuch, aus der Trostlosigkeit der kleinbürgerlichen Alltagswelt auszubrechen und dem erdrückenden Konformismus der Verhältnisse zu entkommen. Durch kraftvolle, sinnliche Musik, durch aufpeitschende Rhythmen, provokante Texte, freien Bewegungstanz, aber auch durch Auto- und Motorradkult sollen die Wertigkeiten der tagtäglichen Verrichtungen aufgehoben und ein ausseralltägliches Lebensgefühl vermittelt werden. Gleichzeitig macht die Überschreitung der Alltagswelt diese auch erträglicher und integrierbarer. Wird Rock von den Jugendlichen als eine Form der Lebensbewältigung benutzt und nicht nur aus Freude an Text, Musik und Rhythmus, kann man die mit der Rock- und Popmusik verbundene Lebenskultur durchaus als ein religiöses Phänomen ansprechen. Darauf weist auch die Ausbildung eigener Verhaltensnormen und Rituale unter den Rockbegeisterten, einer eigenen Kleiderordnung mit Sticker und Symbolen, einer eigengeprägten Terminologie, sowie das Auftreten von Führerpersönlichkeiten, denen man nacheifert und die man verehrt.

Überraschenderweise zeichnet sich neben dem skizzierten Erscheinungsbild seit einigen Jahren jedoch eine Veränderung in der Rockszene ab. Auf den heutigen Diskos, vor allem in der Stadt, trifft man zuweilen auf folgendes Bild: Die Musik läuft auf vollen Touren in ohrenbetäubender Lautstärke, man trinkt, raucht, steht herum, unterhält sich, einige laufen in auffälliger Manier herum, einige zeigen ihre Klamotten, das im Takt wechselnde Licht schafft die nötige Atmosphäre, aber das Fest beginnt nicht: man tanzt nicht. Ein paar Mädchen sieht man auf der Tanzfläche und einige der 25 bis 30jährigen. Die wesentliche Aufgabe, die der Diskogänger zu erfüllen hat, scheint darin zu bestehen zu warten. Er wartet darauf, dass etwas passiert. Er weiss schon, dass nichts passiert. Er wartet trotzdem, vielleicht aufs Leben.[18]

Diesem äusseren Bild entsprechen teilweise auch die von den Rockbands vertonten Texte. "Silly" - eine der bekanntesten Gruppen in der DDR, von der die Langspielplatten des Jahres 1983 und 1985 stammen - singt:

"Schlohweisser Tag, du bist so jung ergraut
schlohweisser Tag, ich fühl mich hohl in meiner Haut
schlohweisser Tag, du leeres Blatt Papier
schlohweisser Tag, was fang ich an mit dir."[19]

Und bei "Nena", deren Titel in der DDR viel gehört werden, heisst es:

"Ich stürz durch Raum und Zeit Richtung Unendlichkeit,
fliegen Motten durch das Licht, genau wie du und ich,
irgendwie fängt irgendwo die Zukunft an,
ich warte nicht mehr lang, Liebe wird aus Mut gemacht,
denk nicht lange nach, wir fahrn auf Feuerrädern Richtung Zukunft durch die Nacht.
Gib mir die Hand, ich bau dir ein Schloss aus Sand, irgendwie, irgendwo, irgendwann,
die Zeit ist reif für ein bisschen Zärtlichkeit irgendwie, irgendwo, irgendwann."[20]

Man befindet sich in einem geschichtslosen Raum ("ich stürz durch Raum und Zeit"), tief überzeugt von der eigenen Belanglosigkeit ("fliegen Motten durch das Licht, genau wie du und ich"), aber sehnt sich nach Liebe und Zukunft

---

18 Das Motiv des ereignislosen Wartens auf das Glück, der gelangweilten Hoffnung findet sich sowohl in den Filmen wie in der Belletristik der DDR vielfach, etwa in dem Film "Solo Sunny" von Konrad Wolf oder in den Werken von Christoph Hein, "Drachenblut" und "Die wahre Geschichte des Ah Q".

19 Silly, Bataillon d'amour, Amiga-Schallplatte.

20 Nena, Irgendwie, Irgendwo, Irgendwann. Amiga-Schallplatte.

("ich warte nicht mehr lang, Liebe wird aus Mut gemacht"), von denen man aber nichts Genaues sagen kann ("irgendwie fängt irgendwann irgendwo die Zukunft an") und an die man im Grunde auch gar nicht mehr glaubt ("ich bau dir ein Schloss aus Sand"). Man sucht nach dem Sinn des Lebens, nach Erfüllung und Glück. Aber man hält diese Suche für unerfüllbar und verbietet sich daher oft schon das Verlangen. - Religiös ist das nicht. Aber hinter dem Gefühl der Leere und Bedeutungslosigkeit des Lebens nimmt man einen Schimmer der Hoffnung wahr, der nicht erloschen ist und der vielleicht sogar religiöse Züge trägt.

3. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Erklärung des Aufkommens ausserkirchlicher Religiosität: Thesen

3.1. Das Aufkommen von ausserkirchlicher Religiosität ist zum einen auf die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft zurückzuführen.

Aufgrund der wachsenden Verselbständigung von Teilsystemen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Recht, Kunst, Erziehung, die immer stärker ihren eigenen Gesetzen folgen, nimmt der Bereich gesamtgesellschaftlich akzeptierter Werte und Normen immer weiter ab. Für das Religionssystem bedeutet das, dass es die selbständig operierenden Teilsysteme als säkularisiert erlebt und selbst nur noch als ein Teil des Ganzen handelt, das von anderen Teilsystemen aus beobachtet, kritisch hinterfragt oder auch übergangen werden kann (Luhmann, 1977, 225ff). Aus der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft erklärt sich einerseits der Prozess der Säkularisierung, andererseits der Versuch, die auseinanderfallenden Wirklichkeitssegmente zu einer ganzheitlichen Weltsicht zusammenzufügen. Typischerweise gelingt dies in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene oder auf der Ebene der offiziellen Institutionen, sondern nur noch im subkulturellen Bereich (Jugendreligionen, New Age). Der Bereich des institutionsnahen Konsenses bleibt dagegen minimal und inhaltlich disparat (Zivilreligion).

In der DDR gelang die gesamtgesellschaftliche Internalisierung der staatlich vertretenen Ideologie ebenfalls nicht. Aber auch die sich gegen das staatliche Einheitssystem auflehnenden Autonomiebestrebungen blieben zersplittert und marginal. Nur im Augenblick des Umbruchs kam es zu einer die Massen ergreifenden Protestbewegung (Demonstrationen). Nach der Wende zerfiel die im Widerstand gegen das System entstandene Massenbewegung in unterschiedliche politische Richtungen. Dies zeigt, dass sich auch in der DDR der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung gegen die jahrzehntelang forcierten Homogenisierungsbestrebungen durchgesetzt hat.

3.2. *Die Entstehung ausserkirchlicher Religionsformen ist weiterhin bedingt durch ein Auseinanderziehen von individueller und institutioneller Ebene.*

Während in früheren Gesellschaften sich Institution und Person weitgehend entsprachen - aber es gab schon immer Ausnahmen -, sieht sich das Individuum heute dem Einfluss einer Vielzahl von verschiedenartigen Institutionen (Familie, Schule, Kirche, Staat, Medien) ausgesetzt, so dass es sein Leben zunehmend selber wählen muss (Berger, 1980). Für das Verhältnis des Individuums zur Religion bedeutet das, dass Religiosität und Kirchlichkeit nicht mehr durch ein christliches Milieu abgesichert, sondern zur Privatsache geworden sind. Die Entkirchlichung ist in der neuzeitlichen Entflechtung von Person und Institution also ebenso angelegt wie das Aufkommen kirchenkritischer, subjektivierter Religionsformen (New Age, Neue soziale Bewegungen). Gleichzeitig bedeutet die Notwendigkeit, religiöse Sozialisation als individuelle Leistung zu erbringen, für viele eine Überforderung, weshalb sie in religiöser Hinsicht vielfach überhaupt keine Entscheidung treffen (weltanschaulicher Pragmatismus) oder nach einem orientierenden Halt, also nach Autoritäten suchen, die einem die persönliche Entscheidung dann doch wieder abnehmen (Jugendsekten, Fundamentalismus).

In der DDR war die Kirche jahrzehntelang so weit von der staatsoffiziellen Gesellschaftsstruktur entfernt, dass sich diejenigen, die nach gesellschaftlichen Alternativen suchten, im Raum der Kirche ansiedelten (politisch alternative Gruppen). Das hatte zur Folge, dass gesellschaftliche Spannungen und Spannungen zwischen Kirche und ausserkirchlich-religiösen Sozialformen nun innerhalb der Kirche ausgetragen wurden. Die Alternativität kirchlicher Strukturen erklärt, warum es in der DDR kaum zur Ausbildung fremdkultureller Religiosität gekommen ist.

