

Wolfgang Eßbach

RELIGIONSSOZIOLOGIE 1

Wolfgang Eßbach

RELIGIONSSOZIOLOGIE 1

Glaubenskrieg und Revolution
als Wiege neuer Religionen

Wilhelm Fink

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-3971-0

Inhalt

VORWORT	9
EINLEITUNG	13

ERSTER TEIL: GLAUBENSKRIEG

I. HEIL, GEWALT, RAUM	33
1. Horizonte gefährlicher Religiosität	35
2. Das Heil der Seele und die Kirche	38
3. Strukturwandel von Kirche bis zu den Glaubenskriegen	44
4. „Christliches Mittelalter“ und „Heilige Kriege“	50
5. Kreuzzüge und islamische Expansion	57
6. Die Vernichtung der Katharer	66
7. Reformation und Revolte	72
8. Die Konfessionalisierung des Raumes und die Bekenntnisreligion	82
9. Die Spur der Gewalt	92
10. Glaubensgeschehen und Gewaltgeschehen	96
II. TRAUMA, ERSTE HILFE, EINE ANDERE RELIGION	105
1. Zeit der Angst	105
2. Verwüstung inmitten Europas	108
3. Jupiters Ratlosigkeit	115
4. Konformität und Trennung: Herrschaft und Bekenntnis	120
5. Die Arbeit der Juristen: Neutralisierung, „Säkularisierung“	131
6. Auf den Schultern des Konfessionalismus: Religionsrecht heute	138
7. Vereinfachung der Religion	143
8. Offenbarungsreligion, das prophetische Wort	146
9. Wunderglaube, das sinnliche Wort	150
10. Rationalreligion, gesunde Vernunft	156

III. RHYTHMEN DER AUFKLÄRUNG	167
1. Holland als Arche der Flüchtlinge	167
2. Entmystifizierung der Religion in England	175
3. Rationalität, Skepsis, Göttlichkeit der Natur in Frankreich	187
4. Religionsfriede und Religionsfreiheit in Deutschland	200
5. Ein westlicher Raum für Nonkonformisten: Religion und Aufklärung in Nordamerika	218
IV. GEHEIMNIS DES HERZENS	235
1. Verknappung religiöser Diskurse	236
2. Religion und Religiosität, die doppelte Religion	240
3. Das Kopftuch und die Zurückhaltung in Religionsssachen	245
4. Zur Erfahrungsgeschichte des Gewissens	252
5. Das Eindringen von Rationalreligion in den Katholizismus	259
6. Normative Leere und Gewissensüberlastung	265
7. Die Toleranz des Staates	270
8. Die Menschenrechte	280
9. Kollektive Geheimnisse	289
10. Immanente Transzendenz	297
 <i>Zusammenfassung: Bekenntnisreligion und Rationalreligion</i>	 309

UNTERBRECHUNG:
DER KAMPF DER AUFKLÄRUNG GEGEN DEN TEUFELSGLAUBEN

<i>Unerläßliche Verwirrungen</i>	319
I. DIE MEDIZINISIERUNG DES DÄMONISCHEN	327
1. Priester und Ärzte	327
2. Die Feststellung der Dämonen	330
3. Zweierlei Untergrund: Volksglaube und Häresie	334
4. Der Einfall der Täuschung in schwache Körper	343

II. DIE ÄSTHETISIERUNG DES HÄSSLICHEN	349
1. Schauriges Vergnügen	349
2. Kunstautonomie und vergebliche Schönheit	353
3. Massenmediale Erregung	355
4. Verunglückte Artefakte.	358
III. DIE MORALISIERUNG DES BÖSEN	363
1. Verhängnis und Selbstverschuldung	363
2. Der Feind hinter der Vernunft, anthropologisch.	366
3. Verbotene Subjektivität	369
4. Die Reform der Sitten und der ganze Mensch	374

ZWEITER TEIL: REVOLUTION

I. URSPRUNG UND ZIEL DER BEGEISTERUNG	379
1. Erfahrung und Begriff der Revolution	382
2. Enthusiasmus	392
3. Varros drei Religionen	402
4. Zündende Worte	408
5. Entchristianisierung und neureligiöser Revolutionskult	416
6. Politisches Theater und Ästhetik des Erhabenen.	427
7. Religionsverachtung und Neubestimmung von Religion	432
8. Ersatzreligion als konfuser Begriff	444
II. NEUE RELIGIONEN	453
1. Heilige Poesie, antike Götter und die Kunstreligion.	453
2. Der ästhetische Grund des Weltganzen	463
3. Kunstreligiöse Überbietungen	473
4. Kein Ende der Kunstreligion	482
5. Annäherungen an die Heiligkeit der Nation	498
6. Territorium, Blutsverwandschaft und Sprache	513
7. Nationalreligion, Politische Religion, Patriotismus, Zivilreligion	529
8. Nationalreligion und Achsenzeiten: partikular oder universal?	544

III. EWIGE RECHTE, EWIGE LINKE	561
1. Schematismus und Zeitlichkeit	562
2. Radikal oder fundamental	572
3. Zerwürfnisse, Umkehr, Alternativen	579
4. Deutsche Konfusionen	587
5. Reich Gottes und linke Geschichtstheorie	600
6. Fundamentalistische Apokalyptik – heilsökonomischer Radikalismus	611
7. Heilslehren, Totalitarismus, Führerkult und Demokratie	616
8. Eritis sicut deus	641
9. Grenzziehungen und Antiutopie	653
 IV. HEGEL & SÖHNE	 661
1. Die Identität von Philosophie und Religion	661
2. Die Erwartung einer großen Revolution	668
3. Anthropologie der Religion	676
4. Die Kritik der Unbestimmtheit der Religion	688
5. Die Ideologie und das Heilige	697
6. Zwei Ausgänge radikaler Religionskritik	718
 <i>Zwischenbilanz zum Ersten Band</i>	 743
 LITERATUR	 753
REGISTER	865

Vorwort

Für einen konfessionell nicht gebundenen Soziologen stand Religionssoziologie in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts nicht gerade im Zentrum der Soziologie. Die Laune, aus der heraus ich dann 1984 „Religion und gesellschaftliche Erfahrung“ als Thema meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Georg-August-Universität in Göttingen gewählt hatte, zeitigte allerdings Folgen, nachdem Gerburg Treusch-Dieter 1985 meinen ersten skizzenhaften Grundriß unter dem Titel „Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik“ in das von ihr herausgegebene Schwerpunktheft „Religion – Sehnsucht und Schrecken“ der Zeitschrift *Ästhetik und Kommunikation* aufgenommen hatte. Nun wurde ich das Thema nicht mehr los. 1988 habe ich die Kernthesen für ein Referat auf dem von Jacques Derrida und Bernhard Waldenfels zum Herbst 1989 in Beijing vorbereiteten Kolloquium zum Thema „Modernität“ neu zusammengestellt. Die Begegnung mit chinesischen Kollegen scheiterte. Aus Protest gegen die Niederschlagung der Demokratiebewegung in China und das Massaker auf dem Tiananmen-Platz vom August 1989 haben wir unsere Kolloquiumsteilnahme abgesagt. So blieb vorerst die Lehre der Ort, neben meinem Hauptarbeitsgebiet der Kulturosoziologie meine Überlegungen und Forschungsergebnisse zur Religionssoziologie vorzustellen. Unter dem Titel „Religion und gesellschaftliche Erfahrung“ habe ich zunächst in Göttingen (1986) und dann in Freiburg (1989, 1995, 1999, 2002, 2007) religionssoziologische Vorlesungen gehalten. Der Umstand, einerseits auf Studierende zu treffen, deren religiöse Erziehung fortwirkte oder bei denen die Schule Kenntnisse vermittelt hatte, an die anzuschließen möglich war, und andererseits Studierenden zu begegnen, die nie eine Bibel berührt hatten, für die Kirchen Architekturdenkmäler waren und die irritiert durch das Aufbrechen religiöser Themen in den Medien oder in ihrem persönlichen Umkreis in die Vorlesungen kamen, hat meine Art, Religionssoziologie zu treiben, stark geprägt. Trotz meiner Bemühungen, den Charakter einer Vorlesung, die Basiswissen vermittelt und sich an den großen Namen orientiert, in diesem Buch abzuschwächen, hat sich der Hörerkreis der Vorlesungen, den ich erlebt habe, in der Imagination des Lesepublikums kontinuiert.

Rückblickend auf die Arbeit an dieser Religionssoziologie ist einer Vielzahl von Menschen und Institutionen zu danken. Vor allen und zuerst danke ich Christa Karpenstein-Eßbach. Sie war überhaupt die erste Leserin des von Jahr zu Jahr anwachsenden Manuskripts. Ohne ihre kritischen Nachfragen, welches Gegenwarts-Interesse ich denn mit diesem umfänglichen Unternehmen verfolgen würde, und warum es denn nötig sei, dies mit einem Rekurs auf eine so stark verästelte historische Erzählung plausibel zu machen, hätte die Schrift nicht die Gestalt erhalten, die

sie jetzt gewonnen hat. Und ohne ihre nachhaltige Mahnung, doch mit dieser Arbeit zum Ende zu kommen, hätte ich sie vielleicht irgendwann abgebrochen. Unvergessen sind die Gespräche mit Heinrich Popitz, der Ende der neunziger Jahre seine Vorstellungen zur Kreativität religiöser Ideen ausarbeitete. Er hat mich darin bestärkt, trotz der jährlich anwachsenden Literatur dem Thema „Wiederkehr der Religion“ treu zu bleiben. Frederick Tubach, Freund und Kollege aus Berkeley, war seit Jahren in meine Pläne eingeweiht. Er, der lange selbst mit der Idee gespielt hat, nach Art seines *Exempla*-Buches von 1962 sich der Geschichten über den Teufel anzunehmen, hat mich ermutigt, die Kapitel zu unterbrechen und ihm seinen Anteil zu gönnen. Willem van Reijen, Freund und Kollege in Freiburg, war Leser der ersten Fassung. Er hat mir mit Engagement geholfen, mein Argument klar herauszustellen.

