

Was ist Religion? Die Religionssoziologie und ihr Gegenstand im Kontext der allgemeinen Religionsforschung

Im Unterschied zu älteren religionssoziologischen Ansätzen habe ich Religion als einen innergesellschaftlichen Sachverhalt bestimmt: als eine Kommunikationsform, die auf der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz basiert (vgl. S. 26ff. in diesem Band). Ihre Funktion besteht darin, Kontingenz zu bewältigen, indem sie Unvertrautes in Vertrautes übersetzt und die offenen Möglichkeitsspielräume schließt. Religion thematisiert und vermittelt auf symbolische Weise die Differenz von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹, von endlichem Bewußtsein und grenzüberschreitender, kommunikativ verfaßter Welt. Durch die Bezugnahme auf außerempirische Sachverhalte werden Sinnüberschüsse erzeugt, die durch sozial kontrollierte Techniken wieder eingeschränkt werden müssen. Die Sozialformen, in denen sich religiöse Kommunikation institutionalisiert, reichen von Interaktionen unter Anwesenden über Gruppen und Bewegungen bis zu formalen Organisationen. Gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen entscheiden darüber, welche Sozialformen vorherrschen und auf welche Weise Religion mit anderen Funktionskontexten in Verbindung steht. Aber ist damit Religion vollständig erfaßt? Diese Frage ist in mehrfacher Hinsicht zu verneinen.

Zunächst und vor allem ist in Erinnerung zu rufen, daß es sich bei soziologischen Analysen wie bei jeder wissenschaftlichen Behandlung von Religion um eine der religiösen Praxis gegenüber inkongruente Perspektive handelt. Wie nah man auch immer an der religiösen Selbstbeschreibung bleiben will: Aufschlußreiche Erkenntnisgewinne lassen sich nur erzielen, wenn man eine hinreichende Distanz zum Gegenstand einnimmt. In soziologischer Perspektive geht es nicht nur um die Beschreibung religiöser Semantiken, Ideen und Vorstellungen, sondern darüber hinaus um deren wissenschaftliche Korrelierung mit sozial- und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen als ihr Ausdruck und als einer ihrer genetischen Faktoren. Umgekehrt bewahrt diese Distanz vor einer wissenschaftlichen Hybris und einem Szientismus, der glaubt, religiöse Praxis vollständig erklären oder auch nur die Selbstbeschreibung adäquat verstehen zu kön-

nen (wie es manche ›hermeneutische‹ Ansätze in der Religionsforschung suggerieren).

Sodann hängt mit der distanzierten Perspektive zwangsläufig und notwendig zusammen, daß soziologische Erklärungen religiöser Sachverhalte Abstraktionen und Reduktionismen sind und, um wissenschaftliche Sätze erzeugen zu können, auch sein müssen. Ungeachtet dessen, ob es sich beim Generalisierungsmodus um Repräsentativität oder Typologisierung in der empirischen Forschung oder um induktive, deduktive oder abduktive Theoriebildung handelt, laufen soziologische Aussagen allerdings Gefahr, unterkomplex zu sein. Sie neigen dazu, kontextuelle, seien es historische oder situative, Nuancen der konkreten religiösen Praxis auszublenken. Ein erster Schritt zur Vermeidung dieser Gefahr besteht darin, die verschiedenen Gesellschaftsformationen, die unterschiedlichen Ebenen vertikaler Differenzierung und den je spezifischen regionalen und kulturellen Kontext zu berücksichtigen.

Weiterhin handelt es sich bei bisherigen soziologischen Erklärungen ›des Religiösen‹ nicht nur um Abstraktionen, sondern auch um Angleichungen der heterogenen Phänomene an ein Religionskonzept, das westlichen, christlich-okzidentalen Ursprungs ist. Darauf haben innerhalb der Soziologie vor allem Joachim Matthes (1992, 1993) und Friedrich H. Tenbruck (1993) hingewiesen. Den meisten soziologischen Konzepten ist eigen, Religion als etwas Apartes, Eindeutiges, Ernsthaftes und Unumstößliches zu betrachten. Kulturelle Einlagerungen, Indifferenzen, Unbestimmtheiten sowie ein pragmatischer und bisweilen gar ironischer Umgang mit ›dem Religiösen‹ kommen in den religionssoziologischen Konzeptualisierungen in der Regel nur als Abweichung, Synkretismus und mangelnde funktionale Differenzierung in den Blick (vgl. Matthes 1993). Um aber kulturvergleichend arbeiten zu können, ist der Einsicht Raum zu geben, »daß wir es bei einem Begriff wie dem der ›Religion‹ vorab mit einem *kulturellen Konzept* zu tun haben, in dem sich, um Nietzsche zu bemühen, ein ganzer kultureller Prozeß ›semiotisch zusammenzieht‹ [...]. Daraus folgt [...], daß wir uns, wenn wir uns in der sozialwissenschaftlichen Forschung auf ›Religion‹ beziehen, zunächst eine kulturgeschichtliche Reflektion auf dieses *unser* Konzept schuldig sind« (Matthes 1993: 26).