3.3. *Eng verbunden mit den beiden benannten Entwicklungen ist der Prozess einer immensen Erweiterung der gesellschaftlichen Verfügbarkeitsräume, aus dem die Ausbreitung ausserkirchlicher Religionsformen ebenfalls herzuleiten ist.*

Die Erweiterung der gesellschaftlichen Verfügbarkeitshorizonte führt zu einer Relativierung aller mit Unüberbietbarkeitsanspruch ausgestatteten Letztwerte, denn zum einen wird immer mehr in den gesellschaftlichen Erfassungsbereich hineingezogen, zum andern kann alles gesellschaftlich Zugängliche befragt, kritisiert und überboten werden. Für Religion und Kirche wird es daher immer schwieriger, über das gesellschaftlich Selbstverständliche hinauszugehen und das aussergesellschaftlich Begründete gesellschaftlich plausibel zu machen. Die vor allem durch die Entwicklung von Wissenschaft, Medientechnik und Tourismus

bedingte Erweiterung des Welthorizontes zeigt dem Menschen zwangsläufig immer deutlicher den Abstand zwischen dem, was sein Leben ist, und dem, was sein Leben sein könnte. Mit der Ausdehnung des Welthorizontes ist also eine Verschärfung des Kontingenzbewusstseins verbunden. Das verstärkte Aufkommen einer Sehnsucht nach dem Ganzen und Wahren des Lebens und das gleichzeitig häufige Ungenügen dieser Sehnsucht an jedem konkreten Gegenstand ergeben sich unmittelbar daraus. Die Zunahme der Suche nach Lebenssinn und die zunehmende Erfahrung der Vergeblichkeit dieser Suche gehören insofern eng zusammen.

Aufgrund der jahrzehntelangen Eingeschränktheit der gesellschaftlichen Verhältnisse bei weitgehendem medialen Anschluss an die Weltzivilisation hat sich die Erfahrung der Diskrepanz von Wirklichkeit und Möglichkeit in der DDR wahrscheinlich noch stärker als in der BRD ausgebildet. Das Auftreten von Formen weltflüchtiger Wirklichkeitstranszendierungen im säkularen Bereich (Rockkultur) lässt sich wohl vor allem auf diese Diskrepanzerfahrung zurückführen.

Sollte der hier gegebene sozialwissenschaftliche Erklärungsversuch zutreffen, dann würde das heissen, dass zwischen Säkularisierung, Entkirchlichung und dem Aufkommen ausserkirchlicher Religiosität ein enger Zusammenhang besteht und der Bedeutungsrückgang der Religion und der Wandel ihrer Formen (Privatisierung, Entspezifizierung) einander entsprechen. Wenn der Aufschwung alternativer Religiosität nicht als ein Ausdruck der 'Krise' der modernen Industriegesellschaft, sondern als eine Folge ihrer zunehmenden Differenzierung zu interpretieren ist, dann wird es fraglich, ob dieser Aufschwung als ein Hinweis auf die gesellschaftliche Unvermeidbarkeit von Religion genommen werden kann. Angesichts der offensichtlichen Zwangsläufigkeit des Ablaufs von gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen in der Moderne stellt sich vielmehr die Frage, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist. Die Entwicklung neuer Religionsformen widerlegt jedenfalls die Gültigkeit der Säkularisierungsthese noch nicht. Im Gegenteil. Sofern Säkularisierung als ein Aspekt der zunehmenden Differenzierung der modernen Gesellschaft begriffen wird, bestätigt sie sie sogar.

LITERATURVERZEICHNIS

BELL Daniel (1978), "The Return of the Sacred. The Argument about the Future of Religion", Zygon 13, 187-208.

BELLAH Robert N. (1967), "Civil Religion in America", Daedalus 96, 1-21.

BERGER Peter L. (1973), Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Fischer, Frankfurt/M.

BERGER Peter L. (1974), "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion", Journal for the Scientific Study of Religion 13, 125-133.

BERGER Peter L. (1980), Der Zwang zur Häresie. Die Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Fischer, Frankfurt/M.

BOOS-NÜNNING Ursula (1972), Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, Kaiser/Grünewald, München/Mainz.

BREIDENSTEIN Gerhard (1987), "Endzeit oder Wendezeit? Zur Auseinandersetzung mit der New-Age-Strömung", Junge Kirche 48, 482-496.

BURI Fritz (1982), Der Buddha-Christus als Herr des wahren Selbst, Haupt, Bern.

