

Uta Karstein

Leitbilder, Semantiken, Ideologien

Kultursoziologische Anmerkungen zum Platz des Religiösen in der Moderne¹

1

Ein Grundanliegen des Buches ist die Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Ansätzen, die Aussagen zu Entwicklungstendenzen von Religion in der Moderne treffen. Vor allem säkularisierungstheoretische Varianten sehen sich hier seit einigen Jahren einer vehementen Kritik gegenüber. Im Zuge dessen tritt nun an die Stelle bislang verbreiteter gesellschaftsevolutionärer Konvergenzannahmen und linear gedachter religiöser Niedergangsszenarien eine starke Relativierung der dabei unterstellten Entwicklungen. Neben begrüßenswerten Tendenzen, die sich konkreten Akteurskonstellationen zuwenden, historische Kontingenzen in Rechnung stellen und die normativen, eurozentrischen Implikationen des Konzeptes zurückweisen, drohen nun allerdings neue Einseitigkeiten. Religiöse Vitalität erscheint plötzlich als der Normalfall und die Betonung der Verschiedenheit von Konstellationen mündet zuweilen in einen Relativismus, »der den wissenschaftlichen Vergleich der Konstellationen behindert und die Herausarbeitung übergreifender Strukturen und Prozesse unter den Generalverdacht des Eurozentrismus stellt« (Wohlrab-Sahr 2010).

Es ist Detlef Pollack und Gergely Rosta daher unbedingt zu folgen, wenn sie gegenüber solch »entschlossenen Gesten der Verabschiedung« (12) den Fragehorizont offen zu halten versuchen. Die Autoren interessiert dabei vor allem, ob wir tatsächlich bereits wissen, worin die dominanten Tendenzen des religiösen Wandels in modernen Gesellschaften bestehen und ob wir in der Lage sind, diese Tendenzen zu erklären (ebd.). Kritisiert wird in diesem Zusammenhang eine »armchair sociology«, die zwar interessante Thesen aufstellt, ihre empirische Überprüfung aber konsequent unterlässt (14).

Die Zusammenschau und vergleichende Diskussion einer Vielzahl von Daten und Fakten zu ausgewählten Ländern stellt denn auch die unbestreitbare Leistung des Buches dar. Es ruft die Vielfalt möglicher Konstellationen und Entwicklungspfade wieder ins Bewusstsein und stellt sich damit – was die Zukunft von Religion in der Moderne angeht – wirkungsvoll allzu pauschalen Urteilen und Trendaussagen entgegen. Darüber hinaus werden vorhandene Thesen einer materialgesättigten Kritik unterzogen und ihre entsprechenden Reichweiten und Geltungsansprüche präzisiert. Die folgenden Ausführun-

1 *Anmerkung der Redaktion:* Die Seitenzahlen in Klammern ohne Jahresangabe in diesem Beitrag wie in den anderen Beiträgen des Forums beziehen sich auf das diskutierte Buch: Pollack, Detlef/ Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.

gen beinhalten gleichwohl einige kritische Nachfragen in durchaus konstruktiver Absicht. Sie beziehen sich vor allem auf das Modernekonzept (2), die zugrunde gelegte Differenzierungstheorie (3) und die Interpretation der Befunde zu Osteuropa (4).