Förderlich für den Fortgang der Arbeit waren die Diskussionen nach Vorträgen, in denen ich Konzept und Teile dieser Religionssoziologie vorstellt habe. Dazu hatte ich Gelegenheit 2007 auf der Jahrestagung der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Schmerlenbach, 2008 im „Suppenseminar“ bei Alois Hahn in Trier, auf dem Kolloquium des Zentrums „Geschichte des Wissens“ in Zürich, im Rahmen des Graduiertenkollegs „Die Figur des Dritten“ in Konstanz und auf dem Soziologie-Kongreß „Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen“ in Jena. Für die Chance, meine These zu schärfen, danke ich ebenso den Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Diskussionen nach Vorträgen 2010 im Forschungskolloquium von Cornelia Bohn am Soziologischen Seminar der Universität Luzern, auf dem Symposium „Religion and Enlightenment“ des Centre for Philosophy of Culture der Universität Antwerpen, am *Research Day* der Zeppelin Universität in Friedrichshafen, dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München, 2011 im Rahmen des Workshop „Säkularisierungen. Andere Lesarten und alternative Konzeptionen der Genealogie der Moderne“ am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin, 2012 im Rahmen des „Colloquium Center for the History of Emotions“ in Berlin und im Forschungskolloquium Frühe Neuzeit der Universität Münster. Ein Teil der Vorträge wurde an verschiedenen Stellen publiziert und Kernformulierungen dieser Beiträge haben Eingang in dieses Buch gefunden.

Die Zeit für grundständige Forschung ist in einem nachgefragten Fach wie der Soziologie angesichts von ruinöser Unterfinanzierung der Fakultäten und Institute, einer im internationalen Vergleich bemerkenswerten hohen regulären Lehrverpflichtung von neun Semesterwochenstunden und einer nicht enden wollenden Deformation der Universitäten durch ziellose Mobilisierungen sehr begrenzt, wenn man Sorgfalt und Engagement in der Lehre, bei Fachgesprächen mit Studierenden und bei der Begleitung von Promovenden auch unter diesen Bedingungen für unerlässlich hält. Einen ersten Freiraum zur Arbeit an der Religionssoziologie hat mir dankenswerter Weise die DFG durch die Gewährung eines Forschungsjahres 2006/07 ermöglicht. Danken möchte ich Luca Giuliani für die inspirierenden Monate 2011/2012 am Wissenschaftskolleg zu Berlin sowie Ulrich Herbert und Jörn Leonhard für die produktive Zeit als Fellow und Co-Direktor im letzten Jahr der FRIAS History School 2012/13.

Mein besonderer Dank gilt denen, die sich die Mühe gemacht haben, Teile des Buchs vor der Drucklegung zu lesen. Hartmann Tyrell hat Vorschläge zur Darstellung des Konzepts in der Einleitung gemacht. Birgit Studt hat meine Ausführungen zum Mittelalter und Maurus Reinkowski die zur islamischen Expansion mit hilfreichen Anmerkungen versehen. Ronald G. Asch, Matthias Pohlig und Eduardo Tortarolo haben den Teil „Glaubenskrieg“, Andreas Fahrmeir und Daniel Schönplüg den Teil „Revolution“ gelesen. Soweit es möglich war, habe ich ihre Kommentare, Anregungen und Korrekturen aufgegriffen und in der Regel stillschweigend berücksichtigt. Ihr Sachverstand hat dazu beigetragen, das Buch von Irrtümern zu entlasten, und ich bedauere, daß ich nicht allen Anregungen so gründlich habe nachgehen können, wie sie es verdient hätten.

Für die Geduld, die Raimar Zons, der langjährige Lektor und Gesamtleiter des Wilhelm Fink Verlages mit meiner Devise, das Manuskript kommt sowieso zu früh zu spät, hatte, danke ich ihm von Herzen.

Mehrere „Generationen“ von studentischen Hilfskräften des Instituts für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität und schließlich der FRIAS History School in Freiburg haben mir bei Recherche und Technik geholfen. Ich danke Johanna Bichlmaier, Johanna Block, Kristian Donko, Nabiela Farouq, Lukas Fendel, Katharina Henschel, Sophia Ihle, Vít Kortus, Annika Laux, Kai Löser, Anna Nedlin, Tobias Schlechtriemen, Madeleine Therstappen, Corinna Tröndle, Silke Tröschel und Kerstin Wendt für Engagement und Verlässlichkeit.

Freiburg i.Br., im Herbst 2013
W. E.

Einleitung

Ausgangspunkt dieser Religionssoziologie ist die Wiederkehr des Themas Religion. Es ist fester Bestandteil der öffentlichen Debatte geworden. Das Spektrum reicht vom Streit um das, was Islam für Europa bedeutet, über die Frage, ob wir eine Zivilreligion brauchen und wenn ja welche, weiter zur pädagogischen Sorge, daß junge Menschen irgendwelchen eigenartigen Kulturen oder Psychoreligionen anheimfallen, bis zu dem durch den biotechnischen und medizintechnischen Fortschritt ausgelösten Streit um die Grenzen, die eine religiös motivierte Ehrfurcht vor dem Leben Forschung und Technik zu setzen habe oder eben nicht.

Ob die Wiederkehr des Themas Religion zugleich eine „Rückkehr von Religion“ bedeutet, ist oft mit einem Fragezeichen versehen. Denn um in dieser Frage weiterzukommen, bedarf es einer historischen Perspektive, die sich auf die Wandlungen der Stellung von Religion in der Moderne bezieht. Dabei interessieren die Soziologen die systematischen Fragen: Unter welchen Bedingungen kommt es zu religiöser Revitalisierung? Wie beruhigen und stabilisieren sich Religionen? Was fördert das Anwachsen von religiöser Indifferenz? Wie verändern sich in der Dynamik der Religion die Ziele, die Mittel, die Formen des Glaubens? Wie bearbeiten Religionskritik und Religionsdeutung die historisch variantenreiche „Wiederkehr der Religion“? Wer nach Antworten auf diese Fragen sucht, dem bleibt nicht erspart, das Untersuchungsfeld vorläufig zu strukturieren, um überhaupt anfangen zu können.

In den heute geläufigen Einteilungen, die unser Wissen orientieren, geht man auf der einen Seite von der Teilung der Gläubigen in Bekenner der Weltreligionen: Judentum, Christentum, Islam sowie Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus aus. Daneben existiert andererseits eine pristine Welt bunter Erscheinungen von Magie und eine Welt des Agnostizismus und des Atheismus. Diese grobe Einteilung stellt uns das religiöse Feld säulenartig fixiert vor. Jede Säule besitzt ihre weit zurückreichende Tradition, die ihr eine beeindruckende Identität verschafft. Diese Identität wird von Zeit zu Zeit durch äußeren Einfluß modifiziert bzw. durch innere Reformen gefestigt. Hinzu treten bisweilen sog. „neue religiöse Bewegungen“, deren Profile instabil, deren Anhängerschaft oft nicht genau feststellbar ist und deren Dauer es mit den zuvor genannten Säulen des religiösen Feldes gar nicht aufzunehmen vermag, oder es sind Strömungen, bei denen man unsicher ist, ob ihnen das Prädikat „religiös“ zurecht zuzusprechen ist. Die maßgebliche Bewegung, die in dem so statuierten Feld stattfindet, ist die der Konversion. Man konvertiert von einem Glauben zu einem anderen oder erklärt, als Agnostiker oder Atheist die Welt des Glaubens überhaupt zu verlassen.

Es könnte die große Unsicherheit, Aussagen über Religion in gegenwärtigen Gesellschaften zu machen, sein, die das Bild religiöser Versäulung einerseits so unentbehrlich, andererseits so unzureichend erscheinen läßt. In der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen in Europa ist es vor allem das weltweite Auftreten des sog. „Islamismus“, verbunden mit den Migrationsbewegungen aus islamisch geprägten Ländern gewesen, das verunsichert hat. Irritiert wurde die europäische Bipolarität zwischen Christentum und Säkularismus, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als stabilisierte Spannung die religiöse Orientierung der Europäer leitet.

In dieser Religionssoziologie versuchen wir, eine Revision dieser Bipolarität zu begründen und die Mehrfältigkeit sowie die Struktur der europäischen Religionen aufzuzeigen, die zwischen christlichen Konfessionen und religiöser Indifferenz entstanden sind.

Wir relativieren damit absichtsvoll eine Weltreligions-Debatte, die sich um den Schlachtruf eines *clash of civilizations* seit dem Epochenbruch von 1989 entwickelt hat. Nicht weil wir meinen, diese Debatte sei nicht wichtig, sondern weil sie dazu verführt, die europäische Religionsentwicklung um der Kontraste zu Judentum, Islam, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus willen, auf die Bipolarität von Christentum und Säkularismus einzuschränken. Damit ist nicht nur die paradoxe Situation entleerter Kirchen und einer laut Umfragen immer noch in ihrer Mehrheit an Gott oder etwas Göttliches glaubenden Bevölkerung nicht aufzulösen, sondern es wird auch verdeckt, daß Europa, was das religiöse Feld angeht, mehr zu bieten hat als Christentum und Säkularismus. Und indem wir uns an die Arbeit machen, die komplexe historische Dynamik europäischer Religionen in diesem Zwischenbereich aufzuzeigen, wollen wir Forscherinnen und Forscher ermutigen, dies auch für die religiöse Welt anderer Kontinente in Angriff zu nehmen, die variantenreicher und komplexer sein dürfte als es die globale Optik von Weltreligionen suggeriert. Indem wir so verfahren, versagen wir uns sowohl, eine europäische christliche Identität im Unterschied zum Rest der Welt zu entwerfen als auch auf der anderen Seite den säkularen Hochmut einer Projektion des religiösen Themas auf andere. In einer multipolaren Welt ist es wichtig, die innere Verfassung der Pole genauer in den Blick zu nehmen.

