

now 1996); und die US-amerikanische Situation ist wiederum eine andere als etwa diejenige Indiens (vgl. Madan 1991). Trotz (oder möglicherweise gerade wegen) der konstatierten Globalisierung in anderen Bereichen wird man kaum mit einer homogenen Entwicklung von Religion rechnen können. Was für sozialwissenschaftliche Themen im allgemeinen gilt, trifft auf Religion als Gegenstand soziologischer Forschung im besonderen zu: Je stärker kontextbezogen der Blickwinkel gehalten ist, desto weniger allgemeingültig werden die Ergebnisse ausfallen. Diese Bemerkungen mögen trivial anmuten, sind aber angesichts gelegentlich zu vernehmender Pauschalaussagen über das Verhältnis von Religion und gesellschaftlicher Entwicklung offenbar nicht selbstverständlich. Diesen Zusammenhängen geht das vierte Kapitel nach. Das abschließende Kapitel stellt einige wenige Überlegungen zur religionssoziologischen *Gegenstandskonstitution* an und positioniert die soziologische Analyse in den Kontext der *disziplinübergreifenden Religionsforschung*.

Wie wurde Religion zu einem soziologischen Gegenstand? Eine kurze Geschichte der Religionssoziologie

Wie immer man zu der am Anfang der Einleitung aufgeworfenen Frage steht: Auffällig ist zunächst, daß sich die Soziologie bereits zu Beginn ihrer akademischen Etablierung im ausgehenden 19. Jahrhundert mit der gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung von Religion befaßt. In den Arbeiten der »Gründungsväter« der Soziologie, namentlich bei Émile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel, sowie bei Ernst Troeltsch, dem evangelischen Theologen mit soziologischen Interessen, nehmen religiöse Sachverhalte einen vergleichsweise großen Raum ein. Bei einem Blick in die Wissenschaftsgeschichte kann man die Vermutung hegen, daß die Beschäftigung mit Fragen der Religion zu den Konstitutionsbedingungen der Soziologie gehört.

Die Anfänge

Die Linien, die auf die Religionssoziologie zulaufen, sind vielfältiger Art (vgl. dazu Krech/Tyrell 1995). Die Frage nach den *Anfängen der Religionssoziologie* im engeren Sinne ist unmittelbar mit der Frage verbunden, wo die Anfänge der Soziologie überhaupt historisch zu verorten sind. Dabei ist es angebracht, mit Hartmann Tyrell (1995: 81) zwischen dem in Gang kommenden soziologischen Diskurs einerseits und der Ausdifferenzierung der Soziologie als einer wissenschaftlichen Disziplin andererseits zu unterscheiden. Sowohl der frühere soziologische Diskurs als auch die gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf Verwissenschaftlichung drängende Soziologie sind an zentraler Stelle mit dem Thema Religion befaßt; allerdings aus unterschiedlichen Warten und mit verschiedenen Ambitionen. Der soziologische Diskurs vor der Etablierung der Soziologie als Wissenschaft thematisiert Religion im gesellschaftspolitischen Kontext; sei es, indem er sie als fortschritthemmenden Faktor negiert, sei es, indem er auf sie als eine soziale Ordnung ermöglichende Kraft affirmativ rekurriert. Als ein Beispiel für den erstgenannten Fall nenne ich das Wissenschaftsprogramm Auguste Comtes, in dem die Soziologie eine zentrale gesellschaftliche Steuerungsfunktion erhält und explizit *an die Stelle* von Religion tritt. Als ein Beispiel für den zweiten Fall seien Louis G.A. de Bonald und Joseph de Maistre angeführt, denen es – vor dem Hintergrund der nach der französischen Revolution problematisch gewordenen sozialen Ordnung – um die Restauration der Gesellschaft *auf religiöser Grundlage* ging.