2

Dass empirische Forschung – und zwar unabhängig davon, welche Methoden sie letztlich bevorzugt – theoretisch informiert sein muss, ist selbstverständlich. Die Konstruktion des Gegenstandes wie auch die konkreten Fragestellungen sind ohne theoretische Vorarbeit schlechterdings nicht denkbar. Insofern diskutieren auch Pollack und Rosta eine Reihe theoretischer Angebote, die im Kontext der Debatten um das Verhältnis von Säkularisierung und Moderne in den letzten Jahren eine Rolle gespielt haben und die ihren Forschungen die Richtung weisen. Der Umgang mit diesen theoretischen Angeboten überzeugt jedoch nicht immer. So bleibt der Zusammenhang zwischen modernisierungstheoretischen Trend- und Konvergenzannahmen (z.B. Wohlstandsanhebung, Demokratisierung, zunehmende Durchsetzung der Menschenrechte) und den drei zentralen Strukturmerkmalen moderner Gesellschaften, die die Autoren als die Eckpfeiler ihres Moderneverständnisses ansehen – funktionale Differenzierung, Auseinandertreten der sozialen Konstitutionsebenen, Wettbewerbsforen – unklar. Eingeführt werden letztere, um ein »Abstraktionsniveau« zu erlangen, »das es erlaubt, immer wieder herausgehobene und auch unbekanntere Kennzeichnungen der Moderne zu wenigen Struktur- und Prozessmerkmalen zusammenzuziehen« (38). Inwiefern sich aber die einen folgerichtig aus den anderen ergeben, aus ihnen abgeleitet werden können oder gar Voraussetzungen ihres Erscheinens darstellen, wird nicht ausreichend geklärt. Es ist m.E. nicht plausibel, die Einführung der Menschenrechte als eine zwangsläufige Folge von Prozessen funktionaler Differenzierung oder des Auseinandertretens der sozialen Konstitutionsebenen anzusehen. Umgekehrt gilt das gleiche, da die Menschenrechte auch schwerlich als unabdingbare Voraussetzung für letztere verstanden werden können. Dies ließe sich auch mit anderen Faktoren durchspielen, die in der klassischen Modernisierungstheorie in Anschlag gebracht werden und auf die die Autoren in der Interpretation ihrer Befunde Bezug nehmen.

Das ungeklärte Verhältnis zwischen Modernisierungstheorie und Modernekonzeption provoziert einige Nachfragen – unter anderem im Hinblick auf den Umgang mit Gesellschaftsformationen wie Faschismus und Sozialismus. Diese werden nämlich aus dem Bestand moderner Gesellschaftsformen herausdefiniert mit dem Hinweis, es hätte ihnen an den entsprechenden positiven Bekenntnissen zu Menschenrechten, Demokratie, kultureller wie religiöser Toleranz etc. gefehlt (37f.).² Hier zeigt sich ein sehr eng geführtes und letztlich normatives Moderneverständnis, das den eigenen Anspruch der Autoren auf ein allgemeines und offenes theoretisches Gerüst torpediert.

2 Dies hindert die Autoren allerdings nicht daran, in der Diskussion der ostdeutschen Entwicklungen auf Modernisierungsprozesse (Industrialisierung, Urbanisierung, Erhöhung des Wohlstandsniveaus) zu verweisen, um die radikale Entkirchlichung zu erklären (282).

Man ist offenbar gut beraten, zwischen grundlegenden Strukturmerkmalen der Moderne sowie ihren je konkreten institutionellen Ausformungen und ideologischen Rahmungen zu unterscheiden (Dipper 2010, Eisenstadt 2000a, 2000b, Wohlrab-Sahr/Burchardt 2012). Shmuel Eisenstadt hat, um einigen Einwänden gegenüber der klassischen Modernisierungstheorie zu begegnen, vor einigen Jahren den Vorschlag gemacht, vor allem auf die Unterstellung der Moderne westlich-amerikanischen Typs als normativem Grundmodell und der Annahme einer zwangsläufigen Angleichung nach westlichem Vorbild zu verzichten und die je unterschiedlichen Konkretisierungen der Moderne theoretisch stärker in Rechnung zu stellen. Pollack und Rosta meinen die Idee einer solchen »Vielfalt der Moderne« (Eisenstadt 2000a) dadurch entkräften zu können, dass sie auf faktisch vorhandene Trends der Angleichung bzw. Konvergenz – beispielsweise hinsichtlich des Wirtschaftswachstums oder der Lebenserwartung – verweisen. Aber ist das typologisch argumentierende Konzept der multiple modernities mit einzelnen Tendenzdiagnosen zu entkräften? Dass es zu Angleichungsprozessen kam und sich die Moderne weltweit durchgesetzt habe, würde ja auch Eisenstadt nicht bestreiten. Sein Argument zielt vor allem darauf, die unterschiedlichen institutionellen und ideologischen Ausgestaltungen stärker als bislang in Rechnung zu stellen. Damit gibt er der Modernisierungstheorie eine kulturtheoretische Wendung, die es notwendig macht, neben solchen Basisprozessen wie funktionaler Differenzierung oder dem Auseinandertreten der sozialen Konstitutionsebenen auch kulturelle Elemente in die theoretische Modellierung einzubeziehen, also Traditionen, historische Erfahrungen und auf umkämpften kulturellen Leitbildern beruhende Institutionalisierungsprozesse. Dass Detlef Pollack und Gergely Rosta dieses Theorieangebot letztlich verwerfen (37), verwundert auch deswegen, weil die Divergenz ihrer länderspezifischen Befunde das systematische Inrechnungstellen kultureller Faktoren und die dadurch wesentlich mitgeprägten je konkreten Institutionalisierungen mehr als nahelegt.