Einleitend sind einige Fragen zu klären: Sie betreffen die historische Perspektive in der Religionssoziologie, die Methode der Bildung von Typen als Instrumenten der Untersuchung, die Problematik vorausgesetzter Religionsbegriffe, unser Verständnis von Diskursanalyse und Erfahrungsgeschichte, die Momente von Erstmaligkeit und Ratlosigkeit in der Erfahrung und die Orientierung an Intellektuellen, ihren Deutungen von und ihrer Kritik an Religion. Schließlich geht es um den Leitfaden und Aufbau dieser Religionssoziologie.

HISTORISCHE SOZIOLOGIE. Unsere religionssoziologische Arbeit ist der Tradition einer Soziologie verpflichtet, die sich historisch zu orientieren weiß und sich nicht vorstellen kann, wie Gegenwartsdiagnostik ohne historische Tiefenschärfe möglich sein sollte. Dies haben Karl Marx, Max Weber und Georg Simmel ebenso gesehen wie Karl Mannheim, Norbert Elias, Michel Foucault und Shmuel Eisenstadt – um nur einige Klassiker zu nennen. Alle Kategorien, mit denen Soziologie heute Gesell-

schaft analysiert und interpretiert, führen eine reiche historische Bedeutungsfracht mit sich, die wissenschaftliche Intelligenz umso mehr determiniert, je mehr sie diesen Sachverhalt mißachtet. Historische Soziologie beharrt darauf, daß es keinen Selbstausweis der Soziologie in ihrem eigenen Element geben kann, sondern daß das Fach über den engeren Kreis der Sozialwissenschaften hinaus der Lebensadern bedarf, die es mit den Kulturwissenschaften verbindet. Dabei tritt sie der unausrottbaren Tendenz zu geschichtsloser Selbstherrlichkeit entgegen, „einer nur noch von sich selbst und ihrer Zukunft beeindruckten Gesellschaft“ (Hartmann Tyrell).

Im Unterschied zur Geschichtswissenschaft verfährt historische Soziologie freilich recht grob. Sie zehrt parasitär von den Leistungen quellenbasierter historischer Forschung, ihrer Detailliertheit, ihrem Streben nach Genauigkeit, ihrem Beharren auf Einmaligkeit und Besonderheit, das allen Vergleichen seine Grenze setzt. Ohne die Arbeit der Historiker wäre diese Religionssoziologie auf Sand gebaut. Historische Soziologie entwendet der „Erinnerungswissenschaft“ (Erich Rothacker) die Funde, Rekonstruktionen und Bewertungen, um etwas anderes damit anzufangen. Zielpunkt soziologischer Arbeit ist die Entwicklung von Werkzeugen, mit denen eine freie, wertebezogene Stellungnahme des Menschen zu seiner verworrenen und rätselhaften Wirklichkeit gefördert werden kann. Wie immer die Werkzeuge dem heute rasanten Wandel der soziologischen Theorieprogramme folgend genannt werden: Wahlhandlung, Figuration, System, Feld, Norm, Diskurs etc., sie sollen helfen, das bekannte Dilemma des Vilfredo Pareto zu lösen, daß sich die Geschichte niemals wiederholt und zugleich immer wiederholt.

Die historische Soziologie, die wir erproben, orientiert sich im Unterschied zur Konvention historischer Darstellungen nicht an einer multifaktoriellen Perspektive, bei der die Dimensionen von Geographie, Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur und eben auch Religion zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, um Wirkmächtigkeiten abzuschätzen. Wir folgen auch nicht einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Perspektive, bei der Wandlungen der Sozialstruktur als grundlegend für die Religionsentwicklung angenommen werden. Die Theorien, die das Verhältnis von Sozialstruktur und dem Glauben der Individuen konzeptionalisieren, sei es das Modell eines Machtinteresses religiöser Institutionen, oder das Modell der Ideologie als Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse oder das Modell der sozialen Konstruktion von Religion, sind selbst so sehr Teil der europäischen Religionsentwicklung und zu sehr mit Religionsfragen verwickelt, als daß sie unbefragt zum Ausgangspunkt genommen werden können.

TYPOLOGIE. Wir nennen unser Werkzeug nach alter Art *Typus*, nicht zuletzt wegen der anhaltenden Bedeutung der Weberschen Konzeption des Idealtypus. Ein Blick zurück in die Wissenschaftsgeschichte kann aufklären, daß die methodologischen Fragen der Typenbildung mit den Interferenzen zweier Disziplinen verbunden sind: der Biologie und der Theologie.¹

1 Siehe Hans-Ulrich Lessing, »Typos, Typologie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u.a., Bd.10, Basel 1998, Sp. 1587-1607.

In der Theologie ist Typologie ein Modus, eine Person oder eine Geschichte aus dem Alten Testament oder den Mythen der Antike mit einer Person oder Geschichte aus dem Neuen Testament in Beziehung zu setzen, so daß ein Verhältnis von Verheißung und Erfüllung entsteht. Typologisch ist zum Beispiel die Symmetrie: Drei Tage lag Jonas im Bauch des Walfisches und drei Tage lag Christus im Grab. Oder auch die Typologie Adam/Christus bei Paulus: „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten.“ (Römer. 5,19) In der Verwendung antiker Quellen hat man den an den Schiffsmast gefesselten Odysseus als Typus für den ans Kreuz genagelten Christus genommen. Typologie sucht hier zu einem Geschehen ein Vorgeschehen, einen Prototyp oder Archetyp, um einen Sinnzusammenhang aufscheinen zu lassen. Es handelt sich um ein sinnverstehendes, hermeneutisches Verfahren, bei Platon um die Kunst, die schwierige Sprache der Götter zu enträtseln.² Typus ist hier ein „Sinnbild“, ein Begriff, der heute im allgemeinen Gerede von Symbolen untergegangen ist.

Typologie aus der Biologie herkommend meint etwas anderes. In der vergleichenden Naturgeschichte der Tiere geht Buffon von einem allgemeinen Grundbauplan aus, der für alle Lebewesen gleich ist und der dann in einzelnen Gattungen variiert. Typus ist hier einmal die Grundform und dann eine Form, die durch ein Ensemble von charakteristischen Eigenschaften definiert ist. Für Säugetiere oder für Lippenblütler sind einige Merkmale typisch. Carl Menger hat dieser Perspektive dann noch eine ökonomische Dimension hinzugefügt. Typus ist etwas, was sich wiederholt und so in einer gewissen Menge auftritt und zur Formulierung von Gesetzen im Sinne mehr oder minder regelmäßig wiederkehrender Relationen ermutigt. Dies nannte Menger „Realtypen“.³

Typologien stammen also aus der Mischehe von Theologie und Biologie. Sie haben eine morphologische Seite, akzentuieren sichtbare Merkmale und den Umriß, den man zeichnen kann, der sich visualisieren läßt. Typologien verweisen andererseits auf einen dunklen Zusammenhang in der Zeit, der immer erst noch verstanden werden will. Ein Ziel dieser Religionssoziologie ist es, eine Typologie europäischer Religionen zu erarbeiten, die sowohl die morphologische, d.h. die strukturelle und systemische Seite, als auch die hermeneutische, d.h. die erfahrungsgeschichtliche Seite berücksichtigt und somit einen historisch-systematischen Anspruch erhebt.

Aus unserer Lektüre quellensatter historiographischer Arbeiten und den alten Diskursen konstruieren wir – an Max Weber angelehnt – ideale Typen, in deren Konstruktion charakteristische historische Phänomene, so wie sie sich uns heute zeigen, eingehen und gebündelt werden. Die Summe dieser Beobachtungen wird dann zu einem Gedankenbild verdichtet, das eine sinnvolle Struktur erkennen läßt.

2 Hans Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München 1971, S. 21.

3 Carl Menger, *Untersuchung über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig 1883, S. 36.

Für diesen idealen Typus präzisieren wir einen Namen, mit dem wir uns erneut an Sammlung und Sichtung von Materialien machen.