Für unsere Thematik ist nun die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß der soziologische Diskurs mit seiner Institutionalisierung als akademische Disziplin seit ca. 1890 (vgl. Pankoke 1984: 1018ff.) in ein neues, und zwar *wertneutrales* Verhältnis zur Religion tritt (vgl. Rammstedt 1991; Dahme 1988). Zunächst wird der geschichtsphilosophische Fortschrittsglauben selbst als religiös entlarvt, folglich obsolet und der Soziologie – wie im übrigen auch allen anderen Wissenschaften – die gesellschaftliche Steuerungsfunktion aberkannt. Wissenschaftlicher Erkenntniszuwachs gilt nicht mehr als synonym mit gesellschaftlichem Fortschritt. Der Weg zur Neugründung der Soziologie als empirisch-analytischer Einzelwissenschaft führt über die Kritik der älteren

Soziologie vor allem Comtescher Provenienz. Durch diesen Bruch ändern sich zugleich die Rahmenbedingungen für das Verhältnis von Soziologie und Religion vollständig. Soziologie als eine wissenschaftliche Disziplin kann sich jetzt von ihrer Opposition gegenüber Religion lösen und mit ihr als einem sozialen Sachverhalt rechnen. »Anstatt des Programms ›Soziologie *statt* Religion‹ war der Weg damit frei für eine ›Soziologie *der* Religion‹« (Tyrell 1995: 96). Aufgrund der hinreichenden Distanz – nicht zuletzt von aktuellen politischen Fragen – ist sie jetzt in der Lage, Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse zu machen. Die Abwendung von allen Wahrheits- und Geltungsfragen ist eine selbstverständliche Folge (vgl. etwa Simmel 1992: 266f., 285f.; 1995: 117f.). Diese Position stellt eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit einer Soziologie der Religion dar. Sie bildet die gemeinsame Ausgangslage für die religionssoziologischen Ansätze von Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch und – mit Abstrichen – von Émile Durkheim¹, die allerdings im einzelnen wesentliche Unterschiede aufweisen.

Émile Durkheim

Das Religionsverständnis *Émile Durkheims* (1858–1917) ist vor allem durch die große Nähe von Religion und Gesellschaft geprägt, so daß Religionssoziologie geradezu zur Gesellschaftstheorie wird. Die Kongruenz gründet in der Auffassung von Religion als einer moralischen, verpflichtenden und daher kollektiven Angelegenheit. In seinem religionssoziologischen Aufsatz »De la définition des phénomènes religieux« von 1899 bestimmt Durkheim Religion als »eine mehr oder weniger organisierte und systematisierte Einheit« religiöser Phänomene; diese wiederum bestehen aus »verpflichtenden Glaubensformen, welche mit definierten Handlungsweisen verbunden sind, die sich auf die in den Glaubensvorstellungen gegebenen Objekte beziehen« (Durkheim 1967: 136). Bei dieser Definition liegt der Akzent auf dem obligatorischen Charakter der Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken. Das entscheidende Argument der religionssoziologischen Position Durkheims besteht darin, daß alles, was verpflichtenden Charakter besitzt, sozialen Ursprungs ist. Folglich ist der »Ursprung der Religion nicht in individuellen

Gefühlen, sondern in kollektiven Anschauungen zu finden«; denn: »Wäre sie im Bewußtsein des einzelnen gegründet, dann könnte sie niemals für das Individuum diesen Zwangscharakter besitzen« (1967: 137). In dieser Perspektive ist Religion somit als ein genuin sozialer Tatbestand, als ein »fait sociale« zu verstehen (vgl. 1967: 138).

Durkheims religionssoziologische Kernthese lautet, Gott sei der »symbolische Ausdruck der Kollektivität« (Durkheim 1984: 151), die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft« (Durkheim 1976: 105). In der kollektiv geglaubten und verehrten Gottheit beschreibt »die Gesellschaft« sich selbst und nimmt sich als Einheit wahr. Insofern Religion kollektiv verfaßt ist, ist sie »Kirche«: »Eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen, nennt man Kirche« (Durkheim 1981: 71). In seinem religionssoziologischen Hauptwerk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« vertieft Durkheim sein Verständnis von Religion als einer moralischen, obligatorischen und kollektiven Angelegenheit am totemistischen System der australischen Ureinwohner. Als zusätzliches Definitionsmerkmal führt er hier die Unterscheidung von heilig und profan an, auf die sich Religion im Kultus bezieht. Religion ist »*ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören*« (1981: 75).

