

„Konfession“ bzw. – wie bezeichnenderweise neutralisierend in der Wissenschaftstheorie gesagt wird – von einer „Konvention“ abhängige Entscheidung oder Entscheidung für eine Überzeugung ist grundlegend nicht nur für jede Ethik (mindestens in unserer westlich-abendländischen Tradition), sondern für Wissenschaft überhaupt. Um mit *Leszek Kotakowski* zu sprechen: „Der Grundsatz ‚credo, ut intelligam‘, der den Vorrang des Glaubens vor den Beweisen feststellt, gilt im endgültigen epistemologischen Sinne auch auf dem Gebiet der Wissenschaft“ (Das Unsagbare zu sagen, zit. nach: Süddeutsche Zeitung, 24.–26. 12. 77).

Als Konsequenz der in diesem Zusammenhang der Wissenschaftstheorie wesentlichen Bedeutung der Forschergemeinschaft ergibt sich für die Theologie eine fundamentale Eingebundenheit ethischer Reflexionen und Konzepte in die (Forscher-)Gemeinschaft als einer Gemeinschaft, die bewußt auf einem Glauben beruht. Diese *Eingebundenheit in eine Gemeinschaft von Glaubenden* (auf die in anderem Zusammenhang und mit anderem Ansatz Bernhard Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: Theologie und Glaube 58 [1973] 81–105, zu Recht aufmerksam gemacht hat) ist – wissenschaftstheoretisch – deswegen zu Recht anzunehmen, weil die Relevanz des Glaubens bzw. einer Überzeugung für die Ethik schließlich doch auch für eine „christliche Ethik“ gelten darf und muß, so daß ihre Qualifikation als „irrational“ mit Karl Popper nur dann berechtigt ist, wenn jede Wissenschaft irrational genannt werden muß, weil sie letztlich auf einer (zwangsläufig „irrationalen“) Entscheidung beruht.

Damit verschiebt die Annahme dieses zuvor „konfessorisch“ genannten Moments einer Entscheidung für eine

Ethik (wie für eine Hermeneutik) die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik. Es kann nicht mehr darum gehen, daß eine Ethik und somit auch die christliche Ethik einen Glauben impliziert. Aufzuhellen ist vielmehr, wie der Zusammenhang von Glaube als Moment (bislang zu mißverständlich Motivation oder Impuls genannt) für menschliches Handeln als Realisation dieses Glaubens näherhin zu beschreiben ist.

Das spezifisch Christliche kann daher nicht darin bestehen, daß es eine als exklusiv christlich nachweisbare sittliche Regel oder Handlung gibt. Dies kann schon deswegen nicht als Kriterium angegeben werden, weil die Gegenprobe einer ohne christlichen Glauben verlaufenen Entwicklung von Ethos und Ethik nicht möglich ist. Daß aber generell Implikationen des Glaubens immer wieder Impulse und Maßstäbe für sittliches Verhalten und Handeln gegeben haben, ist anzunehmen, wie auch nicht zu bestreiten ist, daß Christen und Kirchen hinter diesen Impulsen und Maßstäben – nicht selten wesentlich – zurückgeblieben sind. Die Wahrheit des Glaubens kann – bedauerlicherweise – nicht an der Vollkommenheit der Glaubenden abgelesen werden. Nur daß der Glaube lediglich äußere Motivation oder auch Inspiration eines „säkularen“ Ethos wäre, wird man nicht mehr unangefochten annehmen können. Glaube ist vielmehr konstitutiv für Ethos und Ethik.

In dieser Fundierung christlichen Glaubens liegt schließlich die Berechtigung, überhaupt von „christlicher Ethik“ oder „Moraltheologie“ zu sprechen. Wie diese durchzuführen ist, ob sie nicht als Theologie partizipieren muß an der *theologia negativa*, die nur analog von Gott (und dementsprechend von Gottes Liebe und Gottes Gesetzen) sprechen kann, muß hier unerörtert bleiben. *Ernst Feil*

