



J.B.METZLER

I. Einleitung

›Religion‹ und ›Säkularisierung‹

Die beiden Begriffe, die im Titel dieses Bandes aufeinander bezogen werden, erscheinen auf den ersten Blick asymmetrisch. Das Konzept der Religion bezieht sich auf ein durch die Zeit konstantes Phänomen; das Konzept der Säkularisierung beschreibt im Unterschied dazu einen Prozess des Wandels. Wer von ›Religion‹ spricht, verbindet damit in der Regel ein Ensemble von Überzeugungen, Praktiken und Einstellungen; die Rede von der ›Säkularisierung‹ dagegen bezeichnet nicht etwa ein alternatives Set an Sätzen, Ritualen und Haltungen, sondern vielmehr eine gesellschaftliche Dynamik, die offenlegt, dass die Religion keineswegs alternativlos ist.

Während die Leitbegriffe dieses Buchs also zunächst grundlegend Verschiedenes bezeichnen, weisen sie andererseits im Hinblick auf ihren definitorischen Status eine Gemeinsamkeit auf. So handelt es sich bei beiden um problematische, d. h. nicht einschlägig bestimmbare Konzepte, die in jedem Einzelfall ihrer Verwendung der erneuten Klärung bedürfen. Die Beobachtung, dass sich der Begriff der *Religion* nicht allgemeingültig abgrenzen lässt, ist dabei in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie gleichermaßen zum Allgemeinplatz geworden. Funktionalistische Ansätze, die das Phänomen der Religion über seine Effekte, wie beispielsweise die Kontingenzbewältigung durch den Einzelnen oder die Stabilisierung eines sozialen Kollektivs zu bestimmen versuchen, haben dabei ebenso wenig das letzte Wort behalten wie substanzialistische Versuche, das mit ›Religion‹ Gemeinte über ein gemeinsames inneres Strukturmerkmal einzugrenzen.

Aber auch darüber, was das Konzept der *Säkularisierung* besagt, herrscht keineswegs Einigkeit. Die klassische Säkularisierungsthese, der zufolge die Modernisierung geradlinig und unaufhaltsam zum Bedeutungsverlust und schließlich zum Verschwinden der Religion führt, hat kriti-

sche Resonanz erfahren. Unter den Stimmen, die das Konzept der Säkularisierung infrage stellen, lassen sich dabei zwei Stoßrichtungen unterscheiden. Auf der einen Seite stehen solche Kritiker, die eine neue Sichtbarkeit der Religion im öffentlichen Raum konstatieren und die Säkularisierungsthese angesichts dessen als faktisch überholt betrachten. Unter Stichworten wie dem des »postsäkularen Zeitalters« (Habermas 2003), der »desecularization« (Berger 1999) und der »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt 2001) charakterisieren sie die Gegenwart als ein Zeitalter, das maßgeblich durch eine dialektische Gegenbewegung zur Säkularisierung gekennzeichnet ist.

Auf der anderen Seite finden sich solche Ansätze, die zwar die Säkularisierungsthese im Sinne des eben genannten deterministischen Kausalzusammenhangs zurückweisen, sie deshalb jedoch nicht als überholt, sondern vielmehr als differenzierungsbedürftig ansehen. Hans Joas etwa betrachtet die »Krise der Säkularisierungstheorie« keineswegs als den Appell, das mit ihr behauptete empirische Phänomen zu bestreiten, sondern vorrangig als die Aufforderung, »nach dessen Erklärung erst richtig [zu] frag[en]« (Joas 2012, 606). Ähnlich spricht sich Volkhard Krech dafür aus, das Säkularisierungskonzept nicht als »Mythos«, sondern als »These« zu verstehen, »die es – unter bestimmten Präzisierungen – zu festigen gilt« (Krech 2012, 567). Maßgeblich ist für ihn dabei die Beobachtung, dass die Unterscheidung zwischen ›religiös‹ und ›säkular‹ in der Debatte über den gesellschaftlichen Status des Religiösen faktisch zur unhintergehbaren Leitdifferenz geworden ist. Im Anschluss an eine u. a. von Talal Asad artikuliert Einsicht räumt er ein, dass es sich bei dieser Differenz um eine »kontingente soziale Konstruktion« handelt. Dessen ungeachtet strukturiere sie jedoch nach wie vor nicht nur die theoretische Reflexion auf den Stellenwert der Religion, sondern zugleich auch die Denk- und Gefühlsmuster unserer Praxis (ebd., 569).

Der Ansatz, der diesem Handbuch zugrunde liegt, schließt an diese Einsicht an. Dementsprechend werden die skizzierten Ambivalenzen nach keiner Seite hin aufgelöst. ›Religion‹ und ›Säkularisierung‹ werden vielmehr als Begriffe betrachtet, deren Bedeutung der Dynamik anhaltender Diskurse unterliegt, während sie eben diese Diskurse zugleich strukturieren. Damit wird anerkannt, dass der Gehalt beider Konzepte durch ihren spezifischen Kontext bedingt ist. Gleichzeitig wird unterstellt, dass die Leitkategorien von ›religiös‹ und ›säkular‹ im Sinne induktiv ermittelter Arbeitshypothesen dazu geeignet sind, neue Erkenntnisse einerseits über das spannungsreiche Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, andererseits über die Beschaffenheit gegenwärtiger Gesellschaften zu generieren. Indem wir darüber reflektieren, auf welche Weise wir diese Kategorien verwenden, stoßen wir auf alternative Optionen, sie zu deuten. Diese Alternativen wiederum erhellen unseren Blick darauf, welche Themen mit den fraglichen Konzepten auf dem Spiel stehen.