Max Weber

Im Unterschied zu Durkheim setzt *Max Weber* (1864–1920) beim sozialen Handeln *des einzelnen* an. Das spezifische Objekt seiner verstehenden Soziologie ist »nicht jede beliebige Art von ›innerer Lage‹ oder äußerem Sichverhalten, sondern: *Handeln*« (1973: 429), und zwar als »Verhalten von einer oder mehreren *einzelnen* Personen« (Weber 1985: 6). Webers »soziologische Kategorienlehre« in »Wirtschaft und Gesellschaft« bestimmt Handeln als »ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder

Dulden), wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden« (1985: 1). Gemäß dieser Gegenstandsbestimmung ist das Thema der Weberschen Religionssoziologie nicht Religion als »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken«, sondern Religiosität als mit subjektivem Sinn ausgestattetes religiöses Handeln. Jedes Verhalten ist religiöses Handeln, wenn es auf religiösen Vorstellungen basiert. Diese geben die subjektiven Motive für ein Handeln ab, stellen also den »Sinnzusammenhang« bereit, »welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ›Grund‹ eines Verhaltens erscheint« (1985: 5). *Soziales* Handeln ist religiöses Verhalten aber nur dann, wenn es »am vergangenen, gegenwärtigen oder für künftig erwarteten Verhalten anderer« (1985: 11) orientiert wird.

Vor dem Hintergrund dieser Gegenstandsbestimmung bezeichnet Religiosität eine spezifisch religiös motivierte Haltung zur Welt. Sie kann durch einen passiven, stimmungsmäßigen oder durch einen aktiven, rationalen Charakter geprägt sein. Die Gegenüberstellung von Askese und Mystik als zwei Formen von Religiosität, die sich an den polaren Begriffen ›Rationalität‹ und ›Gefühl‹, ›Handeln‹ und ›Kontemplation‹ orientiert, hat Weber bereits in der »Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus« entwickelt. Diese 1904/05 veröffentlichte Untersuchung setzt Religion und Ethik in ein enges Verhältnis und untersucht die »Disziplinierung« und »Methodisierung« der alltäglichen Lebensführung. Sie geht der Frage nach, warum es nur in der westlichen Welt zur Ausbildung des modernen Kapitalismus gekommen ist. Als einen zentralen Faktor dafür macht Weber den asketischen Protestantismus aus. In ihm wurde die »ethische Praxis der Alltagsmenschen [...] ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten *Methode* der ganzen Lebensführung ausgestaltet« (Weber 1920: 115). Auch die vergleichende Untersuchung zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« möchte »einen Beitrag liefern« zur »Kasuistik« »aller Arten von praktischer Ethik, die systematisch und eindeutig an festen Heilszielen orientiert wurden« (1920: 266). Im »Gesamtgebilde einer Religion« interessieren Weber »stets diejenigen Züge [...], welche für die Gestaltung der *praktischen* Lebensführung in ihren *Unterschieden* gegen andere Religionen die entscheidenden waren« (1920: 267).