3

Nachfragen ergeben sich auch hinsichtlich des differenzierungstheoretischen Ansatzes. In ihrem Theorieteil plädieren die Autoren für ein Verständnis von Differenzierungsprozessen, welches das Verhältnis zwischen Kunst, Sport, Religion, Wirtschaft etc. zum einen über die spezifischen Codes bestimmt, denen die Prozesse in den jeweiligen Teilbereichen folgen (39). Darüber hinaus wird Differenzierung als funktionale Spezialisierung verstanden. Diese funktionale Spezialisierung führe zu gegenseitiger Ergänzung und wechselseitiger Entlastung und garantiere so die gesellschaftliche Integration, aber auch Leistungsfähigkeit der Teilsysteme (40). Funktionale Spezialisierung, die hier ganz offensichtlich arbeitsteilig gedacht ist, resultiert aber nicht zwangsläufig aus der Institutionalisierung semantischer Codes und umgekehrt.

Im Kapitel zum Religionsbegriff ist eine solche Entkopplung von Funktion und Code im Grunde auch schon angedeutet. Demnach lasse sich Religion durch ein (primäres) Bezugsproblem und die Art und Weise, wie es bearbeitet werde, definieren. Während es sich bei dem Bezugsproblem um das Problem der Kontingenz (63) handelt, wird für die

religionspezifische Bearbeitung auf die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz Bezug genommen. Erst mit diesem semantischen Code, der nur der Religion eigen ist (66), lasse sich das Religionssystem von anderen Teilsystemen der Gesellschaft eindeutig abgrenzen. Die Autoren gewichten hier den semantischen Code stärker als das Bezugsproblem und folgen damit der Einsicht, dass die Funktion der Kontingenzbearbeitung auch von anderen Teilsystemen geleistet werden kann. Diese Tendenz zur Abwendung von einer funktionalen Bestimmung des Religiösen wird im weiteren Verlauf des Buches durch die empirischen Befunde noch bestärkt (469f.).