## Zeitfragen

# Vor einer Renaissance der Religionssoziologie?

## Zum gegenwärtigen Stand von Theoriebildung und Forschung

*Der folgende Bericht nimmt die jüngste internationale Woche für Religionssoziologie zum Anlaß, die gegenwärtige Lage der Religionssoziologie sowohl als Teil der allgemeinen Gesellschaftstheorie wie als spezielle empirische Soziologie aufzuzeigen. Sein Verfasser, Ingo Mörth, ist Assistent für Soziologie an der Universität Linz. Mörth ist vor allem durch sein Buch „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionsstheorie“ (Stuttgart 1978) über Fachkreise hinaus bekannt geworden.*

Ende August 1979 fand in Venedig die 15. internationale Woche für Religionssoziologie statt. Über 300 Wissenschaftler aus aller Welt trafen sich, um anhand des diesjährigen Generalthemas „Religion und Politik“ über die neueren Aspekte und Probleme der soziologischen Beschäftigung mit religiösen Phänomenen zu diskutieren. Das dabei sichtbar werdende wieder wachsende Interesse an der sozial-strukturellen Bedeutung von Religion und religiösen Institutionen ist ebenso ein Anlaß, auf die gegenwärtige Lage und die daraus resultierenden Probleme

der Religionssoziologie einzugehen, wie die Tatsache, daß zum ersten Male seit längerer Zeit die deutschsprachige Religionssoziologie – in Form einer besonderen Plenarsitzung über ihren aktuellen Stand in Theorie und Forschung – wieder international und geschlossen in Erscheinung trat.

## Zwischen Gesellschaftstheorie und marginaler Spezialsoziologie

Die Religionssoziologie nimmt innerhalb der Soziologie insgesamt eine eigentümliche Sonderstellung ein. Auf der einen Seite war seit den Anfängen der systematischen Soziologie klar und unbestritten, daß der Aspekt „Religion“ zu den zentralen Bereichen einer Theorie der Gesellschaft und ihrer Entwicklung gehört. Die Klassiker der Soziologie beschäftigten sich immer wieder ausführlich mit Religion und versuchten, eine Theorie ihrer strukturellen und evolutionären Bedeutung innerhalb einer umfassenden Gesellschaftstheorie zu entwerfen. Dies gilt für Auguste Comte und Emile Durkheim ebenso wie für Max Weber und Georg Simmel, aber auch für Karl Marx und Friedrich Engels. Solange eine historische und universale Orientierung innerhalb der Soziologie dominant war (dies gilt, zeitlich gesehen und grob vereinfacht, bis zum Zweiten Weltkrieg), hatte die Religionssoziologie einen durchaus zentralen Platz. Eine Gesellschaftstheorie ohne Religionstheorie war – und ist – nicht formulierbar. Einige Hinweise zur Verdeutlichung müssen genügen. Als innerhalb der amerikanischen Soziologie der großangelegte Versuch unternommen wurde, an der frühen europäischen, universal-gesellschaftstheoretischen Soziologie anzuknüpfen und im Strukturfunktionalismus eine umfassende Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu entwerfen (Parsons), wurde der Religion eine zentrale Stellung im allgemeinen Handlungssystem zugeschrieben: die Aufrechterhaltung eines einheitlichen kulturellen Wertsystems und damit auch wesentlich der sozialen Ordnung und Integration. Auch in den neueren Versuchen, zu einer umfassenden Theorie der Gesellschaft zu gelangen, erscheint Religion, unabhängig von ihren konkreten sozialen Ausprägungen, als eine wesentliche Dimension. *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* z.B., die der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ (Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1969) durch die Formulierung und Aufrechterhaltung von *Wissen* zentrale Bedeutung zumessen, betonen die grundlegende Wichtigkeit religiösen Wissens zur Abstützung des prekären Gebäudes sozialen Wissens in einem „heiligen Kosmos“. Die vielbeachtete und vieldiskutierte Gesellschaftstheorie von *Niklas Luhmann* siedelt religiöse Deutungssysteme funktional am entscheidenden Problem der Gesellschaft und ihrer Evolution an: der Stabilisierung des System-Umwelt-Verhältnisses und des komplexen Welthorizontes gerade unter den Bedingungen sozialen Wandels (Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977). Und auch die kritische Evolutionstheorie eines *Jürgen Habermas* sieht in den

durch Religion formulierten Formen moralischen Bewußtseins und Weltbildern ein entscheidendes „kognitives Potential“ innerhalb der Gesellschaft, welches „evolutionäres Lernen“ und damit eine entscheidende Dimension sozialen Wandels erst ermöglicht (Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976). Diese kurzen Beispiele mögen genügen, um zu illustrieren, daß auf der Ebene der allgemeinen Theorie die Beschäftigung mit Religion nach wie vor eine nicht vernachlässigbare Bedeutung hat, so daß – um einen Aspekt der gegenwärtigen Lage der Religionssoziologie vorwegzunehmen – mit dem wieder wachsenden Interesse an Theorien gesamtgesellschaftlicher Reichweite auch das Interesse an Religion in ihrer allgemeinen Bestimmung wieder wächst.