Konkret bedeutet dies im Hinblick auf den *Religionsbegriff*, dass die bereits angedeutete Kontroverse zwischen funktionalistischen und substanzialistischen Bestimmungsversuchen nicht zu entscheiden, sondern vielmehr daraufhin auszuwerten ist, inwieweit sie über die Struktur des Phänomens Aufschluss gibt. Dabei wird deutlich, dass Religion einerseits eine Außenansicht aufweist, die sich in Begriffen ihrer Dienste für andere Dimensionen menschlicher Existenz beschreiben lässt. Das Phänomen des Religiösen, so der Ertrag des funktionalistischen Ansatzes, lässt sich betrachten in seiner Beziehung auf soziale oder psychologische Phänomene. Betrachtet man im Gegensatz dazu die Intuition, die den substanzialistischen Zugriffen auf den Religionsbegriff zugrunde liegt, tritt die komplexe Binnenstruktur der unter diesem Konzept subsumierten Erscheinungen in den Vordergrund. Religion erweist sich dann als Geflecht von Überzeugungen und Einstellungen, das an erster Stelle eine Analyse von Geltungsansprüchen zu fordern scheint.

Ähnlich lässt sich die Rede von der *Säkularisierung* einerseits als die Beschreibung eines nach außen sichtbaren gesellschaftlichen Vorgangs,

andererseits als die Analyse der Bedeutung und Geltung von Wertvorstellungen und Ideen lesen. In diesem Sinne unterscheidet Detlef Pollack in einer 2013 erschienenen Bestandsaufnahme zum Säkularisierungsdiskurs zwischen der »deskriptiv-quantitativen« und der »genealogisch-qualitativen« Verwendung des Säkularisierungskonzeptes. Erstere fokussiere die »Verschiebungen des Bedeutungsanteils, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag« (Pollack 2013, 8), während letztere die »Transformation des Bedeutungsgehalts« (ebd.) in den Blick nehme, die ursprünglich im theologischen Kontext verwurzelte Begriffe durch ihren Übertritt in die Denkvoraussetzungen der Moderne erfahren.

Eine interdisziplinäre Perspektive

Folgt man dieser Analyse der gegenwärtigen Debatte, so bilden die genannten Verwendungsweisen nicht so sehr konkurrierende Deutungen des Säkularisierungsbegriffs, als vielmehr komplementäre Perspektiven auf seinen Gehalt ab: Während der in den Gesellschaftswissenschaften geführte Diskurs vorrangig auf den »quantitativen« Sinn des Konzepts abzielt, steht im Kontext von Philosophie und Geschichtswissenschaften seine »qualitative« Bedeutung im Vordergrund (vgl. Pollack 2013, 8).

Dieser Einsicht entspricht die Konzeption dieses Handbuchs, indem sie Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen versammelt. Auf der einen Seite finden sich Einträge aus sozial- und religionswissenschaftlicher Perspektive, wie beispielsweise die Diskussion der *Revitalisierungsthe* im Rahmen der Konzepte (Julien Winandy), die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des *Fundamentalismus* im Rahmen der Kategorien (Tom Kaden) und die Analyse des Spannungsfeldes zwischen *Säkularisierung* und *Weltreligionen* (Karsten Schmidt). Daneben stehen Überlegungen aus dem Blickwinkel der politischen Philosophie, wie etwa die Erörterung der Stichworte *Neutralität* (Christian Polke), *Toleranz* (Rainer Forst) oder *Souveränität* (Francesca Raimondi) oder des Konfliktes zwischen *Religion* und *Menschenrechten* (Kirstin Bunge).

Als Besonderheit des hier vorgelegten Bandes mag dabei gelten, dass die begrifflich-qualitative Sicht auf das Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung nicht der politischen Philosophie vorbehalten bleibt, sondern darüber hinaus vom Standpunkt der Religionsphilosophie bzw. der systematischen Theologie untersucht wird. Neben die Reflexion auf die Geltungsvoraussetzungen gesellschaftlicher Werte tritt damit die kritische Analyse der Geltungsbedingungen spezifisch religiöser Überzeugungen. Als Beispiele dafür lassen sich die Beiträge zu den Kategorien von *Religiosität* (Michael Reder, Dominik Finkelde) und *Welt* (Knut Wenzel) sowie zum Konflikt zwischen *Glauben und Wissen* (Sebastian Maly) anführen.

Entscheidend ist dabei, dass weder die Blickwinkel der Soziologie und der politischen Philosophie noch jener der Religionsphilosophie eine Vorentscheidung darüber bedeuten, wie die Veränderung der Existenzbedingungen von Religion durch die Säkularisierung zu bewerten ist. Auch in dieser Hinsicht schließt sich die Konzeption des Handbuchs implizit an eine Beobachtung Pollacks an, der zufolge »Wertungen« im Kontext säkularisierungstheoretischer Analysen »oftmals seitenverkehrt ausfallen« (Pollack 2013, 5). So fänden sich einerseits Theologen, die der Säkularisierung einen positiven Effekt auf die Religion zuschreiben – Pollack verweist hier auf die programmatische Rede Benedikts XVI. von einer »Entweltlichung« der Kirche (vgl. ebd., 5) – als auch umgekehrt Gesellschaftsphilosophen und Soziologen, welche die Säkularisierung als eine »Verlustgeschichte« beschreiben (vgl. ebd., 8.).

Zum Aufbau des Handbuchs

Dieser Band widmet sich der Situation der Religion in der Moderne, indem er ihre dialektische Beziehung zum Phänomen der Säkularisierung in den Blick nimmt. Dabei beleuchtet er das Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung aus drei verschiedenen Perspektiven. Die Beiträge des ersten Teils unter der Überschrift »Konzepte« stellen Positionen vor, welche die

Säkularisierungsdebatte in Vergangenheit und Gegenwart maßgeblich geprägt haben bzw. prägen. Sie haben zum Ziel, die zentralen Werke von einschlägigen Autoren vor ihrem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund kritisch zu rekonstruieren. Auf diese Weise schaffen sie ein Bewusstsein für die vielfältigen Möglichkeiten, die Situation der Religion in der Moderne zu beschreiben.