Religionsdefinition und Befunde erweisen sich damit im Grunde schon ›weiter‹, als die zugrunde gelegte Differenzierungstheorie. Denn in der Tat gibt es auf der Ebene allgemeiner differenzierungstheoretischer Debatten schon seit längerem den Vorschlag, auf die Verknüpfung des Differenzierungskonzeptes mit dem arbeitsteilig gedachten Funktionsargument zu verzichten (Schimank 2007, Schwinn 2013, Türk 1995). Gesellschaftliche Differenzierung wird vielmehr verstanden als »die Institutionalisierung von Perspektiven, unter denen ›die Realität‹ behandelt wird« (Türk 1995: 171). Diese Leitdifferenzen bzw. Realabstraktionen sind auf die ganze Welt hin orientiert – es handelt sich bei Differenzierung dann nicht um »Aufteilungen sachlich-spezifisierter Bereiche«, sondern um die Etablierung »globaler Zugriffsweisen« (ebd.: 173). So kann ein Ding oder Sachverhalt prinzipiell aus einer politischen, religiösen, ästhetischen etc. Perspektive thematisiert werden. Auch kann es eine politische, ästhetische und religiöse Antwort auf ein und dasselbe (Bezugs-)Problem geben (vgl. dazu schon Weber 1988: 536ff.). Wie genau diese Leitdifferenzen dann institutionalisiert werden, ist eine zweite und getrennt zu behandelnde Frage, die unter anderem damit zu tun hat, inwiefern es Akteursgruppen verstehen, erfolgreich bestimmte Funktionen und Zuständigkeiten zu monopolisieren, organisationell abzusichern und mit Hilfe entsprechender Leibilder zu legitimieren (Schimank/Volkman 1999: 22f.). Hier kann es dann zu sehr erfolgreich institutionalisierten und auch rechtlich fixierten Formen der Arbeitsteilung kommen (bspw. zwischen Politik, Religion, Wirtschaft etc.), die sich aber eben nicht zwangsläufig aus den Leitdifferenzen ergeben, sondern Ergebnis von Aushandlungsprozessen und Konflikten und damit historisch kontingent sind.

Eine solche Perspektive verträge sich meines Erachtens besser mit den empirischen Befunden des Buches. Denn wenn die Autoren beispielsweise für Westeuropa die Existenz funktionaler Äquivalente zu Religion in Rechnung stellen (158) und – darin Jörg Stolz folgend – einen Wettbewerb zwischen religiösen und säkularen Angeboten annehmen, bei dem Kirchen und Religionsgemeinschaften derzeit offenbar das Nachsehen haben (465), dann wird dem Funktionsargument auf der Ebene der Materialdiskussion im Grunde der Boden entzogen. Gleichwohl wird an anderen Stellen weiter damit argumentiert.

4

Ein letzter Diskussionspunkt bezieht sich auf die Kapitel zu Osteuropa. Ausgewählt wurden von Pollack und Rosta drei Länder, die stellvertretend für drei Entwicklungsverläufe im Bereich des Religiösen stehen: Russland mit einer gewissen religiösen Renaissance,

Polen mit einer auf hohem Niveau verbleibenden Religiosität und Ostdeutschland mit einem großen Anteil einer oft ›bekenntnishaft‹ vorgetragenen Religionslosigkeit. Die Kapitel sind allesamt lesenswert und warten – wie übrigens alle anderen Länderkapitel auch – mit einer bemerkenswerten Kenntnis der jeweiligen nationalen Geschichte und der gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen auf. Dennoch fällt ins Auge, dass die Frage nach der Bedeutung religiös-weltanschaulicher Konkurrenz für die Beschaffenheit des religiösen Feldes der betreffenden Länder in allen drei Darstellungen unterbelichtet bleibt. Nur beiläufig wird in der Einleitung zum Osteuropa-Kapitel auf die anti-religiöse Stoßrichtung des Marxismus Bezug genommen (243) und im Falle Russlands zumindest auf die Existenz eines philosophischen Atheismus Ende des 19. Jahrhunderts hingewiesen, der damals unter den Intellektuellen offenbar einen gewissen Einfluss hatte (254). Im Falle Ostdeutschlands und Polens fehlen solche Hinweise jedoch weitgehend. Zurückgeführt werden die Prozesse des religiösen Niedergangs stattdessen in erster Linie auf die repressive Kirchenpolitik der kommunistischen Parteien (Repressionsthese).