Auf der anderen Seite ist jedoch die Religionssoziologie eine spezielle Soziologie, deren Bedeutung eng an den Stellenwert ihres konkreten, identifizierbaren Teilbereiches in der Gesellschaft selbst geknüpft ist. Und die Situation traditioneller religiöser Institutionen wurde zumindest bis vor kurzem von Kirchenvertretern wie -kritikern ziemlich einhellig beurteilt: sie verlieren an Bedeutung. Dieses gängige Urteil über den Bedeutungsverlust konkreter Religion konnte dabei auf unbestreitbare Evidenz der Alltagserfahrung zurückgreifen. Die Häufigkeit der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen der Kirchen geht kontinuierlich zurück, die Kirchenaustrittsziffern steigen ebenso kontinuierlich an, religiöse Werte und Normen büßen auch auf der Ebene der Öffentlichkeit ihre selbstverständliche Verbindlichkeit ein – eine Entwicklung, die durch die Diskussion um die Abtreibungsfrage in vielen europäischen Ländern verschärft ins Bewußtsein drang. Parallel dazu bröckeln die in der staatskirchlichen Tradition verankerten Einflußbereiche der Kirchen langsam ab. Dieser Prozeß abnehmenden Einflusses prägte als Säkularisierungsthese das Bewußtsein von Kirchenvertretern ebenso wie das der Öffentlichkeit und der Soziologie, so daß der Bereich Religion lange Zeit hindurch als Randbereich der vornehmlich auf die Erarbeitung von empirischem Fakten- und Detailwissen konzentrierten Soziologie angesehen wurde. Diese an das Bewußtsein vom Stellenwert des empirisch greifbaren Gegenstandsbereiches gekoppelte Marginalität der Religionssoziologie im Kanon der speziellen, empirisch orientierten Soziologien zeigte sich nirgends so deutlich wie gerade in der deutschsprachigen Soziologie.

## Die deutsche Religionssoziologie seit 1945

Die Soziologie in Deutschland etablierte sich nach 1945 vor allem dadurch wieder als anerkannte Wissenschaft, daß sie sich unter amerikanischem Einfluß der empirischen Sozialforschung zuwandte und zunächst einmal Klarheit und verwertbare Informationen über für den Wiederaufbau der gesellschaftlichen Ordnung zentrale Bereiche zu gewinnen trachtete; etwa im Rahmen von Industrie- und Betriebssoziologie, politischer Soziologie, Organisations-

soziologie, Familiensoziologie, Jugendsoziologie u. a. Religionssoziologie war im Rahmen sozialwissenschaftlicher Forschung zwar existent, stand jedoch ebenfalls unter dem Primat empirischer Detailforschung und präsentierte sich so als fast ausschließlich von Kirchen oder theologischen Fachbereichen getragene bzw. nachgefragte und als Pastoralsoziologie vereinnahmte Kirchensoziologie.

Dieses kirchen- und kirchlichkeitsbezogene Forschungsinteresse hat zwar bis heute eine Fülle von empirischen Einzeluntersuchungen zu Problemen der Kirchlichkeit, der religiösen Praxis und Einstellung, des Priesterberufes und der Kirchengemeinde etc. hervorgebracht, jedoch meist in radikaler Verengung auf Aspekte kirchlicher Praxis und Organisation und unter dem primären Erkenntnisinteresse der Produktion von Handlungsorientierungen für kirchlich-pastorale und administrative Aktivitäten.