Die unter der Überschrift »Kategorien« versammelten Beiträge analysieren diese Situation jeweils aus der Perspektive eines Leitbegriffs. Dabei wurden Schlagworte gewählt, die im Kontext der Säkularisierung in den Vordergrund treten und dabei eine spezifische Prägung erfahren. Zugleich – so die Arbeitshypothese – wirken sie ihrerseits auf das Phänomen der Säkularisierung und stellen von daher geeignete Kategorien zu seiner Deutung dar. Die säkulare Moderne tritt hier also unter der Rücksicht in Erscheinung, dass sie den konstitutiven Verwendungszusammenhang von Begriffen darstellt. Die spezifische Bedeutung, die den hier erörterten Stichworten dabei jeweils zukommt, erhellt ihrerseits die charakteristischen Bedingungen, unter denen sich die Religion in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart wiederfindet und lässt die spezifischen Problemstellungen, die damit verbunden sind, hervortreten.

Im letzten Teil des Handbuchs werden »Konflikte« dargestellt und diskutiert, die für die Situation einer säkularen Welt symptomatisch sind. Dabei wird das Paradigma des säkularen Zeitalters auf einige seiner Aspekte hin verdichtet, darunter das Phänomen der globalisierten Gesellschaft, die Institution des säkularen Rechtsstaats und die Vorherrschaft wissenschaftlicher Rationalitätsstandards. Aus diesen Gesichtspunkten erwachsen spezifische Rahmenbedingungen, in deren Horizont sich religiöse und säkulare Tendenzen gleichermaßen zu verorten haben. Diese Spannungsfelder werden im vorliegenden Band als ein dritter Weg herangezogen, um das komplexe Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung zu klären.

Der zu Beginn dieser Einleitung skizzierten Annahme folgend, dass die Schlüsselbegriffe von Religion und Säkularisierung eine prinzipielle

Ambiguität aufweisen, wurde darauf verzichtet, die Autoren dieses Bandes auf ein einheitliches Verständnis festzulegen. Stattdessen wurden sie aufgefordert, den jeweils unterstellten Sinn des Religiösen bzw. des Säkularen im erforderlichen Maß transparent zu machen. Als Resultat dieses Vorgehens spiegeln die Einträge des Handbuchs die Vielfalt der Deutungen wieder, die mit den Phänomenen von Religion und Säkularisierung sowie mit der Bestimmung ihres Verhältnisses verbunden werden.

So wird *Religion* im Kontext der Überlegungen von Thomas Luckmann und Peter L. Berger (Sebastian Schüler) oder Émile Durkheim (Arvi Särkelä) als das Zusammenspiel spezieller Vorstellungen bzw. Überzeugungen mit bestimmten Formen von Institution und Ritus betrachtet, welches in der Rekonstruktion Georg Wilhelm Friedrich Hegels (Jörg Dierken) als Form des ›absoluten Geistes‹ reflektiert wird, während sie in der Säkularisierungstheorie José Casanovas (Hermann-Josef Große Kracht) vorrangig in Begriffen des Gegensatzes zwischen ›öffentlich‹ und ›privat‹ beschrieben wird. Ähnlich uneinheitlich markiert das Konzept der *Säkularisierung* beispielsweise bei Charles Taylor (Michael Kühnlein) die durch die Optionalität des Religiösen geprägte Rahmenbedingung spiritueller Erfahrungen, während es bei Hans Blumenberg (Michael Moxter) als leitende Metapher dient, um die Emanzipation gesellschaftstragender Gedanken aus der Vorherrschaft der theologischen Terminologie zu beschreiben und die Legitimität dieses Vorgangs herauszustellen. In den Reflexionen auf das Verhältnis zwischen Säkularisierung und Weltreligionen (Karsten Schmidt) schließlich wird die Bedeutungsvielfalt der Konzepte von Religion und Säkularisierung prägnant thematisiert.

Auch was das *Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung* betrifft, legen insbesondere die zu den »Kategorien« und »Konflikten« vorgelegten Beiträge nahe, auf schlichte Antagonismen zu verzichten und stattdessen die Dynamik und Vielgestaltigkeit ihrer Beziehung in den Blick zu nehmen. Das säkulare Zeitalter, darauf weist beispielsweise der Eintrag »Moderne« (Julien Winandy) hin, lässt sich nicht einseitig auf

eine Ära der Religionskritik reduzieren, in deren Folge die Religion ihre Plausibilität verliert. Vielmehr ist in ihm zugleich auch das Bestreben angelegt, Religion ihrerseits als ein kritikfähiges Phänomen auszuweisen. Unter anderem die unter den Überschriften »Kritik« (Michael Reder) und »Glaube und Wissen« (Sebastian Maly) angestellten Überlegungen schreiben diese Einsicht fort, indem sie unterstreichen, dass religiöse und säkulare Positionen jeweils Potenziale zu einer wechselseitigen Kritik bergen. Die für das moderne Bewusstsein maßgeblichen normativen Ansprüche, so zeigen es beispielsweise die Beiträge zu »Neutralität« (Christian Polke) und »Rationalität« (Annette Pitschmann), stellen demnach keine einseitigen Forderungen des säkularen Denkens an die Angehörigen der Religionen dar, sondern erweisen sich als der gemeinsame Rechtfertigungshorizont säkularer und religiöser Perspektiven.

Die Konzepte von Religion und Säkularisierung als solche sind ebenso wie das Verhältnis zwischen ihnen durch eine hohe Komplexität geprägt. Der vorliegende Band reagiert darauf nicht mit dem Versuch, diese Komplexität zu reduzieren und eine weitere Erklärung für die genannten Phänomene zu entwerfen. Vielmehr verfolgen die hier vorgelegten Texte das Anliegen, jeweils einen Ausschnitt der angedeuteten Verflechtungen unter die Lupe zu nehmen und damit zur ihrer Klärung beizutragen.