CAPRA Fritjof (1985), Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Scherz, München.

COLPE Carsten (1968), "Mythische und religiöse Aussagen ausserhalb und innerhalb des Christentums", in COLPE Carsten (1980), Theologie, Ideologie, Religionsgeschichte. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, Kaiser, München, 85-106

DAIBER Karl-Fritz (1984), "Assoziationen beim Nachdenken über Volker Drehsens Aufsatz über die 'neue Religiosität' (ZGP 5/84)", Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt 2, Heft 6, 1-6.

DAIBER Karl-Fritz (1986), "Suchen nach dem Sinn des Lebens. Zum Umgang mit der Bürgerreligion und Volksreligiosität", Lutherische Monatshefte 25, 176-181.

DAIBER Karl-Fritz / LUCKMANN Thomas, Hrsg., (1983), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, Kaiser, München.

DÖBERT Rainer (1984), "Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff", Religionspädagogische Beiträge 14, 98-118.

DREHSEN Volker (1975), "Die Reprivatisierung des heiligen Kosmos. Peter L. Berger und Thomas Luckmann", in DAHM Karl-Wilhelm/DREHSEN Volker/KEHRER Günter (1975), Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, Claudius, München, 235-268.

DREHSEN Volker (1983), "Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Versuch einer problemgeschichtlich und systematisch orientierten Bestandsaufnahme", in DAIBER Karl-Fritz/LUCKMANN Thomas, Hrsg., (1983), 86-135.

DREHSEN Volker (1984), "Neue Religiosität aus der Sicht eines Soziologen. Aspekte homiletischer Prolegomena", Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt 2, Heft 5, 2-9.

DUPRE Wilhelm (1985), Einführung in die Religionsphilosophie, Kohlhammer, Stuttgart.

EICHER Peter (1983), Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, Kösel, München.

ELIADE Mircea (1988), Mythos und Wirklichkeit, Insel.

EPD DOKUMENTATION 18/87, 35/87, "Civil Religion" in Deutschland. Studientagung von LWB und EKD über politisch wirksame religiöse Orientierungen.

EPD DOKUMENTATION 47/87, 8/88, Kirche und 'Zivilreligion' - weltweit. Die Bedeutung der Religion und der Grundwerte für Nation und Staat. Internationale Abschlusskonsultation des Studienprogramms des Lutherischen Weltbundes über "Kirche und Zivilreligion".

FALCKE Heino (1985), "Unsere Kirche und ihre Gruppen. Lebendiges Bekennen heute?" Kirche im Sozialismus 11, 145-152.

FERGUSON Marilyn (1982), Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, Sphinx, Basel.

FORSTER Karl, Hrsg., (1977), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Grünewald, Mainz.

FRANK Manfred (1982), Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie, Suhrkamp, Frankfurt/M.

GÖPFERT Michael (1979), "Bürgerreligion und öffentliche Frömmigkeit", in RAHNER Karl u.a., Hrsg., Volksreligion - Religion des Volkes, Kohlhammer, Stuttgart, 88-105.

GOODY Jack (1961), "Religion and Ritual. The Definitional Problem", British Journal of Sociology 12, 142-164.

HABERMAS Jürgen (1979), Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt/M.

HEMMINGER Hansjörg (1987), Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik, Rowohlt, Reinbek.

HEYM Stefan (1989), "Nach den Jahren der Dumpfheit. Rede auf dem Alexanderplatz", in DIE TAGESZEITUNG, Hrsg., DDR Journal zur Novemberrevolution. Vom Ausreisen bis zum Einreissen der Mauer, Henke, Berlin, 74.

HÖHN Hans-Joachim (1987), "Krise der Moderne - Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik", Zeitschrift für Katholische Theologie 109, 20-47.

HÖHN Hans-Joachim (1989), "City Religion. Soziologische Glossen zur 'neuen' Religiosität", Orientierung 53, 102-105.

HÜBNER Kurt (1985), Die Wahrheit des Mythos, Beck, München.

HUMMEL Reinhart (1989), "New Age und die Zukunft der Religion. Eine Antwort auf die Vorschläge von Hermann Timm", Lutherische Monatshefte 28, 489-492.

KAEFER Herbert (1977), Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie, Herder, Freiburg.

KAUFMANN Franz-Xaver (1989), Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Mohr, Tübingen.

KEHL Medard (1988), New Age oder Neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus, Grünewald, Mainz.

KIPPENBERG Hans G. (1983), "Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert", in GLADIGOW Burkhard/KIPPENBERG Hans G., Hrsg., Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, Kösel, München, 9-28.