Auch die Einsicht vieler beteiligter Wissenschaftler in die Problematik einer Arbeit fast ausschließlich im Dienste kirchlicher Institutionen und der in vielen Publikationen sichtbare Versuch, wenigstens ein Minimum an theoretischer Offenheit zu bewahren, änderten nichts an der Tatsache, daß die Ergebnisse der kirchlichen Sozialforschung fast nur innerhalb kirchlicher Institutionen Beachtung fanden und kaum Gegenstand wissenschaftlich-soziologischer, fachspezifischer Kommunikation wurden.

Mit der Gründung eines Fachausschusses für Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Jahre 1957 verband sich die Hoffnung, diese gegenstandsbedingte Marginalität zu überwinden und sich in die innerhalb der deutschen Soziologie langsam in Gang kommende Diskussion um die theoretische Reichweite und Erklärungskraft der Soziologie generell einzuschalten. Diese Hoffnung erfüllte sich, wie sich m. E. im Rückblick zeigt, zumindest während des Bestehens dieses Fachausschusses nicht.

Es wurde zwar eine Kommunikationsbasis über spezifische methodische und theoretische Probleme der Religionssoziologie geschaffen und die Ergebnisse und Theorien der englisch- und französischsprachigen Religions- und Kirchensoziologie auf breiter Basis rezipiert und reflektiert, doch der angestrebte empirisch fundierte Beitrag zu einer gegenwartsbezogenen Theorie der Gesellschaft konnte unter den damaligen Voraussetzungen nicht geleistet werden. Dazu wäre eine Konkretisierung der programmatischen Vorstellungen, wie sie zu Beginn der 60er Jahre formuliert wurden (vgl. Dietrich Goldschmidt, Die Religionssoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Probleme der Religionssoziologie. Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln und Opladen 1962, S. 1–9), notwendig gewesen:

- die umfassende empirische Auseinandersetzung mit der historischen wie aktuellen sozialstrukturellen Bedeutung der Religion in ihrer institutionellen Gestalt, auch unter politischen und ideologischen Aspekten;
- eine fundierte Auseinandersetzung mit der Theologie unter wissenssoziologischen und ideologiekritischen

Aspekten, also die Entwicklung einer ‚Soziologie der Theologie‘;

- die Einbeziehung nichtchristlicher Religionen auf breiter Basis in die Forschung und die Entwicklung einer interkulturell vergleichenden Religionswissenschaft auf soziologischer Grundlage;
- der empirische Vergleich religiös bestimmten Denkens und Handelns auf verschiedenen Ebenen der Reflexion und Interaktion mit anderen Formen menschlichen Wissens und Handelns, zur Abklärung der Bedeutung und alltäglichen Verwendung verschiedener Sinnsysteme.

Die Realisierung dieses Programmes scheiterte m. E. an zwei problematischen Voraussetzungen:

1) *Dem Fehlen einer „weltlichen“ Basis für die Bearbeitung solcher Fragestellungen.* Religionssoziologie wurde im Bereich der akademischen Lehre und Forschung nicht zuletzt unter dem Aspekt stark eingeschränkter Berufsperspektiven immer weniger nachgefragt. Die überwiegende Verankerung im kirchlichen Bereich (kirchliche Forschungsstellen, theologische Fakultäten) verhinderte eine organisatorisch und finanziell abgesicherte, kumulative Bearbeitung solcher Fragestellungen, da dies dem kirchlich-theologischen Selbstverständnis als stete Herausforderung des eigenen Selbstverständnisses und Handelns, als ein Infragestellen der religiösen Wahrheit, erscheinen mußte. Dieses „religiöse Vorurteil“ gegenüber einer allgemeinen Religionssoziologie, die Gleichsetzung von Religionssoziologie und Religionskritik ist übrigens nach wie vor eines der Hauptprobleme bei der Entfaltung der Religionssoziologie als anerkannter Disziplin.

Dieses Vorurteil diskreditiert allzu leicht auf der einen Seite schon im Ansatz jeden Versuch der Soziologie, Aspekte religiösen Denkens und Handelns in ihrem Bezug zu sozialen und historischen Zusammenhängen zu erfassen, und so erklärende Aussagen über bestimmte Voraussetzungen, Funktionen und Wandlungen religiöser Sinnsysteme zu formulieren, als unzulässig, da damit das Wesen des Religiösen, das Heilige, von vornherein verfehlt werde. Dieses Vorurteil verleitet aber auch andererseits mit negativem Vorzeichen viele Soziologen nicht zuletzt wegen des Ursprungs der eigenen Disziplin in der aufklärerischen Religionskritik dazu, Religion(en) mit ihren *sozialen* Entstehungsbedingungen und Funktionen zu identifizieren und damit – ob nun mit positivem (Religion in irgendeiner Form wird für die Gesellschaft immer notwendig sein) oder negativem Unterton (Religion wird mit der Entwicklung der menschlichen Vernunft überflüssig sein) – eine totale Erfassung von Religion zu beanspruchen.