Vorbereitende Untersuchungen, die in diesem Band ihren Niederschlag fanden, wurden in erheblichem Maße ermöglicht durch großzügig gewährte Forschungsaufenthalte am Helsinki Collegium for Advanced Studies und am Max Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Allen Autorinnen und Autoren danken die Herausgeberin und der Herausgeber dafür, dass sie die Aufgabe angenommen haben, sich im hier skizzierten Sinne mit dem Verhältnis von Religion und Säkularisierung auseinanderzusetzen. Ein besonderer Dank gilt gleichzeitig Frau Ute Hechtfisher und Frau Franziska Remeika vom Metzlerverlag für ihre fachliche und strategische Expertise, mit der sie das Projekt dieses Handbuchs geleitet haben. Der Dank der Herausgebenden geht ferner an Frau Franziska Schmitt, welche die vielfälti-

gen Beiträge in ein einheitliches Format gebracht hat, sowie an Herrn Julien Winandy, der das Projekt mit seiner versierten Kenntnis des Themas vervollständigt hat. Allen Beteiligten schließlich ist zu danken für den langen Atem, mit dem sie die durchaus lange Entstehungszeit dieses Sammelwerks durchgestanden haben.

Frankfurt a. M. im Mai 2014

Annette Pitschmann und Thomas M. Schmidt

Literatur

- Berger, Peter L.: The Desecularization of the World. A Global Overview. In: Ders. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C./Grand Rapids 1999, 1–18.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt a. M. 2003, 249–262.
- Joas, Hans: Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung. In: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012, 603–622.
- Krech, Volkhard: Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe. In: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012, 565–602.
- Pollack, Detlef: Säkularisierungstheorie. Version: 1.0. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 7.3.2013, URL: <http://docupedia.de/zg/> (14.05.2014).
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*. München 2001.

II. Konzepte

1. Säkularisierung ohne Profanisierung? Durkheim über die integrative Kraft religiöser Erfahrung

Zeit seines Lebens hat sich Émile Durkheim um die soziologische Aufklärung insbesondere von drei Problemkomplexen bemüht. Auf den ersten antwortet ein Unterfangen, das man Durkheims Theorie der *sozialen Konstitution von Kategorien* nennen könnte. Hier geht es Durkheim zuerst darum zu zeigen, dass die Normen des Denkens, des logischen Schließens und der grundlegenden Klassifikation, die die Mitglieder einer Gesellschaft befolgen müssen, eine höchst soziale Angelegenheit darstellen: Sie sind sozialen Ursprungs, drücken soziale Verhältnisse aus und drängen sich jedem individuellem Bewusstsein mit einem unsichtbaren sozialen Zwang auf, der mit demjenigen der Naturgesetze zu vergleichen ist. Zweitens ist es die *soziale Konstitution der moralischen Gültigkeit*, die ein Kernproblem für das soziologische Programm Durkheims darstellt. Denn nicht nur die Regeln des Denkens bedürfen der Enthüllung ihrer sozialen Genese und Funktion. Durkheim nimmt sich vielmehr zusätzlich vor, die soziale Natur der moralischen Verbindlichkeit zu rekonstruieren. Der dritte Problemkomplex ist der der *Normativität in der Moderne*. Die soziologische Aufklärung des Wandels der moralischen Ordnung moderner Gesellschaften und insbesondere das Phänomen ihrer Entnormativisierung, der Anomie, bildet einen Leitfaden im Werk Durkheims.

In Durkheims Religionstheorie nun werden seine Erkenntnissoziologie, Moralsoziologie und Zeitdiagnose auf einen gemeinsamen Nenner gebracht. Alle diese drei Bereiche seines Denkens sind in je spezifischer Weise auf die Religionstheorie verwiesen, und die Religionstheorie ihrerseits soll für Durkheim Beiträge zur Lösung von sowohl moral- und erkenntnistheoretischen als auch

zeitdiagnostischen soziologischen Problemen liefern. Diese gegenseitige Durchdringung der Forschungsinteressen fordert nun auch von einer Darstellung der Religionstheorie Durkheims eine Erläuterung der Frage, wie diese Forschungsbereiche von der Religionstheorie profitieren, sowie der Frage, wie sie sich in der Religionstheorie integrieren lassen. Aus diesem Grund wird der vorliegende Beitrag, nachdem in einem ersten Schritt die Grundzüge von Durkheims Definition des Religiösen dargestellt wurde, seine Idee der integrativen Kraft religiöser Erfahrung erst in deren Konsequenzen für sein erkenntnis- und moralsoziologisches Werk veranschaulichen, um dann schließlich den Stellenwert der Religionstheorie in seiner Zeitdiagnose zu erläutern.

Das Heilige und das Profane

Durkheim ist der Auffassung, dass die beständigen Elemente der Religion am leichtesten mit Blick auf solche Gesellschaften darzustellen sind, die eine möglichst geringe Komplexität aufweisen. Daraus ergibt sich für ihn die methodische Entscheidung, die Grundzüge einer Soziologie der Religion anhand von den zu seiner Zeit zugänglichen ethnologischen Reiseberichten über die seiner Überzeugung nach primitivsten vorhandenen Gesellschaften herauszuarbeiten. In seiner umfassendsten religionstheoretischen Schrift, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912/2007), geht Durkheim zunächst mit den Religionen des australischen Totemismus um. Da nach Durkheim die Religion immer ein *Bild* von der Gesellschaft entwirft, in der sie ausgeübt wird, lässt sich dieses Bild umso klarer herausarbeiten, desto geringer die Komplexität der Gesellschaft ist, um dann auf diesem Wege verallgemeinerbare Hypothesen über die Institution der Religion zu gewinnen.