Die typologische Unterscheidung von Askese und Mystik wird dann im zehnten Paragraphen des religionssoziologischen Kapitels von »Wirtschaft und Gesellschaft« weiter ausgearbeitet. Die beiden Religiositätsformen werden hier als »Mittel zu einer *dauernden* Selbstvervollkommnung, zu einer *methodischen* Disziplinierung im Dienste des Heils« expliziert (Schluchter 1988: 84). Obwohl Weber Askese und Mystik begrifflich »gleichrangig« behandelt, liegt der perspektivische Fluchtpunkt auf der Seite der »aktiven Religiosität«. Dies hat seinen Grund darin, daß er vor allem am universal-historischen »Rationalisierungsprozeß des Handelns« in seinen Folgen für die Lebensführung des einzelnen interessiert ist.² »Für den Asketen bewährt sich die Gewißheit des Heils stets im rationalen, nach Sinn, Mittel und Zweck eindeutigen Handeln, nach Prinzipien und Regeln. [...] Dem Asketen können sich ferner die Anforderungen seines Gottes an die Kreatur bis zur Forderung einer bedingungslosen Beherrschung der Welt durch die Norm der religiösen Tugend und bis zur revolutionären Umgestaltung zu diesem Zweck steigern. [...] Immer aber wird es eine ethisch rationale Ordnung und Disziplinierung der Welt sein, die er dabei, entsprechend seiner methodisch rationalen Selbstdisziplin, verlangt« (Weber 1985: 333). Die Mystik in ihrer typischen Ausprägung hat dagegen keine starke Neigung zu sozialem Handeln und erst recht nicht zur »rationalen Umgestaltung der irdischen Ordnungen an der Hand einer auf den äußeren Erfolg gerichteten methodischen Lebensführung«. Falls es überhaupt »Gemeinschaftshandeln« auf dem »Boden genuiner Mystik« gibt, besteht es im »Akosmismus des mystischen Liebesgefühls« (1985: 333), das in sozialem Handeln »abreagiert« wird (Weber 1973: 436).

Sein Konzept von Religiosität dient Weber dazu, den »große[n] religionsgeschichtliche[n] Prozeß der *Entzauberung* der Welt« nachzuzeichnen (Weber 1920: 94). Dieser Prozeß meint einen primär *innerreligiösen* Vorgang, innerhalb dessen es bei der Heilssuche zum Abbau der Magie kommt und ein umfassender Rationalisierungsprozeß freigesetzt wird (vgl. Weber 1985: 308). Die okzidentale religionsgeschichtliche Entwicklung nimmt in der altjüdischen Prophetie ihren Ausgang und gipfelt, wie Weber am Calvinismus aufzeigt, im absoluten Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils. Als Folge der calvinistischen Prädestinationslehre ist es zu dem »Ge-

fühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*« gekommen (Weber 1920: 93), dem kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und in letzter Konsequenz auch kein Gott mehr helfen kann (vgl. 1920: 94). Weber beschreibt somit den paradoxen und tragischen Umstand, daß Religion einen Prozeß in Gang gesetzt hat, an dessen Ende ihr eigenes Verschwinden steht (vgl. Tyrell 1991).

Georg Simmel

Georg Simmel (1858–1918) geht in seinem religionssoziologischen Ansatz von Analogien zwischen Religion als einer autonomen Vorstellungswelt mit eigenen Inhalten und Institutionen einerseits und Vergesellschaftungsprozessen andererseits aus. Ziel dieses Verfahrens ist es, »aus Aeüßerungen des sozialen Lebens, die ganz jenseits aller Religion liegen, dennoch für diese ein Verständniß zu gewinnen« (Simmel 1992: 266). Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß bestimmte religiöse Ideen und bestimmte Vergesellschaftungsprozesse strukturell vergleichbar sind. Daraus zieht Simmel den Schluß, »daß die interindividuellen Formen des sozialen Lebens vielfach den religiösen Vorstellungen ihren Inhalt geben« (1992: 278). Er hält bereits den für die zwischenmenschlichen Verhältnisse konstitutiven Glauben für ›religioid‹, wie er etwa in der Beziehung des Kindes zu seinen Eltern oder des Patrioten zu seinem Vaterland besteht (vgl. 1992: 275; 1995: 64f.), und der sich dann zum spezifisch religiösen Glauben entwickelt. Das zweite Analogiebeispiel ist der Begriff der Einheit. Dieser wird zunächst und vor allem auf dem Gebiet des Sozialen thematisch und findet dann seine »reine und gleichsam von aller Materie gelöste Darstellung in der Idee des Göttlichen« (1992: 277). Die Gottesvorstellungen, sei es in der monotheistischen, sei es in der polytheistischen Ausprägung, stellen demnach religiöse Symbolisierungen sozialer Beziehungsformen dar. Schließlich thematisiert Simmel die Analogien zwischen den moralischen Beziehungen des einzelnen zu seiner Gruppe und dem Verhältnis des Individuums zu seinem Gott. Das Gemeinsame beider Relationen erblickt er in einem als tentativ beschriebenen Abhängigkeitsgefühl: »Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es