So richtig das Inrechnungstellen der verheerenden Wirkungen ist, die die religionspolitischen Maßnahmen hinterließen, so lässt der alleinige Verweis auf sie doch übersehen, dass die kommunistischen Parteien bei ihrer Herrschaftsausübung nie nur auf Unterdrückung und Zwang setzten (Karstein 2013). Neben den repressiven Maßnahmen zur Durchsetzung ihrer religions- und kirchenpolitischen Ziele ging es immer auch darum, das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen, Verständnis für politische Maßnahmen zu wecken und ihr ein neues Weltbild nahe zu bringen. Die kommunistischen Parteien betrieben daher von Anfang an einen unerhört großen Aufwand, um die »sozialistische Idee in die Massen zu tragen« und ein »sozialistisches Bewusstsein« zu fördern (Hoffmann 2000: 157). In der DDR beispielsweise waren zehntausende Lehrer in Schulen, Universitäten, Massenorganisationen und Weiterbildungsinstitutionen allein für die Vermittlung des Marxismus-Leninismus und der wissenschaftlichen Weltanschauung beschäftigt. Dieser »Rotlichtbestrahlung«, wie sie im Volksmund hieß, konnte man kaum ausweichen. Und sie hinterließ Spuren, ob es der Einzelne wahrhaben wollte oder nicht (Kowalczuk 2009: 58). Aus soziologischer Sicht hat man es hier mit der *symbolischen* Dimension von Herrschaftspraxis zu tun. Schon Max Weber (1980: 122) hatte darauf hingewiesen, dass sich keine Herrschaft freiwillig mit den nur materiellen, affektuellen oder wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes begnüge. Vielmehr versuche früher oder später jede Herrschaft, den *Glauben* an ihre Legitimität zu erwecken und zu pflegen, also für die in Anspruch genommenen Werte und Ordnungsprinzipien ein Mindestmaß an Anerkennung zu finden.

Der Verweis auf die symbolische Dimension von Herrschaftsverhältnissen verdeutlicht, dass es in den Staat-Kirche-Konflikten der osteuropäischen Länder nie nur um die Bekämpfung religiöser Organisationen und ihrer Lehren ging, sondern um deren Ersetzung und Substitution durch entsprechende weltanschauliche Alternativen. Differenzierungstheoretisch gesprochen hat man es hier mit einer Konstellation zu tun, bei der die Geltungsbehauptung des politischen Codes extrem ausgedehnt und auf eine Weise insti-

tionalisiert wurde, die den religiösen Organisationen das Monopol auf bestimmte Funktionen streitig machte.³

Dass dieses für die kommunistischen Länder so typische Konkurrenzverhältnis in der Argumentation der Autoren keine Rolle spielt, verwundert, denn auf anderen Ebenen werden die nachteiligen Wirkungen konkurrierender Angebote bzw. funktionaler Äquivalente auf das religiöse Leben durchaus in Rechnung gestellt (für Westeuropa bspw. kulturelle Angebote wie Kino, Oper, Diskothek vgl.: 282). Dass es sich im Falle der sozialistischen Diktaturen nicht um ein marktförmiges Konkurrenzverhältnis gehandelt hat in dem Sinne, dass die Rezipienten ›freie Wahl‹ gehabt hätten, muss natürlich berücksichtigt werden. Dennoch sollte man nicht vergessen, dass auch in repressiven Gesellschaften gehandelt wird und die Akteure eigenes wie fremdes Tun einer sinnhaften Deutung und Interpretation unterziehen (Wohlrab-Sahr et al. 2009). Dieser – wenn man so will ›aktive‹ – Part bleibt jedoch bei Pollack und Rosta ausgeblendet und die Akteure erscheinen auf eine Weise passiv, die weder aus der Perspektive einer verstehenden Soziologie plausibel ist noch den eigenen Ansprüchen der Autoren auf eine handlungstheoretische Fundierung von Differenzierungsprozessen gerecht wird (40f.).

Wichtig scheint mir der Verweis auf die symbolische Dimension von Herrschaft aber auch deswegen, weil sich hierin Hinweise auf relevante kulturelle Leitbilder und Ideologien verbergen, die das spezifische Moderneverständnis der kommunistischen Länder geprägt haben – womit sich der Kreis zum ersten Diskussionspunkt schließt.