Mit dieser Auffassung der Religion als einem Bild der Gesellschaft gehen auch zwei weitere

Umstände einher, die geklärt werden sollen, bevor Durkheims Definition des Religiösen zu erläutern ist. Der erste ist Durkheims Kritik aller Spielarten der zu seiner Zeit weit verbreiteten Hypothese, dass sich die Religion auf *Täuschung* gründe. Ganz im Gegenteil soll die Soziologie die Religion als ein *reales* und *wirksames* Bild von der Gesellschaft verstehen. Denn eine soziale Institution – die die Religion im höchsten Grad bildet, wie noch zu erläutern ist – könnte nicht bestehen, wenn sie auf Irrtum beruhte; solch eine Institution fände sich unüberwindbaren Widerständen in der gesellschaftlichen Praxis gegenüber (Durkheim 2007, 15). Dass die Religion ein Bild der Gesellschaft darstellt, heißt dann einerseits, dass die »primitiven« Religionen, die Durkheim untersucht, von der gesellschaftlichen Praxis abhängen; dem Glauben korrespondiert ein realer Grund in den Verhältnissen der Gesellschaft, der als solcher vom Soziologen nicht bloß als Unsinn abgetan werden kann.

Der zweite Umstand ist Durkheims Kritik an der Auffassung seiner Zeitgenossen, dass der Begriff Gottes oder des Übernatürlichen als Grundlage einer Definition der Religion dienen sollten. Nicht nur sind diese Begriffe als Bilder religiöser Lebensformen mittlerweile willkürlich und reduktiv, da die Mehrheit aller bekannten Religionen ohne eine Gotteskonzeption auskommt und der Begriff des Übernatürlichen einen Begriff des Natürlichen voraussetzt, der, so behauptet Durkheim, in einem unten zu erläuternden Sinn, selbst religiösen Ursprungs ist. Überdies sind noch viele religiöse Riten zu beobachten, aus denen die Götterkonzeptionen erst abgeleitet werden. Dass die Religion ein Bild der Gesellschaft darstellt, heißt dann andererseits, dass die Religion von der gesellschaftlichen Praxis nicht nur abhängt, sondern sie auch *ausdrückt*; dem Glauben entspricht ein reales Bedürfnis in der Gesellschaft, und die Aufgabe des Soziologen sei es, die Wirklichkeit hinter den symbolischen Riten und dem Glauben auszumachen (ebd.).

Statt also von Religion als Täuschung oder von einem Begriff Gottes auszugehen, beobachtet Durkheim anhand dieser Spannung zwischen religiösen Vorstellungen und gesellschaftlicher Praxis, dass alle bekannten Religionen aus *Glaubensvorstellungen* und *rituellen Praktiken* beste-

hen. Da Vorstellungen nun ihrer Natur nach immer Bewusstsein *von etwas* und Praktiken stets *auf etwas* gerichtet sind, fragt sich Durkheim nun nach dem intentionalen Objekt der Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken. Dieses Objekt, auf das sich das religiöse Handeln und Bewusstsein richten, nennt Durkheim das *Heilige*. Allen Religionen ist somit zunächst das Kennzeichen gemeinsam, dass sie eine grundlegende Zweiteilung aller Dinge in *heilige* und *profane* voraussetzen und ausdrücken.

Das besondere Merkmal aller heiligen Dinge besteht in ihrem *Doppelcharakter* des gleichzeitig Verbotenden und Anziehenden: Einerseits flößt das Heilige, als verbotenes Ding, den Gläubigen Achtung oder sogar Furcht ein und hält sie von ihm fern; in dieser Gestalt tritt das Heilige als etwas Restriktives aber auch Verpflichtendes auf. Andererseits aber stellt das Heilige, als anziehendes Ding, ein Liebesobjekt für die Gläubigen dar, womit es sich als etwas Erstrebenswertes aber auch Stärkendes und Motivierendes darstellt. Während das Profane als das bloß Technische und Eigennützige verstanden wird, ist im Gegensatz dazu in der Liebe zu und Achtung vor dem Heiligen immer eine Überwindung des Selbst implizit. Das religiöse Gefühl ist somit, Durkheim zufolge, zerrissen zwischen Verbot und Liebe zum Heiligen; es ist ein widersprüchliches Gefühl, das dennoch höchst wirklich und wirksam ist.

Anhand der Entdeckung der allen Religionen zugrundeliegenden Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Profanen, gelangt Durkheim zur weiteren Bestimmung von drei Bestandteilen einer jeden Religion. Diese Bestandteile nennt er *Glaubensvorstellungen* (1), *Riten* (2) und *Kirche* (3). Sie zusammen bilden die beständige Struktur der Religion als einer gesellschaftlichen Institution.

(1) Religiöse Vorstellungen sind nach Durkheim solche, denen eine Distinktion zwischen dem Heiligen und dem Profanen zugrunde liegt oder die eine solche Unterscheidung vollziehen. Das religiöse Denken kennzeichnen Meinungen, Überzeugungen, Ansichten, Vorstellungen und Begriffe, in denen eine Aufteilung des bekannten Universums in zwei gegensätzliche Gattungen,

Heiliges und Profanes, hervortritt. In den Glaubensvorstellungen schließen sich Heiliges und Profanes gegenseitig aus: Das Heilige wird von den Vorstellungen geschützt und isoliert, wegen das Profane von ihm auf Abstand gehalten werden muss. Die Andersartigkeit von heiligen und profanen Dingen wird als *absolut* konzipiert, denn sie können nicht in Kontakt miteinander treten, ohne dadurch ihre eigene Natur zu verlieren. Wenn nun eine mehr oder weniger einheitliche Hierarchie von heiligen Dingen feststeht, wobei jedoch eine qualitative Kluft zwischen den am wenigsten heiligen und den völlig profanen Dingen bestehen muss, kann vom religiösen Denken gesprochen werden.