Unter diesem Aspekt ergibt sich nach wie vor die einigermaßen prekäre Situation, daß die Institutionen „expliziter“ Religion in der Gesellschaft, die unter den Voraussetzungen der Säkularisierung bisher die einzige tragfähige Basis einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion darstellen, an einer auf Vergleich und allgemeine Erklärung zielenden soziologischen Erfassung von Religion allenfalls mit dem Vorbehalt Interesse haben, daß die Inhalte

christlicher Religion auch aus soziologischer Sicht in ihrer universalen Gültigkeit und evolutionären Überlegenheit bestätigt werden. Und gerade aufgrund der nicht zuletzt deshalb ziemlich eingeschränkten Informationsbasis über den tatsächlichen Stellenwert religiöser Institutionen verlieren Soziologen, die trotzdem eine allgemeine Erklärung religiöser Phänomene suchen, institutionalisierte Formen und Aspekte der Religion aus dem Blick und lösen Religion in ihre gesellschaftlich-anthropologischen Funktionen auf (z. B. gesellschaftliche Integration oder sinngebende Sozialisation).

2) Die zweite Voraussetzung für die fortdauernde Isolierung der Religionssoziologie ist die *Zersplitterung der Soziologie generell und der damaligen deutschen Soziologie im besonderen in relativ unabhängig voneinander betriebene Spezialsoziologien* ohne ausreichende und vor allem allgemein anerkannte theoretische Fundierung, welche die Verbindung theoretischer Fragestellungen und empirischer Ergebnisse aus verschiedenen Teilbereichen auf breiter Basis gestatten würde. So kam es, daß religionssoziologische Fragestellungen kaum oder nur am Rande in die Forschung oder Theorieentwicklung anderer Bereiche der Soziologie einbezogen wurden und die Religionssoziologie wegen des Bedeutungsschwundes ihres Gegenstandsbereiches im allgemeinen Bewußtsein ein isolierter, anderswo vernachlässigbarer Teilbereich blieb, an dem die allgemeine soziologische Wissenschaft und ihre öffentlichen Träger kaum Interesse zu nehmen brauchten und der einzig den interessierten Institutionen, eben den Kirchen, zum Gebrauch überlassen blieb.

Es nimmt daher nicht wunder, daß führende Köpfe der wissenschaftlichen Religionssoziologie, wie z. B. *Friedrich Fürstenberg*, *Thomas Luckmann* oder *Joachim Matthes*, sich mehr und mehr anderen Arbeitsgebieten zuwandten und daß der Fachausschuß für Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zu Beginn dieses Jahrzehnts aufgelöst wurde.

Und doch wurden gerade in dieser Zeit wichtige Voraussetzungen geschaffen, welche jetzt langsam zum Tragen kommen und zur Hoffnung Anlaß geben, daß die Religionssoziologie innerhalb der internationalen wie deutschsprachigen Soziologie einer Renaissance entgegengeht.

### **Auf dem Wege zu einer Religionssoziologie auf empirischer Grundlage**

Folgende Entwicklungstendenzen, die ihren Anfang nicht zuletzt in der oben angedeuteten Diskussion um die Grenzen der Kirchensoziologie in der deutschen Religionssoziologie nahmen, haben sich nun im letzten Jahrzehnt verstärkt und beginnen zu einer universalen Religionssoziologie auf empirischer Grundlage, die fundierte Beiträge zu einer Theorie der (Welt-)Gesellschaft und ihrer Entwicklung leisten kann, zu konvergieren:

1) Aufgrund der Kritik, daß auf der individuellen Ebene eine Erfassung des Grades der Übernahme institutionell vordefinierter Einstellungen und Verhaltensweisen