RELIGIONSBEGRIFF. Die morphologisch-strukturele oder morphologisch-systemische Perspektive richtet sich auf gemeinsame Merkmale, die eine hohe Konstanz aufweisen. Auch wir verfahren so, gehen jedoch nicht den Weg, mit einer allgemeinen Vorabdefinition von Religion zu beginnen, die sich dann in verschiedene Typen aufgliedern ließe. Denn die Versuche, mit einer allgemeinen Definition von Merkmalen zu beginnen, die allen Religionen gemeinsam sind, haben in Sackgasen geführt. Wenn man eine Religionstradition als *vera religio*, sei es im Glauben oder als wissenschaftliche Definition auszeichnet, entstehen schwer zu handhabende Probleme. Entweder die Religionsdefinition ist, da sie ein Profil besonders auszeichnet, zu eng, und um sie herum wuchern die Pseudo- und Ersatzreligionen und Serien parareligiöser Phänomene von irgendwie nicht echten Religionen, oder die Definition ist weitestmöglich gefaßt und verliert an analytischer Brauchbarkeit. Dies gilt für die bekannten strukturellen Unterscheidungen des Heiligen und Profanen und des Beobachtbaren und Unbeobachtbaren, die auch in Theorien funktionaler Differenzierung eingegangen sind. Darin findet man oftmals das Bestreben, Religion so unüberbietbar zu definieren, daß der Funktion von Religion ein möglichst dauerhafter Platz zugewiesen werden kann, um dann im zweiten Schritt danach zu fragen, welche funktionalen Äquivalente für diese Funktion im sozialen Wandel oder der gesellschaftlichen Evolution ausweisbar sind. Die Auffassung, zu der Niklas Luhmann schließlich gelangt ist, daß das Religionssystem dadurch zu definieren sei, daß es die Leitunterscheidung „immanent/transzendent“ bearbeitet, zeugt von der Sehnsucht nach letztinstanzlichen Unterscheidungen.⁴

In dieser Religionssoziologie behandeln wir das Verhältnis von dem, was jeweils als Religion gehandelt wird, zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen als Frage. Methodisch gewendet heißt dies: Überall dort, wo vergesellschaftete Individuen, insbesondere Intellektuelle, etwas als religiös bezeichnen oder unsicher sind, ob eine Sache etwas mit Religion zu tun hat, wo darüber gestritten wird, ob es Religion ist oder nicht, setzen wir mit der Arbeit ein. Angesichts der definitorischen Aporien in Sachen Religion empfiehlt es sich, die Oberfläche gesellschaftlicher Kommunikationen schärfer in den Blick zu nehmen als dies in der Religionssoziologie bisher der Fall war. Es gilt, den Vordergrund des Themas Religion fest im Auge zu behalten. In der heutigen wie in historischen Gesellschaften werden bestimmte Phänomene als Religion gehandelt. Daß Akteure die eine Religion als wahre Religion und die andere als eine falsche behaupten, daß die einen die anderen als Atheisten bezeichnen und daß Religionsdefinierer echte und unechte Reli-

⁴ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, aus dem Nachlaß hg. v. André Kieserling, Frankfurt a.M. 2002, S. 77 ff; sowie Ders., *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982. Dazu: Detlef Pollack, *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen*, mit einem Vorwort v. Eilert Herms, Frankfurt a.M. 1988.

gionen konstruieren, ist für uns nicht maßgebend, wohl aber empirisch bedeutsam. Denn hier liegen Diskurse vor, die untersucht werden können. Wir können fragen, welche Resonanzen haben diese Diskurse mit gesellschaftlichen Erfahrungen.

Unser diskursanalytischer Ausgangspunkt ist das Gesagte und Geschriebene.⁵ Denn die Tatsache, daß etwas gesagt und für wichtig gehalten wurde, um aufgeschrieben zu werden, ist schon für sich genommen ein eminentes Faktum, sei es eine Selbstbeschreibung oder eine Fremdbeschreibung von Religion oder Religiösem. Auf diese Weise können wir – Michel Foucault methodisch folgend – den Raum für das Auftauchen von Diskursen und Praktiken, die mit Religion verbunden werden, ausmessen. Daneben gibt es die weite Welt des Nicht-Religiösen. Wenn man sie als „säkular“ bezeichnet, besteht die Gefahr, das Nicht-Religiöse mit dem „Säkularismus“ als einer speziellen historischen Figur zu verwechseln. Für uns ist das Außen der Religionen und des Religiösen die Indifferenz in diesen Fragen. Hier geht es um Dinge, die von niemandem mit Religion oder Religiösem in Verbindung gebracht werden. Auch wir halten uns daran und verzichten darauf, dieser Welt etwas Religiöses zu unterschieben. Die Religion „an sich“, „überhaupt“, in der Tiefe oder der Höhe ist das letzte, was sich lohnt zu untersuchen. Soziologinnen und Soziologen sind professionell darauf ausgerichtet, sich mit Zusammenhängen zu befassen, die vor den letzten Dingen liegen.

ERFAHRUNGSGESCHICHTE. Auf der anderen, der hermeneutischen Seite orientieren wir uns an der Art und Weise, wie Phänomenologen mit dem umgehen, was erscheint, und an den Deutungen von Weltoffenheit und Geschichtlichkeit des Menschen, wie sie von Autoren der Philosophischen Anthropologie vorgeschlagen wurden.⁶ Der methodische Ausgangspunkt ist eine Modellvorstellung von gesellschaftlicher Erfahrung, bei der zum einen Reinhart Kosellecks metahistorische Kategorien Erfahrungsraum und Erwartungshorizont und zum anderen Bernhard Waldenfelds *Bruchlinien der Erfahrung* Pate gestanden haben.⁷ Bei Koselleck ist Erfahrung „die gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind

5 Christa Karpenstein-Eßbach, »Diskursanalyse als Methode«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 30(119)/2000, S. 98-106. Man kann dies auch systemtheoretisch reformulieren: »Religion als soziales Phänomen wird faßbar, wenn man sie als eine inhaltlich bestimmte Form von Kommunikation versteht. Was immer im individuellen Bewußtsein als religiöses Erleben oder als Wahrnehmung eines religiösen Phänomens identifiziert wird, muß – damit es nicht beim bloßen Wahrnehmen und Erleben bleibt – ‚anschlußfähig‘ für weitere Kommunikation sein, in der diese religiöse Dimension aufgegriffen wird.« Rudolf Schlögl, »Rationalisierung als Entsinnlichung religiöser Praxis? Zur sozialen und medialen Form von Religion in der Neuzeit«, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, hg. v. Peter Blickle u. Rudolf Schlögl, Epfendorf 2005, S. 37-64.

6 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; Wolfgang Eßbach, »Denkmotive der philosophischen Anthropologie«, in: *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*, hg. v. Justin Stagl u. Wolfgang Reinhard, Wien/Köln 2005, S. 325-349.

7 Bernhard Waldenfelds, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002.

und erinnert werden können. „Erwartung ist ‚vergegenwärtigte Zukunft, sie zielt auf das Noch-Nicht‘.“⁸ Waldenfels zeigt, daß Erfahrung auch noch etwas anderes bedeuten kann als ein gesicherter Boden, etwas, worauf wir uns verlassen, wenn wir Sätze bilden wie ‚Die Erfahrung lehrt, daß...‘ oder ‚Es ist empirisch gesichert, daß...‘. Erfahrung kann eben auch ein Widerfahrnis sein, eine Berührung, ein Getroffensein, das eingeordnet werden will, das Antworten und schließlich auch technische Eingriffe herausfordert. Mit unserem allgemeinen erfahrungsgeschichtlichen Modell gehen wir davon aus: Menschen machen Erfahrungen, legen sie sich zurecht, sortieren sie nach Schemata vergangener Erfahrung, bewerten sie, tauschen sie miteinander im Zwischenreich des Dialogs aus und motivieren so ihr Tun oder Unterlassen.

Was die gedanklichen Mittel angeht, so unterscheidet Wissenssoziologie basales Alltagswissen und sich ausdifferenzierendes Expertenwissen im Sinne von Vorräten von Deutungsmustern, auf die vergesellschaftete Individuen zurückgreifen, wenn sie erlebte Situationen interpretieren, Fortsetzungen imaginieren und handelnd realisieren oder in Zuständen verharren.⁹ Über die jeweils aktualisierten Voraussetzungen der Kommunikation, die Wissenssoziologie zu rekonstruieren weiß, hinausgehend, interessiert sich diese Religionssoziologie für das pathische Moment der Erfahrung. So sehr Individuen stets mit der gesellschaftlichen Konstruktion ihrer Wirklichkeit befaßt sind, sie erfahren bisweilen hinzukommend den Bruch von Bedeuten und Begehren sowie ein vorgängiges Getroffensein, – Phänomene, die Bernhard Waldenfels „Widerfahrnisse“ genannt hat.¹⁰ Dieses pathische Moment gesellschaftlicher Erfahrung ist nicht unbedingt dort besonders stark, wo sich Erfahrungen in eher gute oder schlechte einsortieren lassen, sondern dort, wo sie in ihrer Ambivalenz eine Unruhe wachhalten, die so sehr zum fortgesetzten Austausch von Erfahrung nötigt, daß von einer beherrschenden Erfahrung gesprochen werden kann, die sich in den Vordergrund drängt.

Erfahrung ist ein vieldimensionaler Begriff. Gesellschaftlich werden die individuellen Erfahrungen des isolierten Erkenntnissubjektes, die schockartigen Erfahrungen eines besonderen Ereignisses und die biographische Lebenserfahrung in dem Maße, in dem sie in die gesellschaftliche Kommunikation eingehen. Wo Erfahrungen gemacht werden, besteht ein seltsamer Zwang, sie auch mitzuteilen, d.h. sie ins Spiel des sozialen Austauschs zu bringen. Das grundlegende Medium, in dem Erfahrungen ausgetauscht werden, ist die Erzählung. Sie kennt verschiedene Ebenen, von der alltäglichen Erzählung bis zur künstlerisch stilisierten, in einer Wissensform organisierten oder medial inszenierten. Erzähler und Zuhörer bilden ein gesellschaftliches Verhältnis, was erzählt wird, geht von Mund zu Mund, wenn es denn für wichtig gehalten wird. Individuelle Erfahrungen im strengen Sinne

8 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1970, S. 354f.

9 Peter L. Berger u. Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe v. Helmuth Plessner, Frankfurt a.M. 1980.

10 Waldenfels 2002, S. 56.

wären nur solche, die nicht erzählt werden, die man für sich behält, und über diese Erfahrungen kann nichts gesagt werden, weil sie nicht mitgeteilt worden sind.