(2) Der Ritus bezeichnet bei Durkheim allgemein das gesellschaftliche Handeln, das sich auf das Heilige als sein intentionales Objekt richtet. Durkheims Begriff birgt allerdings eine gewisse Zweideutigkeit: Einerseits beschreibt Durkheim Riten als menschliche *Handlungen*, die das Heilige als bestimmendes Ziel haben (vgl. etwa ebd., 61). In anderen Formulierungen aber tauchen die Riten als *Verhaltensregeln* für dasjenige Handeln auf, das das Heilige zum Ziel hat (vgl. etwa ebd., 67). Nun ist es sicherlich entscheidend für die Religionstheorie, ob die Riten das religiöse Handeln oder die handlungsregulierenden religiösen Normen bezeichnen. Da aber die Glaubensvorstellungen bei Durkheim allgemein die Kraft besitzen, das religiöse Handeln zu regulieren, ist wohl anzunehmen, dass die Riten die Handlungsweisen darstellen, die von den Glaubensvorstellungen normiert werden. Für die Gläubigen stellen sich die Glaubensvorstellungen als ein System von Verhaltensregeln dar, das sich durch die rituelle Praxis reproduziert; der Glaube des Kollektivs geht aus den Riten hervor, die er zugleich darlegt. In diesem Spannungsfeld zwischen den Riten und den Glaubensvorstellungen entsteht und rekonstituiert sich das Heilige als ein symbolisch und ideal gedachtes Bild der Gesellschaft.

(3) Die Glaubensvorstellungen bilden nun eine besondere Art von Kollektivvorstellungen und die Riten eine besondere Art von kollektivem Handeln. Damit ist schon gesagt, dass sie die Vorstellungen und Praxis *einer Gemeinschaft* sind. Religion ist nach Durkheim eine »eminent soziale

Angelegenheit« (ebd., 25), eine soziale Institution im Kern des gemeinschaftlichen Lebens. Diesen sozialen Körper, in dem die Riten praktiziert werden und die Glaubensvorstellungen Geltung beanspruchen, nennt Durkheim die *Kirche*. Die Kirche bildet den dritten Bestandteil einer jeden Religion.

Anhand von diesen drei Bestandteilen und ihrer gegenseitigen Verwiesenheit gelangt Durkheim zu seiner Definition der Religion:

»Eine 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« (ebd., 76, kursiv im Orig.).

Die integrative Kraft religiöser Erfahrung

Obwohl Durkheim der religiösen Praxis einen gewissen Primat vor dem Glauben zubilligt, besteht immer noch eine Spannung zwischen den Riten und den religiösen Vorstellungen: Die Gläubigen orientieren sich in ihren Riten an der in den Glaubensvorstellungen festgestellten Auffassung des Heiligen, aber das Heilige wird zugleich in der rituellen Praxis interpretiert und stets rekonstituiert. Diese Spannung ist durchaus von Relevanz für die moral- und erkenntnistheoretischen Beiträge der Religionstheorie: Hieraus zieht Durkheim nämlich den Schluss, dass die Religion tatsächlich ganz im Zentrum der sozialen Integration steht, denn allein durch die Erfahrung der Selbsttranszendenz in ihrer Orientierung am Heiligen sind die Teilnehmer des Kultes in der Lage, Werte und Normen herauszubilden, die einen höheren Status als die bloß individuellen Vorstellungen und Interessen des profanen Lebens beanspruchen dürfen und dadurch das Eigenleben des Kollektivs zustandebringen. Dank solcher Normen und Werte – die Durkheim *Kollektivvorstellungen* nennt – ist soziale Integration möglich; der höhere normative Status der Kollektivvorstellungen bringt die Teilnehmer des Kultes dazu, gemeinsame Auffassungen des richtigen Denkens sowie des richtigen Handelns zu akzeptieren und von den bloß individuellen Interessen abzusehen. In der Religion sieht Durk-

heim mit anderen Worten den Inbegriff der Überzeugungen und Praktiken, die eine Gemeinschaft zusammenhalten. Durkheim interessiert sich vor allem für zwei Spielarten dieser Integration – die epistemische und die moralische; im Folgenden ist zuerst kurz die religiöse Konstitution der epistemischen Kategorien (1) und der moralischen Normen (2) zu erläutern, bevor dann auf die Struktur der kollektiven religiösen Erfahrung eingegangen wird (3).

(1) Obwohl sich Durkheim strikt gegen solche Theorien abgrenzt, die in der Religion nur eine Sammlung von Dogmen sehen und die rituelle Praxis nur als deren schlichten Ausdruck verstehen wollen, betont er stets die kognitive Bedeutung der Religion. Die Kategorien des Denkens, das menschliche Klassifikationsvermögen, sind für ihn »in der Religion und aus der Religion entstanden« (Durkheim 2007, 25). Durkheims Behauptung ist nun, dass die Autorität dieser »Denknormen« (ebd., 36) einen heiligen Charakter besitzt. Durch die kollektive Orientierung am Heiligen wird ein für den sozialen Zusammenhalt notwendiger epistemologischer Konformismus sichergestellt, der die grundlegenden epistemischen Leistungen nicht der Willkür des Einzelnen überlässt; jedes Kollektiv bedarf einer geteilten Auffassung von Kategorien wie Zeit und Raum, Kausalität und Normativität usw. Ohne die kollektive Geltung solcher Kategorien ist kollektive Intentionalität unmöglich; dass sich die Individuen über die grundlegenden Regeln der Klassifikation einigen können, stellt eine notwendige Bedingung des kollektiven Handelns dar (vgl. Durkheim 1993, 169 f.). Die Verletzung dieser Normen wird dahingehend sanktioniert, dass das Subjekt nicht mehr als »menschliche[r] Geist« (Durkheim 2007, 36) behandelt wird; es verliert das Signum des Heiligen, das das Kollektiv ihm zuerkannt hatte und das ihn zum legitimen Teilnehmer des Kultes gemacht hat. Allein durch die Befolgung der kollektiven Regeln des Denkens, kann sich das Individuum Durkheim zufolge als epistemisches Subjekt in seiner Gemeinschaft behaupten. Die Notwendigkeit der Kategorien ist somit bei Durkheim weder eine physische (wie in der Tradition des Empirismus) noch eine metaphysische (wie bei Kant); vielmehr

versteht Durkheims soziologische Aufklärung der Konstitution von Kategorien sie als »eine besondere Art moralischer Notwendigkeit, die für das intellektuelle Leben das ist, was die moralische Verpflichtung für den Willen ist« (ebd., 37).