(= Kirchlichkeit) nicht ausreiche, um den Stellenwert von Religion zu beschreiben und zu erklären, wurden theoretisch wie empirisch die Anstrengungen verstärkt, Religiosität in einer gegenüber konkreten Sozialformen der Religion neutralen Weise in den Griff zu bekommen. Allgemeine Dimensionen der Religiosität wurden konzipiert und zu messen versucht, Aspekte der religiösen Sozialisation wurden empirisch in den verschiedensten sozialen Kontexten bearbeitet, und Fragen einer außerkirchlichen Religiosität sowie des Stellenwertes von Irreligiosität zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, den Beitrag religiöser Konzepte und Handlungen aller Art innerhalb der alltäglichen Lebenswelt von Individuen empirisch zu erfassen, sei es hinsichtlich der Bildung und Aufrechterhaltung von Identität oder hinsichtlich der Aufrechterhaltung von Kommunikation und Interaktion.

2) Parallel dazu intensivierte sich auch die *Diskussion um einen allgemeinen Religionsbegriff*: was letztlich als Gegenstandsbereich für die Religionssoziologie zu gelten habe. Dabei wandte man sich erneut den Klassikern der Religionssoziologie zu, wie Weber oder Durkheim, die ja alle ausdrücklich oder unausdrücklich einen universalen Religionsbegriff zu entwickeln und anzuwenden versuchten. Diese theoretische Diskussion unter Einbeziehung der neueren Theorieentwicklung innerhalb der Soziologie dauert noch an, wobei es letztlich um eine „inklusive“ oder „exklusive“ Definition von Religion geht. Inklusiv sind Auffassungen, die alle sozialen Phänomene, denen bestimmte Funktionen, wesentlich z. B. die Funktion der Kontingenzbewältigung, zuschreibbar sind, als Bereich der Religionssoziologie betrachten; exklusiv solche, die den ausdrücklichen Bezug zum Transzendenten, Heiligen betonen und nur solche Phänomene, die diesen Bezug explizit erkennen lassen, als Religion gelten lassen. Abgesehen von der damit verbundenen Diskussion um Ursprung, Funktion und Gehalt von Religion generell führte diese theoretische Auseinandersetzung dazu, daß viele para- oder quasireligiöse Phänomene verstärkt empirisch und vergleichend untersucht wurden. „Politische“ Religionen wie der Nationalsozialismus einerseits, Phänomene wie Astrologie, Spiritismus andererseits, sowie säkulare Kulte und Rituale aller Art wurden eingehender als bisher erforscht. Damit ist die Basis für eine vergleichende Religionssoziologie beträchtlich erweitert worden.

3) Diese Basis hat sich auch dadurch erweitert, daß innerhalb der internationalen Religionssoziologie den *nicht-christlichen Religionen und Kulturen* aller Entwicklungsstufen immer größere Aufmerksamkeit zuteil wird. Gerade auch in Hinblick auf eine globale Theorie sozialen Wandels wird jetzt vermehrt auf bei Max Weber grundlegende Problemstellungen und Untersuchungen – die Rolle der Religion (in Form der protestantischen Ethik) bei der Entwicklung des Industriekapitalismus etwa oder Webers vergleichende Darstellungen der Weltreligionen und ihrer sozioökonomischen Bedeutung – zurückgegriffen. Dabei wird nun jedoch versucht, ein westlich-christlich geprägtes Vorverständnis in Theorie und Begriff von Religion mit

seinen Konsequenzen, z. B. der These von der evolutionären Überlegenheit christlicher Religion, zu überwinden. Wurde früher fast ausschließlich von einem Modell ausgegangen, in dem Christentum und westliche Industriegesellschaft als höchste Stufen gesellschaftlicher Entwicklung figurierten, so wird jetzt danach getrachtet, den *kulturspezifischen Kontext* von Religion und Gesellschaft in seiner jeweiligen Besonderheit zu erfassen. Altes und neues ethnologisches, anthropologisches und religionswissenschaftliches Material erlangt dabei auch in der Religionssoziologie immer größere Bedeutung.