Seit William James berühmter Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, in der zahlreiche Zeugnisse von religiösen Praktikanten über ihr inneres Erleben einer Berührung durch transzendente Mächte religionspsychologisch untersucht werden, wird dieser Sonderbereich von sozialphänomenologisch und pragmatistisch orientierter Soziologie besonders gepflegt.¹¹ Angesichts des in gegenwärtigen europäischen Gesellschaften greifbaren Widerspruchs zwischen leer gewordenen Kirchen und Anzeichen persistenter religiöser Bedürfnisse hat Thomas Luckmann das Konzept einer „unsichtbaren Religion“ entwickelt.¹² Sie wurzelt im individuellen Erleben von unterschiedlichen Graden einer Transzendenzenerfahrung und führt nicht mehr notwendig zur Bildung sichtbarer Vergemeinschaftungen. Grace Davie spricht von einem „believing without belonging“.¹³ Verstärkt wurde diese Sichtweise durch die zeitweise Entwertung von Klassentheorien und die Annahme eines grundlegenden Individualisierungsprozesses, der nicht nur eine Erweiterung von Handlungsoptionen, sondern auch eine Zerstreuung religiöser Haltungen zur Folge gehabt habe. Mit dieser Religionssoziologie verfolgen wir keine Engführung auf die religiöse Erfahrung, die wohl besser als ein Erleben bezeichnet wird. Solch Erleben – wie es für den breiten Strom der Mystik charakteristisch ist – wurde in früheren Epochen häufig, in heutiger Zeit zumal in Europa sehr viel weniger mitgeteilt – was vielleicht mehr über heutige Schamgrenzen als über tatsächliche Vorkommnisse aussagt. Wie auch immer, Soziologie hält sich an in Gesellschaft ausgetauschte Erfahrungen.

Methodisch wichtig ist es, den Radius des Austausches von Erfahrungen zu unterscheiden. Es gibt gesellschaftliche Erfahrungen, die sich auf die Zeit beziehen, und solche, die im sozialen Raum einer Klasse ausgetauscht werden. Der Unterschied ist nicht immer genau durchzuhalten, aber aus systematischen Gründen kann man auf ihn nicht verzichten. *Klassenerfahrungen* thematisieren die soziale Herkunft und Stellung innerhalb der Klassenbeziehungen. Die Lebensbedingungen der Individuen sind nicht homogen, ein Bauer macht andere Erfahrungen als eine Arbeiterin, ein Handwerker andere als eine Intellektuelle. Die Geschichten, die innerhalb der Klassen ausgetauscht werden, was man sich dort erzählt, sind in soziologischer Perspektive nicht nur punktuell auf die jeweilige Situation bezogen, sondern umgreifen die gesamte Klassengeschichte, wie sie sich dieser Gruppe darstellt.

Neben den Klassenerfahrungen gibt es noch einen weiteren Typ gesellschaftlicher Erfahrung, den wir *Zeiterfahrung* nennen wollen. Zeiterfahrungen sind gleichsam klassenübergreifende Erfahrungen, d.h. sie betreffen Dinge, über die in allen

11 William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997. Empirisch orientiert: Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, Erfstadt 2007; theoretisch grundlegend: Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1997.

12 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.

13 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford 1994.

Klassen Geschichten erzählt werden. In ihnen sprechen sich Erfahrungen aus, die die Zeit betreffen, in der man lebt.

Foucault spricht von „Brennpunkten der Erfahrung“, die sich auf „Formen möglichen Wissens, normative Verhaltensmatrizen“ und „virtuelle Existenzmodi möglicher Subjekte“ beziehen.¹⁴ Dabei konzentriere ich mich auf ratlos machende Erfahrungen, die wie kollektive kulturelle Traumata erkennbar in den unendlichen Wiederholungen sind, in denen sich zu bestimmten Zeiten eine bestimmte Not des Lebens wie z.B. eine verbreitete Gewalterfahrung oder Zusammenbrüche fundamentaler Gewißheit ausdrückt.¹⁵ Zeiterfahrungen in diesem Sinne sind nicht mit Mentalitäten oder einem kollektiven Habitus gleichzusetzen, es handelt sich vielmehr um Menschen besonders bewegende kollektive Stimmungen. So findet man in bestimmten Perioden Themen, die immer wieder kommunikativ repräsentiert werden. Dabei ist die unerwartete Erfahrung solcher Situationen prägend für lange Zeit. So wie traumatisierte Personen sich auch nach Jahren noch an die Szenen des Unglücks und die Mittel der Rettung erinnern, so bleiben auch Gesellschaften ihre beherrschenden Zeiterfahrungen im kollektiven Gedächtnis haften.

Ich gehe davon aus, daß solche Zeiterfahrungen sich durchaus auf identifizierbare Prozesse und Ereignisse beziehen lassen, die als neuartig, d.h. erstmalig erfahren werden. Dieser Ausgangspunkt widerspricht dem berühmten Marxschen Axiom, wonach die Menschheit sich nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann. Der Marxismus war hier sehr beruhigend, und aus dem Diktum spricht ein großes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Menschen. Und *post festum* mag dies auch möglicherweise zutreffen. Wenn man dagegen in die Erzählungen und ausgetauschten Erfahrungen eintaucht, die zu den Debatten anregen, die in einer Epoche um die beherrschenden Fragen der Zeit kreisen, dann muß man feststellen, daß sich die Menschen auch immer wieder Aufgaben stellten, die sie nach ihrer Voraussicht nicht lösen konnten.

Das sicherste Indiz dafür ist, daß zusammen mit der Diskussion um die beherrschende Erfahrung und dem Gefühl der Unlösbarkeit der Aufgaben immer auch eine Wiederkehr der Religion zur Debatte stand, sei es, daß diese Wiederkehr befürchtet oder erhofft wurde. *Dominierende gesellschaftliche Zeiterfahrung erlittener, ungelöster Probleme und die Wiederkehr des Interesses an Religion, das Streben nach einer anderen Religiosität und das Bewußtsein ihrer Fraglichkeit gehen Hand in Hand, das ist die übergreifende These dieser Religionssoziologie.*

Wir sind der Auffassung, daß sich die Frage nach den Wiederholungen in dem, was als „Wiederkehr von Religion“ gesehen werden könnte, nur doppelseitig angehen läßt: Im historischen Prozeß kehren Phänomene wieder, aber die Umstände, die Kernelemente und die Verschaltungen ihrer Wiederkehr unterscheiden sich. Re-

14 Michel Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt a. M. 2009, S. 15.

15 Jeffrey Alexander u.a., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004; Hans Joas, »Gibt es kulturelle Traumata?«, in: *Die Ordnung der Gesellschaft. Festschrift für Richard Münch*, hg. v. Hans Jürgen Aretz u. Christian Lahusen, Frankfurt a.M. 2005, S. 257-269.

ligion ist nicht immer die Antwort auf dieselbe Frage. An religiösen Dingen interessiert auch nicht immer dasselbe. Wir modifizieren in dieser Religionssoziologie das bekannte *challenge-and-response*-Modell von Franklin Henry Giddings u.a. und entkleiden es seiner behaviouristisch-pragmatischen Einseitigkeiten. Menschliches Handeln und gesellschaftliche Institutionen können, ganz allgemein betrachtet, wie das Verhalten anderer Lebewesen auch, als Antworten auf Reize bezeichnet werden. Entsprechend kann auch Religion als Problemlöser für Arrangements von Stimuli profiliert werden, wie dies funktionalistische Religionstheorien tun. Aber unbeschadet dieser Möglichkeit kann Religion auch wiederum zum Problem werden, sei es wegen ihrer Persistenz, ihres Verschwindens, ihrer Redundanz oder ihrer Plötzlichkeit. Was *challenge-and-response* angeht, kann Religion – wie so ziemlich alle menschlichen Dinge – eben beides sein.

ERSTMALIGKEIT. Für die erfahrungsgeschichtliche Seite legen wir in dieser Religionssoziologie besonderen Wert auf den Aspekt der Erstmaligkeit. Historiker sind nach ihrem Abschied von Geschichtsphilosophie und der immensen Vermehrung des Wissens, die jedes Erstmaligkeitspostulat hochriskant macht, vorsichtig geworden. Soziologen können sich dagegen keine Welt vorstellen, in der es ausgeschlossen ist, daß Menschen Phänomene zum ersten Mal begegnen. Erstmaligkeit hat immer schon engste Verbindungen zu religionsgeschichtlichen Erzählungen gehabt, sei es als Auftritt neuer Propheten oder Messiasse, oder überhaupt als außergewöhnliches In-Erscheinung-Treten von etwas Besonderem, Erhabenem, Katastrophischem, Extremem, Transzendtem, Numinosem etc., dem sich irgendwelche religiösen Stimmungen beimischen. Erstmaligkeit beziehen wir in dieser Religionssoziologie auf die Wahrnehmung einer so bislang nicht bekannten Situation, für deren Bewältigung die vorhandenen gedanklichen Mittel sich als unzureichend erweisen und neue noch nicht voll verfügbar sind.