(2) Der Begriff der Moral weist nun Durkheim zufolge einen ähnlichen Doppelcharakter auf wie der des Heiligen. Wie religiöse Glaubensvorstellungen stellt auch die Moral einerseits ein »System von Geboten und Verhaltensregeln dar« (Durkheim 1976, 92); andererseits soll die Moral aber, genau wie das Heilige, als erstrebenswert erscheinen. So weist der Doppelcharakter des Obligatorischen und des Motivierenden in Durkheims Begriff der Moral eine Strukturähnlichkeit mit dem Begriff des Heiligen auf, die keinesfalls ein Zufall ist. Vielmehr behauptet er, dass moralische Gültigkeit gar nicht verstanden werden kann, wenn sie nicht in Verbindung mit dem Heiligen gestellt wird (ebd., 100). Dies heißt vor allem, dass die Geltung moralischer Normen eine sakrale Wurzel hat. Nicht nur war das moralische Leben Jahrtausende lang mit dem religiösen verbunden, vielmehr haben die moralischen Kollektivvorstellungen ebenso wie die Kategorien des Urteilsvermögens ihre Herkunft in der Religion. Jede menschliche Lebensform wird aus moralsoziologischer Sicht durch solche übergreifende Werte und tragende Ideale integriert, die als institutionalisierte ethische Ziele zu verstehen sind, an denen nicht nur der soziale Körper sein kollektives Streben orientiert, sondern woran sich auch die Individuen in ihrem Handeln ausrichten. Durkheims Behauptung ist nun, dass die Autorität solcher Werte einen heiligen Charakter besitzt. Durch die kollektive Orientierung am Heiligen wird ein für den sozialen Zusammenhalt notwendiger moralischer Konformismus sichergestellt, der die grundlegenden Maßstäbe des Guten und des Richtigen nicht der Willkür des Einzelnen überlässt; jedes Kollektiv bedarf einer mehr oder weniger gemeinsamen Auffassung über die als richtig und erstrebenswert zu geltenden Ziele. Der Angriff auf solche Werte erfüllt die Gläubigen mit einer religiös aufgeladenen Abscheu und die Verletzung der grundlegenden moralischen Normen wird als ein Sakrileg empfunden. Der Einzelne, der die moralischen Re-

geln nicht befolgt, wird der Verachtung durch andere Teilnehmer des Kultes ausgesetzt.

(3) Die Herausbildung solcher Kategorien, Werte und Ideale ist nach Durkheim ein natürliches Produkt des religiösen Lebens. Wenn sich die zwischenmenschlichen Beziehungen im Kult konzentrieren und eine gewisse Intensität erreichen, gerät das Kollektiv in einen »Gärungszustand« (Durkheim 2007, 618), in dem der Kult ein kollektives Gefühl seiner Selbst vermitteln kann. Diesen konzentrierten Zustand der Gemeinschaft versteht Durkheim als eine Art religiöser und moralischer Ekstase, die ideale Vorstellungen des Gemeinschaftslebens zum Ausdruck bringt. Der Kult ist sich seiner selbst bewusst, aber dieses Bewusstsein seiner Selbst ist im Grunde das Bewusstsein des Selbst *als eines Ideals*. Der Kult nimmt sich in idealer Gestalt wahr, wodurch aber auch das Ideal des Kultes *neu interpretiert* und *festgestellt* wird, oder besser: Hierdurch wird ein *neues* übergreifendes Ideal für das Gemeinschaftsleben herausgebildet. Jedes Kollektiv hat Durkheim zufolge das Bedürfnis »in regelmäßigen Abständen zu Leben zu erwecken und zu festigen« (ebd., 625). Für das Individuum bildet die Teilnahme an einer solchen »moralische[n] Wiederbelebung« (ebd.) einerseits die Erfahrung des Selbstverlusts; andererseits ist die kollektive Ekstase zugleich die Erfahrung einer ungeheuren Macht, die das Individuum in die Welt des Heiligen versetzt: Durch die kollektive Selbsttranszendenz verlassen die Einzelnen die Welt des Profanen und treten in die des Heiligen mithilfe einer höchst wirklichen Kraft, die sie als die Macht des Heiligen deuten. Diese Kraft stellt für Durkheim nichts anderes als die Macht des Kollektivs dar. Die kollektive Selbsttranszendenz *ist* die konkrete Verbindung der Menschen zu einer Gemeinschaft, wodurch die grundlegenden Werte und Normen sowohl des Denkens als auch des Handelns einem Wandel unterworfen werden und das Heilige als ideales Bild der Gesellschaft wiederbelebt wird. All das, was dieser Erfahrung zugehört, wird von den Gläubigen als heilig eingestuft. Profan wiederum sind all die Dinge, die keine Verknüpfung zur Erfahrung der Selbsttranszendenz aufweisen können.

Die »Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist«

Von den zwei Funktionen – der epistemischen und der praktischen –, die Durkheim der Religion beimisst, ist nur eine unter den säkularen Voraussetzungen der Moderne problematisch geworden. Die Säkularisierung soll eben kein Problem für die epistemische Integration der Gesellschaft stellen. Die »spekulative« Funktion der Religion wird in der Moderne durch die Autorität der Wissenschaft ersetzt: Die Wissenschaft ist, nachdem sie sich vom religiösen Dogmatismus befreit hat, eine »vollkommenere Form des religiösen Denkens« (Durkheim 2007, 628) geworden und vermag epistemische Autorität in der modernen Gesellschaft auszuüben.

Was Durkheim hingegen beunruhigt, ist das Schicksal der praktischen Funktion der Religion. Die Frage, ob die modernen, sowohl arbeitsteilig hochdifferenzierten als auch ethisch pluralistischen, Gesellschaften fähig sind, sich auf der Basis als heilig aufgefasster übergreifender Ideale zu integrieren, bringt Durkheim zunächst ins Schwanken: In seiner expliziten Religionstheorie stellt er fest, dass »wir eine Phase des Überganges und der moralischen Mittelmäßigkeit durchqueren. Die großen Dinge, die unsere Väter begeistert haben, erzeugen bei uns nicht das gleiche Feuer [...] Aber bislang gibt es nichts, das sie ersetzen könnte« (ebd., 625). In seiner Moralsociologie hingegen nimmt Durkheim die religionstheoretischen Überlegungen in einer ganz anderen Hinsicht auf: Hier lässt er sich nämlich von der Hypothese leiten, dass der säkulare Individualismus die integrative Funktion der Religion zu erfüllen vermag.