fließt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist« (1992: 281). Das Analogieverfahren basiert auf der Annahme, daß religiös konnotierte soziale Sachverhalte und die Welt der Religion in der religiösen Kategorie, dem religiösen Apriori, eine gemeinsame Quelle haben.

Die Kernthese der Simmelschen Religionssoziologie, daß Religion als »selbständiger Lebensinhalt, als ein Gebiet eigenster Begrenzung« (1992: 268) in einem ihrer »Ursprünge« auf bestimmten sozialen Beziehungsformen basiert, macht die Annahme eines Differenzierungsprozesses nötig. Alle eigenständigen Gebilde wie Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Moral, Kunst und eben auch Religion »treten zunächst gleichsam versuchsweise, keimhaft, in Verwebung mit anderen Formen und Inhalten auf; aber in diesen unausgebildeten Stadien müssen wir sie aufsuchen, um sie in ihren höchsten und selbständigen zu begreifen« (1992: 267). Bei diesem Differenzierungsprozeß geht Simmel davon aus, daß prinzipiell jede soziale und kulturelle Form jeden Inhalt, nämlich Zwecke, Ursachen und Interessen als die »Materie des sozialen Lebens«, formen kann (vgl. 1992: 268f.). Anhand von Beobachtungen der antiken Gesetzgebungspraxis hegt er die Vermutung, »daß die nothwendige Ordnung der Gesellschaft vielfach von einer ganz undifferenzierten Form ausgegangen wäre, in der die moralischen, die religiösen, die juristischen Sanktionen noch in ungeschiedener Einheit geruht hätten« (1992: 270). Aufgrund der prinzipiell beliebigen Kombinationsmöglichkeiten von Form und Inhalt können im Verlaufe des Prozesses zunehmender Differenzierung einzelne Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung durch die Dominanz einer Form, beispielsweise der religiösen, geprägt sein. Der Differenzierungsprozeß mündet schließlich in das Stadium, in dem jede Form für sich und parallel zu anderen sämtliche Lebensinhalte zu einer autonomen und geschlossenen Welt zu bilden in der Lage ist (vgl. 1992: 271). Das Differenzierungsparadigma Simmels ist also von einer Perspektive bestimmt, derzufolge die Entwicklung von der undifferenzierten Einheit über die differenzierte Vielheit zur differenzierten Einheit fortschreitet. Vor diesem Hintergrund kann Simmel Religion als autonomes und geschlossenes Gebilde mit eigenen idealen Inhalten und Institutionen als das Ergebnis eines Differenzierungsprozesses verstehen, der

in religiös konnotierten Sozialbeziehungen seinen Ausgang nimmt.