Aus morphologisch-struktureller Perspektive kann nun gesagt werden, daß Erfahrungen, die erstmals gemacht werden, in der Art, in der sie kommuniziert, sortiert und bearbeitet werden, in den Wissensvorrat einer Gesellschaft eingehen. Sie können dort ruhen und vergessen werden. Jedoch die Schriftlichkeit und der Archipel der Bibliotheken eröffnen die Chance, auf sie zurückzugreifen, wenn eine neue Situation der Ratlosigkeit erfahren wird. Es kommt zu Wiederholungen nicht der Geschichte, wohl aber der Diskurse über das, was – wie man glaubt – vor sich geht. So lagern sich im historischen Prozeß diskursive „Zeitschichten“ (Reinhart Koselleck) übereinander, die jeweils ihre eigene Struktur, ihre eigene Modalität, ihren eigenen Ton mit sich führen.¹⁶ So kann Vergangenheit, weil sie strukturierte Vergangenheit ist, nah oder fern sein. Was Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen von der Mode gesagt hat, gilt auch für das Fündig-Werden in Wissensvorräten: „Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es

¹⁶ Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2000, S. 19ff.

sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene.¹⁷ Das Bild vom Tigersprung verweist darauf, daß es möglicherweise nicht gerade die jüngst vergangenen Schemata der Problematisierung sind, die passenderweise aktualisierbar sind. Diskursive Zeitschichten haben sich zwar im linearen Prozeß übereinander gelegt, aber für Aktualisierungen sind sie jeder Gegenwart kopräsent. Entscheidend ist die morphologische Ähnlichkeit der Strukturen der Diskurse, die auf bestimmte analoge Problematisierungen Bezug nehmen.

Wir beabsichtigen daher auch nicht, eine Fortschrittsgeschichte der Deutungen des Religiösen vorzulegen, so als ob die Anstrengungen der Vergangenheit, die Konjunkturen der Wiederkehr des Themas Religion zu verstehen, heute veraltet wären. Erstmaligkeit des Komplexes einer beherrschenden kollektiven Erfahrung und die Archäologie der Zeitschichten als Ebenen diskursiv strukturierter Problemstellungen liegen dem in dieser Arbeit benutzten Typenbegriff zugrunde. Mit anderen Worten: In der herrschenden Unsicherheit, Aussagen über Religion heute zu machen, gehen wir dem Nachzittern der Vielfalt eines vormaligen Pathos in den überlieferten Diskursen nach und prüfen mögliche Passungen für uns.

INTELLEKTUELLE. Wer über Dinge, die unsere Vorfahren berührt haben, über ihre Ratlosigkeit, über ihre Wissensvorräte und ihre religiösen Vorstellungen Aussagen machen will, braucht Quellen. Sie fließen bekanntlich umso spärlicher, je weiter man zurückgeht und je mehr man sich für die Welt der einfachen Leute interessiert. Reichlicher fließen dagegen die Quellen, die die hinterlassen haben, die Lesen und Schreiben konnten und Zeit zum Nachdenken hatten. Der maßgebliche Gegenstand dieser Religionssoziologie sind Intellektuelle, die die dominierenden Erfahrungen ihrer Gegenwart auf den Begriff bringen wollten und dabei mit der religiösen Situation ihrer Zeit zu tun hatten. Wir richten unser Augenmerk dabei besonders auf Situationen, in denen beunruhigende Erfahrungen gemacht werden, für deren Bewältigung die intellektuellen Mittel fehlen.

Uns scheint eine weite und neutrale Definition vorteilhaft: Intellektuelle sind Leute, die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d.h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d.h. für Schriften und Werke ein Publikum suchen. Diese Definition ist historisch weit genug, um antike Philosophen und Propheten ebenso einzubeziehen wie mittelalterliche Klostergelehrsamkeit und Wanderpredigt, den Humanismus sowie die Juristen und Forscher der frühen Neuzeit und all jene, die mit ihren Schriften und Werken in den Zeiten danach bis heute sich ihre Öffentlichkeit zu schaffen bemüht haben.¹⁸

17 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I,2, Frankfurt a.M. 1974, S. 690-708, hier S. 701.

18 Exemplarisch für das Mittelalter: Alain de Libera, *Denken im Mittelalter*, München 2003, bes. S. 111 ff.; Danièle Letocha, »Anachronisme et légitimité de la notion d'intellectuel pré-moderne«, in: *Renaissance and Reformation* 24(4)/2000, S. 7-28; für die Frühneuzeit: Martin Mulsov, *Moderne aus dem Untergrund*, Hamburg 2002; Wilhelm Kühlmann, »Wort, Geist und Macht. Unvorgreifliche Bemerkungen zu Formationen frühneuzeitlicher Intellektualität«, in: *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Jutta Held, München 2002, S. 18-30; für das 19. Jahrhundert:

Diese Weite ist nötig, denn bis heute nähren Intellektuelle ihre Identität aus den Kornkammern der Tradition. Sie sind mal Propheten, mal Oberrichter, mal Eru-ditus, mal Fürstenberater, mal Genies, mal Entdecker und Erfinder, die ihre Gesell-schaft mit irgendetwas Geistigem in Erstaunen versetzen möchten. Die Definition ist auch neutral genug, um Verengungen zu vermeiden, die entstehen, wenn man – wie in der französischen Forschung oft der Fall – die Figur des Intellektuellen erst in der Dreyfus-Affäre entstehen läßt.¹⁹ Wir halten uns dagegen an Max Webers Kerngedanken einer „Intellektuellenreligiosität“ im Unterschied zu einer Massen-religiosität. Tragend ist dabei die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Interessenlagen. Intellektuellenreligiosität hat eine andere Quelle „als die soziale Lage der negativ Privilegierten und den durch die praktische Lebenslage bedingten Rationalismus des Bürgertums: den Intellektualismus rein als solchen, speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fra-gen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen *sinnvollen* Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können.“²⁰ Dieser intellektuelle Eigensinn ist freilich immer wieder eingeschränkt und modifiziert durch die Eingebundenheit in die jeweilige äußere Lebenslage.

Man kann Intellektuellensoziologie auf sehr verschiedene Weisen betreiben, z. B. als Elitensoziologie. Dabei hat man das Bild einer Sozialstruktur vor Augen oder ein Tableau gesellschaftlicher Felder, wie es Pierre Bourdieu entwirft, in dem es jeweils um Positionierungen geht, etwa um die Spannung zwischen Funktions-eliten und Werteliten. Für meine religionssoziologische Arbeit wähle ich eine ande-re Perspektive. Ich nutze die Leistungen von Intellektuellen, um zu beobachten, wie sie mit Problemen fertig werden, speziell wie sie mit den herrschenden Zeiter-fahrungen und der Wiederkehr von Religion umgegangen sind. Daher werden in diesem Buch viele Stimmen hörbar gemacht werden.

Unsere historische Soziologie ist somit insbesondere einer Ideengeschichte ver-pflichtet, die die eigentümlichen Wege und Beschränkungen intellektueller Pro-blemlösungskapazität in den Blick nimmt.²¹ Wir holen uns Unterstützung bei Leu-ten, die in der Vergangenheit vergleichbare Verunsicherungen in Sachen Religion

Christoph Charle, *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2001.

- 19 Pascal Ory u. Jean François Sirinelli, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris 2004. Michel Winock, *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz 2003. Zum deutsch-französischen Vergleich siehe Hans Manfred Bock, »Der Intellektuelle und der Mandarin? Zur Rolle des Intellektuellen in Frankreich und Deutschland«, in: *Frankreich-Jahrbuch 1998. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur*, Opladen 1998, S. 35-51.
- 20 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, 2. Halbband, Köln/Berlin 1964, S. 391; Hans G. Kippenberg, »Intellektuellen-Religion«, in: *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, hg. v. Peter Antes u. Donat Pahnke, Marburg 1989, S. 181-201.
- 21 Dazu ausführlicher Wolfgang Eßbach, »Intellektuellensoziologie zwischen Ideengeschichte, Klassenanalyse und Selbstbefragung«, in: *Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre*, hg. v. Thomas Kroll u. Tilman Reitz, Göttingen 2013, S. 21-40.

erlebt haben, die etwas vom hohen Alter der religiösen Traditionen wußten und die zugleich mit einer Diffusion religiöser Phänomene umzugehen hatten. Dabei bemühen wir uns, eine Balance zu halten zwischen der Würdigung der eigensinnigen Wirkung der Aussagen, d.h. den Ideen, den Diskursen, dem Wissen samt seinen Überlieferungen, und dem jeweiligen Zeitdruck, dem die Intellektuellen, die ich untersuche, ausgesetzt waren oder sind. Wir beabsichtigen nicht, die Mehrfältigkeit sowie die Struktur der europäischen Religionen, die zwischen christlichen Konfessionen und religiöser Indifferenz entstanden sind, allein auf die Wirkmächtigkeit von Intellektuellen zurückzuführen. Wohl aber möchten wir zeigen, daß man eine generell gemeinte Religionstypologie entwickeln kann, wenn man den partikularen intellektuellen Deutungen vergangener Intellektuellendiskurse samt ihren Sinn-Übungen und religiösen Innovationen nachgeht.

Wir erheben mit dieser Religionssoziologie nicht den Anspruch, eine neue Deutung religiöser Phänomene zu präsentieren, wohl aber eine Sichtung der uns heute zur Verfügung stehenden Religionsdeutungen. Die Einbettung dieser Deutungen in die Erfahrung ihrer Zeit und die Beschreibung ihrer Struktur soll zur Erhöhung von Situationsadäquatheit beitragen. Denn wir stehen nicht nur auf den Schultern der Kirchenkritik der Aufklärer, sondern auch der Religionskritik der Junghegelianer und der Religionswissenschaften um 1900, insbesondere auf den Schultern der religionssoziologischen Klassik. Wenn herausgearbeitet ist, welchen beherrschenden gesellschaftlichen Zeiterfahrungen sich ihr Denken der Religion verdankt, verfügen wir über präzisere religionstypologische Werkzeuge, als dies bisher der Fall ist.