KLEGER Heinz/MÜLLER Alois, Hrsg., (1986), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, Kaiser, München.

KNABE Hubertus (1988), "Neue soziale Bewegungen im Sozialismus. Zur Genesis alternativer politischer Orientierungen in der DDR", Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 15, 551-569.

KÖCHER Renate (1988), "Religiös in einer säkularisierten Welt?", in NOELLE-NEUMANN Elisabeth/KÖCHER Renate, Die verletzte Nation, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 164-281.

KOHUT Heinz (1976), Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen, Suhrkamp, Frankfurt/M.

KOHUT Heinz (1981), Die Ohnmacht der Helden. Unser alltäglicher Narzissmus, Rowohlt, Reinbek.

KOLAKOWSKI Leszek (1974), Die Gegenwärtigkeit des Mythos, Piper, München.

KOLAKOWSKI Leszek (1989), Horror Metaphysicus, Piper, München.

KOSLOWSKI Peter, Hrsg., (1985), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Mohr, Tübingen.

KRUSCHE Günter (1987), "Civil Religion und Kirche in der DDR", epd Dokumentation 18/1987, 22-34.

KRUSCHE Günter (1988), "Gemeinden in der DDR sind beunruhigt. Wie soll die Kirche sich zu den Gruppen stellen?" Lutherische Monatshefte 27, 494-497.

LEHMANN Karl (1978), "Theologische Reflexionen zum Phänomen 'ausserkirchlicher Religiosität'", in BERTSCH Ludwig/SCHLÖSSER Felix, Hrsg., Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche, Herder, Freiburg, 49-69.

LEICH Werner (1988), "Ansprache auf der Begegnung mit dem Vorsitzenden des Staatsrates Erich Honecker am 3. März 1988", Schnellinformation des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 3.3.1988.

LEUBA James H. (1921), The Psychological Origin and the Nature of Religion, repr., AMS, New York 1969.

LUCKMANN Thomas (1963), Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Rombach, Freiburg.

LUCKMANN Thomas (1971), "Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?", in SCHATZ Oskar, Hrsg., Hat die Religion Zukunft?, Styria, Graz, 69-82.

LUCKMANN Thomas (1972a), "Religion in der modernen Gesellschaft", in WÖSSNER Kurt, Hrsg., Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Enke, Stuttgart, 3-15.

LUCKMANN Thomas (1972b), "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", in GADAMER Hans-Georg/VOGLER Paul, Hrsg., Neue Anthropologie, Bd. 3: Sozialanthropologie, Thieme/dtv, Stuttgart, 168-198.

LUCKMANN Thomas (1985), "Über die Funktion der Religion", in KOSLOWSKI Peter, Hrsg., 1985, 26-41.

LÜBBE Hermann (1981), "Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität", in KLEGER Heinz/MÜLLER Alois, Hrsg., (1986), 195-220.

LÜBBE Hermann (1986), Religion nach der Aufklärung, Styria, Graz.

LUHMANN Niklas (1969), "Die Praxis der Theorie", in LUHMANN Niklas (1970), Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Westdeutscher Verlag, Opladen, 253-267.

LUHMANN Niklas (1977), Funktion der Religion, Suhrkamp, Frankfurt/M.

LUHMANN Niklas (1978), "Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas", in LUHMANN Niklas (1981), Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Westdeutscher Verlag, Opladen, 293-308.

LUHMANN Niklas (1985), "Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference", Sociological Analysis 46, 5-20.

LUHMANN Niklas (1989), "Die Ausdifferenzierung der Religion", in LUHMANN Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M., 259-357.

MARHOLD Wolfgang (1975), "Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945", Zeitschrift für Evangelische Ethik 19, 297-313.

MARQUARD Odo (1985), "Religion und Skepsis. Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann", in KOSLOWSKI Peter, Hrsg., (1985), 42-47.

MATTHES Joachim (1967), Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, Rowohlt, Reinbek.

MAURER Reinhart (1985), "Staat, Gesellschaft, Gesellschaftsreligion. Kommentar zu W. Pannenberg und P. Koslowski", in KOSLOWSKI Peter, Hrsg., (1985), 97-110.

MÖRTH Ingo (1978), Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie, Kohlhammer, Stuttgart.

MÖRTH Ingo (1989), "New Age - neue Religion? Theoretische Überlegungen und Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms", in HALLER Max u.a., Hrsg., Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Campus, 1989, 297-320.