Wenn der säkulare Individualismus nun den Standpunkt beinhaltet, dass die moralische Geltung auf die Interessen der Individuen zu reduzieren ist, ist Durkheim sicher nicht als unter seine Befürworter zu rechnen. Eine solche Tendenz sieht er mittlerweile im Aufstieg des wirtschaftsliberalen Individualismus. Die Reduktion der moralischen Gültigkeit auf die bloßen Neigungen der Einzelnen stellt für Durkheim keine gelungene *Säkularisierung* dar, sondern eine *Profanisierung* des moralischen Lebens, die jegliche

moralische Integration versagt. Die moralische Integration einer Gemeinschaft bedarf vielmehr der Selbsttranszendenz der Individuen: »[...] jedes gemeinschaftliche Leben [wird] unmöglich [...], wenn nicht höhere als die individuellen Interessen vorhanden sind« (Durkheim 1986b, 55).

Statt also im Wirtschaftsliberalismus mehr als einen vereinseitigten Ausdruck der Säkularisierung zu sehen, versucht Durkheim auf dem Wege einer normativen Rekonstruktion die moralischen Grundlagen der Moderne in einem robusteren, in den Institutionen moderner Gesellschaften verankerten Individualismus nachzuweisen, den er mit dem profanistischen Individualismus kontrastiert. Die normative Rekonstruktion bei Durkheim zielt nun darauf ab, das ideale Bild, das die moderne Gesellschaft von sich hegt, durch die Darstellung der impliziten Normativität gesellschaftlicher Institutionen herauszuarbeiten. Die Durkheimsche »Wissenschaft von der Moral« will nicht einfach die vorhandenen willkürlichen Beweggründe der Einzelnen zur Darstellung bringen. Vielmehr beabsichtigt sie, die »moralischen Vorschriften in ihrer Reinheit und Unpersönlichkeit zu erfassen« (Durkheim 1986a, 49), so wie sie in den gesellschaftlichen Praktiken in Erscheinung treten, wenn von der teilweise willkürlichen Regelbefolgung der Einzelnen abgesehen wird. Diese methodische Entscheidung, in der Moralsoziologie rekonstruktiv das Ideale der Gesellschaft zu erfassen, erklärt auch die vermeintliche Oszillation Durkheims in Fragen der Möglichkeit einer moralischen Integration moderner Gesellschaften in seinen Theorien der Religion und der Moral: Wenn die Religionstheorie zu dem Schluss kommt, dass die übergreifenden Werte in der Moderne das religiös konzipierte Heilige unserer Vorfahren noch nicht zu ersetzen vermögen, setzt sich die Moraltheorie eben das Ziel, genau dieses unklare ideale Bild der zeitgenössischen Gesellschaft herauszuarbeiten.

Durkheim behauptet nun, dass der in den institutionellen Praktiken verankerte Individualismus als ein *Kult der menschlichen Person* zu verstehen ist. Für die »Modernen« zeigt sich nämlich die menschliche Person unter genau dem Doppelcharakter, der auch das Heilige und das mora-

lische Faktum gekennzeichnet hat: Das Gefühl, das sich auf die menschliche Person richtet, entfernt zunächst von ihr; die Person ist von einer Aura umgeben, die bewirkt, dass jeder Übergriff auf sie als ein Sakrileg gilt. Der Kult der Person erfüllt somit die Voraussetzung, seinen Gläubigen Gebote auferlegen zu können. Zugleich aber tritt die menschliche Person als Objekt der Begierde auf; die Person ist ein Ideal, das es zu entfalten gilt. Der Kult der Person birgt somit wie alle anderen Religionen auch das Potential, seine Gläubigen zu stärken und zu motivieren. Diese gleichzeitige Achtung vor und Liebe zu der menschlichen Person geht – wie alle früheren Konzeptionen des Heiligen – so weit über jegliche utilitaristischen bzw. profanen Ziele hinaus, dass es selbstbewussten Einzelnen sogar vorkommt, als sei sie »völlig von Religiosität geprägt« (1986b, 56). Und diese Gefühle sind als religiös zu verstehen, denn sie bringen dieselbe wirkliche und wirksame Widersprüchlichkeit zum Ausdruck wie beispielsweise die Gefühle der australischen Ureinwohner gegenüber dem Totem.

Ihr Doppelcharakter statet die menschliche Person Durkheim zufolge mit einer religiösen Kraft aus, die um sie herum einen unverletzbaren Raum schafft, der nur unter Voraussetzung bestimmter ritueller Praktiken zu betreten ist. Vor jedem Angriff auf die Würde der Person fühlen die Modernen eine Abscheu, die strukturell völlig dem Gefühl entspricht, das den Gläubigen erfüllt, wenn sein Gott profanisiert wird; dem profanen utilitaristischen Kalkül bleibt die menschliche Person unberührbar. Im Gegensatz zum profanistischen Individualismus des Wirtschaftsliberalismus verweigere es der Kult der Person, alle transzendent empfundenen Werte auf die Interessen des Einzelnen zu reduzieren. Vielmehr werde der Einzelne im Individualismus in die Sphäre der sakrosankten Dinge erhoben. Folgt man Durkheim, so ist es nämlich nicht der Einzelne als solcher, der den Gegenstand des Kultes ausmacht; es ist die menschliche Person *schlecht-hin*. Die menschliche Person *als Ideal, Wert und Norm* – kurz: als *Kollektivvorstellung* – ist es, die das Heilige darstellt. So wie die Teilnehmer des australischen totemistischen Kultes alle ein Stück des Totems in sich trugen, so ist auch jeder