LEITFADEN. Die Witterung von Intellektuellen fürs Aktuelle im Dickicht des Einst hat sie in Europa immer wieder zu *lieux spirituelles* geführt, deren Namen beim Aufruf Ideenmassen hervorrufen: „Jerusalem“ und „Athen“, das römische und das katholische „Rom“ und die Peripherien von „Córdoba“ und „Byzanz“. Im Zeitalter des Imperialismus kommen vermehrt die außereuropäischen Religionen ebenso in den Blick wie die Frühzeiten der vorderasiatischen Religionen und die, von denen Ethnologen berichten. Das Dickicht des Einst für Tigersprünge ist global geworden. Zugleich formiert sich das junge Fach Soziologie um die Erkenntnis dessen, was moderne Gesellschaft meint. Zwischen den Klassikern und Freunden, zuweilen auch Hausgenossen, Ernst Troeltsch und Max Weber, besteht Dissens, mit welchem Startpunkt die Geschichte dieser Moderne in religionssoziologischer Sicht zu erzählen sei: mit der „Reformation“ oder der „Aufklärung“.

Ohne hier schon die weitreichenden Implikationen dieser Alternative und die verschiedenen Konzepte von Moderne zu erörtern, nehmen wir die Zeit um 1500 als Orientierung für den Ausgangspunkt unserer Darstellung europäischer Religionsdynamik der Moderne. Auch wir interessieren uns wie Weber für die religiöse Eigenart des Okzidents und wie Shmuel Eisenstadt für die religionssoziologisch relevanten Unterschiede zu anderen Modernen außerhalb Europas. Aber wir arbeiten nicht mit globalen Kontrasten, sondern wir interessieren uns für die innere Dynamik Europas und die Typen von Religion, die zwischen Christentum und

religiöser Indifferenz entstanden sind und zum religiösen Reichtum dieser Region gehören.

Um welche traumatisierenden Zeiterfahrungen geht es in dieser Religionssoziologie? Die beherrschenden gesellschaftlichen Zeiterfahrungen, auf die ich mich beziehe, sind: der *Glaubenskrieg*, die *Revolution*, die *Marktgesellschaft* und die *Artifizierung der Lebenswelt*. Jede dieser Erfahrungen hat ihre erstmalige Zeit gehabt, und ihre Verarbeitungen stellen bis heute die Mittel bereit, „Wiederkehr der Religion?“ zu deuten. Alle vier Zeiterfahrungen, die wesentliche Epochen der Geschichte der Moderne in Europa markieren, sind mit einer spezifischen Thematisierung von Religion verbunden gewesen. Die Frage einer Wiederkehr von Religion tauchte immer in dem Maße auf, wie diese differenten Zeiterfahrungen als beunruhigende und schwer zu verarbeitende empfunden wurden. Wo sie auf den Nägeln brannten, war Religion mit im Spiel. Und wo Religion mit im Spiel war, traten Teile der Intelligenz auf, um sich Gedanken über den Zusammenhang von Religion und gesellschaftlicher Erfahrung zu machen.

Der innere rote Faden dieser Religionssoziologie ist damit zugleich eine soziologische Analyse der Entwicklung der Religionskritik und Religionsdeutung in der europäischen Moderne. Diese Entwicklung ist keineswegs kontinuierlich. In der europäischen Sozial-, Kultur- und Religionsgeschichte ist es in bestimmten Zeiträumen immer wieder zu einem Aufflackern der religiösen Thematik gekommen. Man kann feststellen, daß das Thema Wiederkehr von Religion ein geschichtsnotorisches Thema ist.

Die Religionskritik der Aufklärung glaubte, die Quellen des Glaubenskrieges ausgetrocknet zu haben, aber sie wurde von einer Welle des revolutionären Enthusiasmus und der Erweckung dementiert, die um 1800 die europäischen Gesellschaften in Atem gehalten hat. Auch die religionskritische Lösung, die um 1848 gefunden ist, paßte bald nicht mehr zu den nachfolgenden Zeiterfahrungen. Denn die Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung der europäischen Glaubenskriege hat ein anderes Bild der Religion hervorgebracht, als die Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung der Revolutionsperiode von 1789 bis 1848. Und die Erfahrungsverarbeitungen der voll entfalteteten Marktgesellschaft vor dem Ersten Weltkrieg führen wiederum ein anderes Religionsproblem mit sich als die der umfassenden Artifizierung der Lebenswelt im vergangenen Jahrhundert. Kurz gesagt: Die Entwicklung der Religionskritik und Religionsdeutung möchte ich als den immer wieder angestregten Versuch interpretieren, die Rolle von Religion im Angesicht der jeweiligen vordringlichen Zeiterfahrung neu zu definieren.

Unsere Untersuchung führt zu sechs Religionstypen, die in einer bestimmten historischen Sequenz aufgetreten sind. Auch wir sehen einen Differenzierungsprozeß in der europäischen Moderne, aber es handelt sich weniger um funktionale Differenzierung als vielmehr um eine Abstand nehmende *kompetitive Differenzierung*, bei der das je neue Gesicht der Religion die Situation grundlegend verändert und die älteren Gesichter der Religion zu Antworten nötigt. Nicht von der operativen Geschlossenheit des sozialen Systems Religion kann für den europäischen Religionsprozeß ausgegangen werden, vielmehr zeigen sich die in der Sequenz ihres

Auftretens konkurrierenden Religionstypen als operativ durchlässig. Auf diese Weise kann gezeigt werden, daß der religiöse „Pluralismus“ der Gegenwart ein in bestimmter Weise geschichtetes, kumulatives Phänomen darstellt, dessen Elemente in einem spannungsreichen Gefüge zueinander stehen und kaum zu beruhigen sind. Sie finden in dem Maße Resonanz, in dem Erfahrungen aufbrechen, die dem pathischen Moment entgegenkommen, das in den jeweiligen Religionstypen aufgehoben ist. Die Götter aller Religionen sind unsterblich oder können wieder aufstehen, wenn gesellschaftliche Zeiterfahrung sie anruft.

Die Sequenz der Religionstypen, die das moderne Europa hervorgebracht hat, besteht aus *Bekenntnisreligion* und *Rationalreligion*, dem Molekül von *Kunstreligion* und *Nationalreligion*, darauf folgend der *Wissenschaftsreligion* und schließlich einem Religionsprofil, das wir probeweise *ritual-technische Verfahrensreligion* nennen wollen. Jeder Typus enthält Varianten, und die Mischungen von Elementen sind die Regel. Idealtypen, in poststrukturalistischer Theoriesprache Dispositive, sind mit historischer Soziologie gesättigte Instrumente. Einer gewissen europäischen Linie folgend machen wir aus dem Glauben der Väter Werkzeuge für Zwecke, die wir uns als neue vorstellen.

Religionskritik und Religionsanalyse der Intellektuellen haben immer wieder mit sehr konkreten religiösen Phänomenen zu tun gehabt, und beide haben immer wieder Anläufe gemacht, diese Phänomene zu deuten, Gründe aufzusuchen, die ihre Verbreitung betreffen, und Lösungsvorschläge anzubieten, wie denn den erwünschten und unerwünschten Konsequenzen der Herrschaft der Religion über die Gemüter zu begegnen sei. Überblickt man die lange Geschichte der Religionskritik und Religionsdeutung und denkt man dabei an die gegenwärtige Aktualität der Debatte um die Wiederkehr von Religion, so könnte man vielleicht zu dem Resultat kommen, daß die großen religionskritischen Anstrengungen der Vergangenheit, die das Feld beruhigen wollten, vergeblich waren.

Es wird zu zeigen sein, wie die europäischen Intellektuellen angesichts jeder neu auftretenden Zeiterfahrung vor dem Problem stehen, daß die überlieferten religionskritischen Instrumente und Religionsdeutungen stumpf geworden sind, während sie zu den persistenten älteren Problemlagen immer noch gut passen. Mit dem Umbau der Religionsdeutung verändern sich aber auch das Bild der Religion und die Erwartungen, die sich auf sie richten. Wenn es stimmt, daß die Wiederkehr der Religion mit benennbaren Zeiterfahrungen in Zusammenhang steht, dann gilt es anzuerkennen, daß Religionskritik und soziologische Religionsdeutung nur provisorische Lösungen präsentieren können. Insofern bieten wir dem Leser eine Apotheke mit Mitteln an, die nicht unbedingt zu einer letztendlichen Heilung dienen, wohl aber zur Linderung der Symptome.

AUFBAU. Wer schreibt, wählt aus. Im *Ersten Teil* des hier vorgelegten ersten Bandes geht es mir darum zu zeigen, daß im europäischen Glaubenskrieg die Urszene der modernen Religionsdynamik zu finden ist. Der Leitfaden sei hier einleitend kurz skizziert: Aus dem mittelalterlichen Flickenteppich der *universitas christiana* mit ihren zahlreichen Varianten und offenen dogmatischen Fragen sind in einem

200-jährigen Glaubenskrieg gegeneinander profilierte, bis in Kleinigkeiten distinkte Konfessionen entstanden, ein neuer Typus von formierter *Bekenntnisreligion*. Die europäischen Glaubenskriege waren Staatenbildungskriege, in deren Verlauf Religion in einer paradoxen Doppelbewegung staatsbegründend und zugleich ein Stück weit neutralisiert wurde. Alle Diskussion um die Fragen der Trennung religiöser Organisationen vom Staat oder der Stützung des Staates durch die Kirchen haben hier ihren erstmaligen Auftritt in der Moderne. Die intellektuelle Antwort auf die Erfahrung der Glaubenskriege bestand in der Stiftung einer *Rationalreligion*, mit der kriegstreibende, dogmatische und institutionelle Bildungen kirchenkritisch abgebaut, der Religionsdiskurs verknappt und ins Geheimnis des Herzens eingeschlossen wurde. Auf dem Fundament einer vernünftigen Religion konnten Religionsfriede und Religionsfreiheit aufbauen und ein erster Grund für den Prozeß der Menschenrechte in die Welt gebracht werden.