4) Auch auf der strukturellen Ebene wird der *Stellenwert religiöser Institutionen und Bewegungen* kritischer und umfassender als bisher behandelt. Probleme politischer und sozialer Integration, sozialer Konflikte und sozialer Ungleichheit werden verstärkt hinsichtlich des Einflusses von Religion in den verschiedensten Sozialformen unter regional, historisch und kulturell unterschiedlichen Bedingungen untersucht. Das verstärkte Bemühen, gerade hier vergleichend und kumulativ zu arbeiten, wurde auch bei der anfangs erwähnten 15. internationalen Woche für Religionssoziologie deutlich sichtbar. Die Themen reichten von „Islam und Politik“ über die politische Relevanz religiöser Institutionen und Bewegungen in Chile, Japan, Libanon und Jugoslawien bis zur politischen Bedeutung der neuen charismatischen Bewegungen im Westen, wie z. B. der Transzendentalen Meditation.

All dies sind, dies muß abschließend betont werden, nur Tendenzen, die ich idealtypisch überzeichnet habe. Sie dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Religionssoziologie noch keineswegs die internationale Geschlossenheit und Bedeutung erlangt hat wie andere Spezialsoziologien. Der Grund zu einer gewissen Hoffnung in bezug auf die gegenwärtige Situation liegt in zwei Tendenzen:

1) Innerhalb der Soziologie wächst wieder das Interesse an Gesellschaftstheorien mittlerer und universaler Reichweite. Diese wissenschaftsinterne Entwicklung verschafft der Religionssoziologie wieder mehr Aufmerksamkeit und Impulse.

2) Innerhalb der Gesellschaft selbst werden Tendenzen sichtbar, die das allgemeine Bewußtsein vom Bedeutungsverlust der Religion in Frage stellen. Dies ist einmal die *wachsende Bedeutung neuer religiöser Bewegungen* gerade in der westlichen Gesellschaft (z. B. Jugendsekten), ferner die *Renaissance des Islam* als Ausdruck kultureller Identität und Legitimation gesellschaftlich-politischen Handelns, und schließlich die öffentliche Aufmerksamkeit, die die *katholische Kirche* unter dem Pontifikat des gegenwärtigen Papstes weltweit erhält. All dies läßt zu Bewußtsein kommen, daß Religion selbst durchaus kein marginales Phänomen in der Gegenwartsgesellschaft ist, und läßt so auch die Religionssoziologie ein wenig aus der Marginalität hervortreten.

Gerade die deutschsprachige Religionssoziologie hat eine große Tradition. Aufbauend auf diesem Erbe, die oben angedeuteten Tendenzen zu einer universalen Religionssoziologie auf empirischer Grundlage aufzugreifen, weiterzuentwickeln und zu verbinden ist die zentrale Aufgabe, die sich für die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Religionssoziologen, die sich vor zwei Jahren konstituierte und in Venedig erstmals in größerem Rahmen in Erscheinung trat, stellt. Die Probleme sind dabei im deutschen Raum z. T. sicher noch größer als anderswo. Doch nur eine allgemeine und vergleichende Religionssoziologie, die tatsächlich unabhängig von konkreten religiösen Institutionen betrieben werden kann, vermag auch Ergebnisse zu erbringen, die als Basis für eine realistische Selbsteinschätzung und Positionsbestimmung der Kirchen dienen können.

Ingo Mörth

## Länderbericht

# Holland vor der Sondersynode

## Zur Situation der niederländischen Kirche

Anfang November richteten hundertfünfzig niederländische Katholiken, unter ihnen Wissenschaftler, Unternehmer und Politiker, einen Brief an Papst Johannes Paul II. und an die Bischöfe des Landes. Die Unterzeichner beklagen darin den „schnellen und umfassenden Verfall des Glaubens in den Niederlanden, wie er sich unter dem Etikett Erneuerung vollzogen hat“ (zit. nach De Volkskrant, 7. 11. 1979). Der Pluralismus in der niederländischen Kirche sei über die Ufer der katholischen Lehre getreten. Als

konkrete Anklagepunkte werden Mißstände in der Liturgie, der Katechese und der Priesterausbildung genannt. Der Brief bringt die Hoffnung auf eine „Rückkehr zur Kirche Christi als Norm des Glaubens und damit eine Wiederherstellung der Einheit“ zum Ausdruck.

Kurze Zeit zuvor hatten bei einer Zusammenkunft in Den Haag 47 niederländische Jesuiten einen offenen Brief an die Bischöfe und an den Apostolischen Pronuntius in den Niederlanden unterzeichnet. Darin stellen sie fest, daß es