Mit dem in diesem Beitrag vorgelegten Religionskonzept ist demnach nicht ausgeschlossen, daß viele religiöse Phänomene vor allem in fremdkulturellen Kontexten nicht angemessen erfaßt werden. Dennoch ist es zur kulturgeschichtlichen Selbst- und Fremdvergewisserung unabdingbar, sich auf ein (möglicherweise kulturell einseitiges) Religionskonzept festzulegen. Zum einen kann nur auf diese Weise ›das Religiöse‹ oder ›der religiöse Faktor‹ im Unterschied zu anderen sozialen Phänomenen identifiziert und in seiner Wirkung analysiert werden. Zum anderen sind erst aufgrund einer konzeptuellen Positionierung Rückschlüsse auf kulturspezifische Entwicklungen von Religion, auf die kulturelle Begrenztheit des einen oder anderen Religionskonzeptes und somit schließlich Einsichten in die eigenen Besonderheiten im Umgang mit ›dem Religiösen‹ möglich. Selbstverständlich muß aber das gewählte Religionskonzept in der Auseinandersetzung mit dem heterogenen empirischen Material stets aufs Neue überdacht werden. Das gilt insbesondere für das ›zentristische‹ Paradigma der funktionalen Differenzierung, das die soziologische Forschung seit ihren Anfängen zu theoriestrategischen Entscheidungen und Klassifikationen zwingt und ihre Resultate vorprägt.

Zur Vermeidung von Pauschalaussagen und ›zentristischen‹ Verengungen im Sinne Hans Medicks (1992: 167) hilft der Dialog mit anderen Disziplinen, die ebenfalls religiöse Sachverhalte thematisieren. Hierzu zählen die allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte, die Religionsphänomenologie, die Religionsethnologie, die Religionspsychologie sowie mit einzelnen Kulturen, Religionen und Regionen befaßte Disziplinen wie die Indologie, Sinologie und Orientalistik. Die genannten Wissenschaften sind deshalb für die Soziologie ein wichtiger Gesprächspartner, weil sie die religiösen Ideen detailliert beschreiben und sie zugleich in einen systematischen – typologischen oder klassifikatorischen – Zusammenhang bringen. Eine wichtige Aufgabe der disziplinübergreifenden Zusammenarbeit besteht in der *kulturvergleichenden* Religionsforschung. Diese kann dazu beitragen, »Nostrifizierungen« (Justin Stagl) in den westlichen Paradigmen verhafteten Sozial- und Kulturwissenschaften künftig vermeiden zu helfen. Die Fragen, welche die Arbeitsteilung in bezug auf Gegenstand und Methoden sowie die interdisziplinäre Zusammenarbeit innerhalb der Religions-

forschung und die Operationalisierung des Kulturvergleichs betreffen, sind bislang jedoch noch weitgehend ungeklärt.

Dennoch läßt sich die eingangs aufgeworfene Frage nach der Relevanz und Unverzichtbarkeit von Religion – auch wenn sie vielleicht letztlich unbeantwortbar bleibt – besser in Zusammenarbeit mit den genannten Disziplinen bearbeiten. Der soziologische Beitrag kann in der Kontextuierung dieser Frage im Rahmen der vertikalen Differenzierung und innerhalb gesellschaftsstruktureller Entwicklungen bestehen. Aber auch für den Fall, daß man die Frage nach der Zukunft von Religion im Sinne der (im okzidentalen Kulturkreis entstandenen) Säkularisierungsthese beantwortet, bleiben die sozialen Probleme bestehen, auf die Religion traditionellerweise eine Antwort gegeben hat. Mit der Perspektive auf die Bezugsprobleme von Religion und ihre funktional äquivalente Bearbeitung stellt die Religionssoziologie auch noch (oder gerade) nach einem konstatierten Verschwinden der genuin religiösen Semantiken und ihrer traditionellen Sozialformen ein interessantes und wichtiges Feld der Gesellschafts- und Kulturdiagnose dar.

Anmerkungen

- 1 Zum ideenpolitischen Kontext der Religionssoziologie Durkheims vgl. Firsching (1995).
- 2 1985: 15; vgl. auch Tyrell (1992: 186–190). Zur Lebensführungsthematik siehe Hennis (1987).
- 3 Zur Religionstheorie Simmels insg. vgl. Krech (1998b).
- 4 Vgl. zum Beispiel die religionspolitischen Konflikte im Nahen Osten (dazu Kepel 1991: 206–267), im Balkan (dazu Calic 1998) und in Südasien (dazu Weiss et al. 1996). Auf die desintegrativen Wirkungen von Religion haben bereits O’Dea (1970) und Yinger (1970) hingewiesen.
- 5 Zur kommunikativen Konstitution religiöser Erfahrung vgl. Krech (1998a).
- 6 Dieser Vorschlag hat sich auch in der empirischen Forschung bewährt; vgl. zum Beispiel Krüggeler (1993: 100f.).
- 7 Zur Diskussion dieses Konzepts vgl. Hahn (1974: 14–24) und Roof (1979); zur Entwicklung von Instrumenten zur Messung christlicher Religiosität auf der Basis der von Glock unterschiedenen Dimensionen vgl. Kecskes/Wolf