Immer dann, wenn sich in den nachfolgenden Zeiten Glaubenskriegerisches geregt hat, bestand die Möglichkeit, auf eine natürliche Religion zurückzugreifen. Es war dies eine aufgeklärte Religion, die auf den allmächtigen Baumeister aller Welten – wie ihn die Freimaurer nannten – vertraute. Diese Religion gilt es wieder zu entdecken. Denn der seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts vorgenommene Austausch des scharfen Worts vom „Kapitalismus“ in der alten Opposition zu „Industriegesellschaft“ in die gefälligere Redeweise von „Moderne“ und „Modernisierung“ und die unklare Fusion von „Aufklärung“ und „Wissenschaft“, die seit 1900 sich bis heute durchhält, haben phrasenhafte Isolierschichten von „Rationalisierung“ und „Säkularisierung“ entstehen lassen, die den fortwirkenden Widerspruch von *Bekenntnisreligion* und *Rationalreligion* ignorieren.

Nach diesem *Ersten Teil* folgt eine *Unterbrechung* der Darstellung, die dem Sprichwort *You must give the Devil his due* Rechnung trägt.²² Es geht um die Prozesse der Medizinisierung des Dämonischen, der Ästhetisierung des Häßlichen und der Moralisierung des Bösen, die rationalreligiöse Autoren eröffnet haben. Moralisierung, Ästhetisierung und Medizinisierung, diese drei Prozesse haben dem Teufel und seinen Heerscharen ein Ende bereitet. Mit diesen drei Prozessen ist das Geheimnis der Dämonen aufgeklärt, das Reich des Satans ist in diesen Feldern neu verteilt. Die Frage nach der Haltbarkeit dieser drei Zuweisungen ist nicht leicht zu beantworten. Im 20. Jahrhundert setzen von verschiedenen Seiten Zweifel ein, da im Angesicht der immensen Todesdrohungen, die mit der Zeiterfahrung artifizieller Lebenswelt verbunden sind, ein Bewußtsein von der Begrenztheit der Moralisierung, Ästhetisierung und Medizinisierung teuflischer Phänomene gewonnen wurde.

Angesichts der zweiten epochalen Zeiterfahrung, der Erfahrung des sich in Europa ausbreitenden revolutionären Enthusiasmus in der Folge von 1789, die im *Zweiten Teil* behandelt wird, erwiesen sich die Deutungen aufklärerischer Rationalreligion als unzulänglich. Denn der Enthusiasmus der Revolutionäre war im Kern

²² Das Sprichwort hat Helmuth Plessner als Motto seinen „Grenzen der Gemeinschaft“ vorangestellt.

etwas ganz Anderes als der Fanatismus der Glaubenskriege. Die Mischungen von politischen Ideen und religiöser Intensität in der Revolutionsperiode waren auch ganz anders als die Politisierung des Christentums in Glaubenskriegen. Es ging nicht nur um Staatenbildung, sondern ebenso um den revolutionären Angriff auf eben jene Staaten. Während sich die europäischen Glaubenskriege über relativ weite Zeiträume erstreckten, war die Verlaufsform des revolutionären Enthusiasmus von anderer Art. Charakteristisch war das spontane Erwachen, eine Art Bewußtwerdung, dann die euphorische Steigerung, ein intensives Werteerleben, der Drang zu gewaltigen Taten, d.h. zur Gewaltaktion, dann aber auch die Erschöpfung und das Erschrecken, das in Reue und Zerknirschung münden konnte.

Der Enthusiasmus hat seine Stabilisierung in zwei neuen Religionen gefunden, die engstens mit der Revolutionserfahrung verbunden sind: in der *Kunstreligion* und in der *Nationalreligion*. Es handelt sich um ein bisweilen antagonistisches Zwillingsspaar. Denn die individualisierende Intensität kunstreligiösen Erlebens kann in einen Gegensatz zu der sich aufs Kollektiv ausdehnenden Intensität nationalreligiösen Erlebens geraten. Beide Religionen, die in der Revolutionsperiode von 1789 bis 1848 neu in Europa entstehen, begründen jeweils eigene Reihen. Sie regenerieren sich in den Nationalismen und völkischen Bewegungen bis in unsere Tage immer dann, wenn es nicht nur um wirtschaftliche und nationale Interessen geht, sondern um die Heiligkeit der Nation oder der Volksgemeinschaft. Die Kunstreligion regeneriert sich bis heute in dem Glauben an die Ewigkeitswerte großer Kunst, der stillen Andacht in den Museen oder in den göttlichen Extasen von Rock und Pop, in denen Friedrich Kittler nicht weniger als das Nahen der Götter sah.²³ Der *Zweite Teil* will zudem zeigen, wie mit der Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus die Debatte über den „Religionsersatz“ und die „Ersatzreligion“ entsteht, die die Religionssoziologie bis heute zu kategorialen Verrenkungen treibt. Im heißen Feld „politischer Religion“ geht es dann um eine Differenzierung zwischen linkem Radikalismus und rechtem Fundamentalismus, den beiden wirksamen Imaginationen einer Ewigen Rechten und Ewigen Linken.

Es sind dies religiöse Formationen, die sich in Europa wie eine zweite Schicht über die vorhandene Konstellation von *Bekenntnisreligion* und dem Netzwerk *rationalreligiöser Aufklärung* gelegt haben. Auf diese Situation reagiert die Radikalkritik aller und jeder Religion in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie entzündet sich im Spannungsfeld von revolutionärem Erwachen und reaktionärer Erweckung. So wie die glaubenskriegerischen Bekenntnisreligionen ihre Antwort in aufgeklärter Rationalreligion gefunden haben, so ist das Geheimnis der enthusiastischen Fusionen der Revolutionszeit in der Intellektuellengruppe der Junghegelianer enthüllt worden: in der Feuerbachschen Umkehrung der Theologie in Anthropologie, in Bruno Bauers Kritik religiöser Unbestimmtheit, in der Marxschen Entmächtigung des ideellen Überbaus gesellschaftlicher Institutionen und in Max Stirners Kritik des Heiligen. Damit schließt der erste Band ab.

23 Friedrich Kittler, *Das Nahen der Götter vorbereiten*, München 2012.

Der zweite in Vorbereitung befindliche Band wird den *Dritten* und *Vierten Teil* enthalten. Er setzt mit der Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft ein, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausbreitet. In diesem Horizont erwiesen sich nicht nur die rationalreligiösen Umgangsweisen mit Religion, sondern auch die Kritik enthusiastischer Verhimmelungen, die die Junghegelianer entwickelt hatten, als unzulänglich. Denn die Erfahrung von Marktgesellschaft unterschied sich qualitativ von den älteren Erfahrungsschichten der Glaubenskriege und der Revolutionen. Es war nicht nur ein Markt für Arbeit, Boden, Geld entstanden, sondern die Warenform bemächtigte sich auch der Religionen selbst. Sie fanden sich als Konkurrenten auf einem Religionsmarkt wieder. Die neue geistige Autorität, die auf diesem Markt erschien, war die Wissenschaft. Sie war attraktiv, weil sie das zu bieten versprach, was Marktteilnehmer über den Geldbesitz hinaus vor allem nötig haben, nämlich solides, verlässliches Wissen. Die *Wissenschaftsreligion* zwang alle anderen Religionen untereinander in Konkurrenzverhältnisse auf dem Gebiete des Geistigen.

Aus der Vielfalt der Konkurrenzverhältnisse auf dem Religionsmarkt mit seinen Ausdifferenzierungen, wettbewerblichen Nachahmungen und Umrahmungen werden einige Prozesse besonders untersucht. Interessant ist der Aufschwung des Katholizismus unter Marktbedingungen und seine Konkurrenz zu den neuen Akteuren nationalreligiöser, kunstreligiöser und wissenschaftsreligiöser Art. Des Weiteren interessiert der Aufstieg des Begriffs „Weltanschauung“ als eines Sortierbegriffs, mit dessen Hilfe Intellektuelle sich die auf dem Markt auftauchenden Phänomene zurechtlegen konnten. Schließlich interessiert die Rezeption asiatischer Religionen durch deutsche Intellektuelle um 1900.

Auf die Erfahrung eines Weltmarkts der Religionen reagieren die um 1900 entstehenden Religionswissenschaften, die nun eine wissenschaftliche Gegenstandskonstitution von Religion und eine Methodologie der Religionsforschung konzipieren. Hier ist der Ort, an dem wir uns mit den Deutungen von Religion befassen, die in psychologischer Perspektive William James, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, in vergleichender Perspektive Edward B. Tylor und Friedrich Max Müller und in soziologischer Perspektive Émile Durkheim, Ernst Troeltsch, Max Weber und Georg Simmel entwickelt haben. Nach der Kirchenkritik und der Aufklärung der Religion im 18. Jahrhundert, der Religionskritik der Junghegelianer im Ausgang der europäischen Revolutionsperiode, ist hier aus der Erfahrung des Religionsmarktes heraus eine dritte Formation intellektueller Bewältigung von Religionskonjunkturen entstanden.

Der *Vierte Teil* fragt abschließend, welcher Religionstyp im 20. Jahrhundert mit der Erfahrung der Artifizierung der Lebenswelt zu den sich stets erneuernden vorgängigen Gestalten von Religion hinzukommt. Diese Erfahrung bezieht sich auf die beschleunigten und umfassender werdenden Prozesse der Technisierung und Ästhetisierung, auf die neuartige Abhängigkeit der Sozialwelt von der hergestellten Wirklichkeit „nützlicher“ beziehungsweise „schöner“ Dinge. Wir sprechen in diesem Teil versuchsweise von einer *ritual-technischen Verfahrensreligion*, um jene Konturen hervortreten zu lassen, in denen ein neuer Glaube an rituelle Kraft, an die