MOLTMANN Jürgen (1983), "Das Gespenst einer Zivilreligion", Evangelische Kommentare 16, 124-127.

NEUBERT Ehrhart (1985), "Religion in der DDR - Gesellschaft. Nicht-religiöse Gruppen in der Kirche - ein Ausdruck der Säkularisierung?", Kirche im Sozialismus 11, 99-103.

NEUBERT Ehrhart (1986), Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der sozialisierenden Gruppen und ihrer Zuordnung zu den Kirchen, Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.

OELMÜLLER Willi, Hrsg., (1984), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Schöningh, Paderborn.

PANNENBERG Wolfhart (1970), Thesen zur Theologie der Kirche, Claudius, München.

PANNENBERG, Wolfhart (1972), Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Vandenhoeck, Göttingen.

PESTALOZZI Hans A. (1985), Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und ihre Überbringer. Ein Pamphlet, Hermes, Düsseldorf.

PILGER Matthias/RINK Steffen, Hrsg., (1989), Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion, Rink, Marburg.

POLLACK Detlef (1990), "Sozialethisch engagierte Gruppen in der DDR. Eine religionssoziologische Untersuchung", in POLLACK Detlef, Hrsg., (1990), Die Legitimität der Freiheit. Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche, Lang, Frankfurt/M., 105-154.

RENDTORFF Trutz (1966), "Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie", Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2, 51-70. Zit. nach RENDTORFF Trutz, (1972), Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Mohn, Gütersloh, 116-139.

RENDTORFF Trutz (1969a), Christentum ausserhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Furche, Hamburg.

RENDTORFF Trutz (1969b), "Reformation oder Revolution? Ein theologischer Beitrag zur politischen Verfassung der Neuzeit", in RENDTORFF Trutz, (1972), Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Mohn, Gütersloh, 61-80.

RENDTORFF Trutz (1975), Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), Piper, München.

RENDTORFF Trutz, Hrsg., (1980), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Vandenhoeck, Göttingen.

RENDTORFF Trutz (1985), "Die Religion in der Moderne - die Moderne in der Religion. Zur religiösen Dimension der Neuzeit", Theologische Literaturzeitung 110, 561-574.

ROBERTSON Roland (1973), Einführung in die Religionssoziologie, Kaiser/Grünewald, München/Hainz.

RUBEM Alves (1985), Was ist Religion?, Pendo, Zürich.

RUPPERT Hans-Jürgen (1985). New Age. Endzeit oder Wendezeit?, Coprint, Wiesbaden.

RUPPERT Hans-Jürgen (1988), "New Age-Bewegung", Verkündigung und Forschung 33, 2/1988, 71-94.

SAURMA Adalbert (1989), "Zivilreligion: eine, mehrere oder keine mehr?", in HALLER Max u.a., Hrsg., Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Campus, Frankfurt/M., 289-296.

SCHIEDER Rolf (1987), Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Mohn, Gütersloh.

SCHMIDBAUR Wolfgang (1987), Alles oder Nichts. Über die Destruktivität von Idealen, Rowohlt, Reinbek.

SCHORSCH Christoph (1988), Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der neuen Zeit, Mohn, Gütersloh.

SPIRO Melford E. (1966), "Religion. Problems of Definition and Explanation", in BANTON Michael, Ed., Anthropological Approaches to the Study of Religion, Tavistock, London, 85-126.

SUDBRACK Josef (1987), Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen, Grünewald, Mainz.

TENBRUCK Friedrich H. (1972), "Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft", in TENBRUCK Friedrich H. u.a., Spricht Gott in der Geschichte?, Herder, Freiburg, 9-94.

TIMM Hermann (1989), "Zum Zauberstab der Analogie greifen. Querfragen an die protestantische New-Age-Deutung", Lutherische Monatshefte 28, 448-452.

TROELTSCH Ernst (1913), "Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz", in TROELTSCH Ernst, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Mohr, Tübingen, 769-778.

WAARDENBURG Jacques (1986), Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, de Gruyter, Berlin.

WAGNER Falk (1986), Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Mohn, Gütersloh.

WICKE Peter (1987), Rockmusik. Zur Ästhetik und Soziologie eines Massenmediums, Reclam, Leipzig.

WILBER Ken (1984), Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein, Scherz, München.

ZAHRNT Heinz (1989), Gotteswende. Christ sein zwischen Atheismus und neuer Religiosität, Piper, München.

ZULEHNER Paul M. (1986), "Ekklesialer Atheismus? Erste Ergebnisse einer Allensbacher Umfrage 1986", Orientierung 50, 220-223.