Andererseits wirken die sozial generierten und ins Transzendente verabsolutierten religiösen Ideen auch auf soziale Sachverhalte zurück, indem sie als deren Symbolisierung für ihren Bestand sorgen und das Engagement in sozialen Verhältnissen steigern. Der Umschlag der religiös geformten sozialen Inhalte in transzendente Substanz geschieht dadurch, daß die religiöse Kategorie Einheit nicht anders herstellen kann, als den Schnittpunkt der auf Einheit zielenden Energien ins Jenseits zu verlegen. In der Transzendenz liegt die reinste, die am höchsten gesteigerte Realisierung dessen, was in der Gesellschaft fragmentarisch bleiben muß. Gott stellt in dieser Perspektive also die Formel oder das Symbol dar für das gesellschaftliche Problem von Bindung und Freiheit des Individuums. Von hier aus läßt sich dann auch eine der wesentlichen Funktionen von Religion bestimmen, nämlich die Einheit stiftende Wechselwirkung zwischen Vergesellschaftungs- und Individuationsprozessen mit ihren semantischen Mitteln zu intensivieren sowie das Verhältnis beider als Ineinander von Inklusion und Exklusion zu thematisieren. Die religiöse Kategorie wirkt auf sozialem Feld dort, wo der Vergesellschaftungsprozeß zugleich einen Individuationsvorgang bedeutet. Die religiös gefärbten sozialen Prozesse bewirken »eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die es doch zugleich als etwas Innerliches und Persönliches empfindet« (1992: 269). Eine einheitsstiftende Funktion hat Religion sowohl in bezug auf das Individuum, indem sie als Religiosität personale Identität konstituiert, hinsichtlich der Vergesellschaftungsprozesse (Sozialintegration) als auch für die Wechselwirkungen zwischen beiden Instanzen.³

Interessanterweise sind sowohl in bezug auf das Religionskonzept als auch hinsichtlich der Frage nach dem gesellschaftlichen und kulturellen Stellenwert von Religion bereits um die Jahrhundertwende die beiden Positionen zu finden, die noch heute vertreten werden. Während Durkheim Religion als Kollektivangelegenheit faßt und ihre gesellschaftliche Integrationsfunktion betont, analysiert Weber Religion in ihrer Bedeutung für die Reglementierung der Lebensführung und für die Persönlichkeitsbildung. Im Reli-

gionskonzept Simmels hat Religion ihr Bezugsproblem im Zusammenspiel von Sozialisation und Individuation. Was die Relevanz von Religion in der Moderne angeht, so steht auf der einen Seite Weber, der die kulturprägende Bedeutung von Religion nur noch historisch identifiziert. Auf der anderen Seite ist Simmel zu verorten, der einen Transformationsprozeß von Religion konstatiert und ihr innerhalb eines erweiterten begrifflichen Rahmens eine individualitätskonstitutive Bedeutung zuschreibt.

Vergegenwärtigt man sich die Prominenz religiöser Themen in der klassischen Soziologie, so steht dazu die Tatsache in einem merkwürdigen Mißverhältnis, daß die akademische Soziologie der nachfolgenden Generationen kaum noch oder nur am Rande mit religionssoziologischen Themen befaßt war. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg rückte die Religionssoziologie wieder stärker ins soziologische Blickfeld (vgl. Beckford 1990). Standen zunächst kirchensoziologische Themen im Zentrum des Interesses, so werden seit den sechziger Jahren umfassendere Religionstheorien entwickelt, die Religion in den Zusammenhang gesellschafts- und sozialtheoretischer Fragen stellen.

Welchen Gegenstand hat die Religionssoziologie?

Ein Abriß religionssoziologischer Theorien

In der Religionssoziologie gibt es eine auffällige Unsicherheit über ihren Gegenstand, die möglicherweise mit dem Charakter des Gegenstands selbst zu tun hat. Im Vergleich zu politischen oder wirtschaftlichen Sachverhalten läßt sich nicht so leicht angeben, welche sozialen Phänomene sinnvollerweise als religiös zu qualifizieren sind. Und auch die Versuche, diese Unsicherheit zu beseitigen, weichen zum Teil erheblich voneinander ab. Wie bereits eingangs angedeutet, hängt die Unbestimmtheit beziehungsweise die Heterogenität in den Gegenstandsbestimmungen der Religionssoziologie mit paradigmatischen Differenzen innerhalb der allgemeinen soziologischen Theoriebildung zusammen. Als eine Systematisierungshilfe können drei grundbegriffliche Stichworte der soziologischen Theorie dienen, nämlich Erfahrung, Handeln und Kommunikation. Die im folgenden skizzierten Ansätze geben nicht das gesamte Spektrum religionssoziologischer