5

Diese Einwände und Nachfragen stellen das Anregungspotential des Buches von Detlef Pollack und Gergely Rosta nicht in Zweifel.⁴ Vor allem die abschließende Diskussion der Befunde im Kapitel 14 hält eine Vielzahl an interessanten Thesen und Anknüpfungspunkten für zukünftige religionssoziologische Forschungsvorhaben bereit. Produktive Anstöße sehe ich vor allem für die aktuelle Debatte um das Verhältnis von Differenzierungstheorie und Religionssoziologie sowie der fortlaufenden Auseinandersetzung um eine adäquate Bestimmung der Moderne. Aber auch neuere religionssoziologische Forschungsfelder werden durch die problemorientierte Diskussion der Befunde angeregt. Stellvertretend sei die These genannt, dass es heute schwieriger sei, einen überzeugenden Umgang mit der Spannung zwischen dem Unanschaulichen und seiner Konkretisierung zu finden, wie sie für Religion seit jeher konstitutiv ist. Unanschauliche Transzendenz-

3 Auch dies ist übrigens noch mal ein Argument dafür, differenzierungstheoretisch Funktion und Code zu trennen.

4 Der positive Gesamteindruck wird bedauerlicherweise etwas durch die äußerst polemischen Bemerkungen gegenüber Methoden, die nicht quantifizierend verfahren, relativiert, zu denen sich die Autoren an mehreren Stellen des Buches hinreißen lassen. Da keine konkreten Namen oder Forschungsarbeiten genannt werden, bleibt der Eindruck einer pauschalisierenden Kritik, die in dem Vorwurf gipfelt, qualitative Methoden seien Ausdruck eines »postempirischen Wissenschaftsverständnisses«. Die Grenzen einer respektvollen Auseinandersetzung sind hier meines Erachtens überschritten.

vorstellungen und konkretistische Versinnbildlichungen würden immer stärker auseinanderfallen, so die Autoren (477). Dies scheint mir ein deutlicher Anzeiger für die Relevanz soziologischer Forschungen zur materialen und ästhetischen Seite des Religiösen, wie sie jedoch in der deutschsprachigen Soziologie erst in Ansätzen entwickelt sind.

Literatur

- Dipper, Christof (2010): »Moderne. Version: 1.0.«. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 25. 8. 2010, URL: <http://docupedia.de/zg/Moderne>
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000a): *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000b): »Multiple Modernities«. In: *Daedalus* 129, S. 1-29.
- Hoffmann, Alfred (2000): »Mit Gott einfach fertig«. *Untersuchungen zu Theorie und Praxis des Atheismus im Marxismus-Leninismus der Deutschen Demokratischen Republik*. Leipzig: Benno-Verlag.
- Karstein, Uta (2013): *Konflikt um die symbolische Ordnung. Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes in der DDR*. Würzburg: Ergon.
- Kowalczyk, Ilko-Sascha (2009): *Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Schimank, Uwe (2007): *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schimank, Uwe/Volkman, Ute (1999): *Gesellschaftliche Differenzierung*. Bielefeld: Transcript.
- Schwinn, Thomas (2013): »Zur Neubestimmung des Verhältnisses von religion und Moderne. Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, S. 73-97.
- Türk, Klaus (1995): *»Die Organisation der Welt«. Herrschaft durch Organisation in der modernen Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2010): *Multiple Secularities*. Projektbeschreibung. <http://www.multiple-secularities.de/index.html>
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian (2012): »Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities«. In: *Comparative Sociology* 11, S. 875-909.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (2009): *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt a.M./New York: Campus.

Anschrift:

Dr. Uta Karstein
 Universität Leipzig
 Institut für Kulturwissenschaften
 Beethovenstr. 15
 04107 Leipzig
karstein@uni-leipzig.de