

Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildung

Die Schwierigkeit bei jedem Versuch, Religion zu begreifen und in einen Begriff zu fassen, besteht in der Komplexität des Gegenstands, bzw. des Handlungszusammenhangs, den es zu verstehen gilt. Diese Schwierigkeit ist allgemeiner Art. Sie kommt in der erkenntnistheoretischen Frage zum Ausdruck, wie überhaupt Begriffe von Gegenständen oder Zusammenhängen möglich sind, die offenbar hochkomplex sind und von denen, falls überhaupt, höchstens Einzelaspekte und Einzelelemente für die „Anschauung“ gegeben sind. Gerade die Religion bietet sich dem interessierten Betrachter in einer wirren und verwirrenden Menge von vereinzelt Aspekten und Phänomenen dar, die selbst erst in ihrer Einzelheit und in ihren Beziehungen erfaßt werden müssen, bevor vom Gegenstand als solchem und ganzem so etwas wie ein zutreffender Begriff möglich ist.

1. Überblick über soziologische Religionsbegriffsbestimmung

Was gängigerweise zu diesem Thema in der Literatur gesagt wird, läßt sich am besten anhand einiger Unterscheidungen verdeutlichen, die im Zusammenhang damit gemacht werden. Es sind dies die Unterscheidungen: Wesen – Erscheinung; rational – irrational (sakral – profan); substantiell – funktional.

a) Der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung

Die berühmteste Stelle für diesen Zusammenhang ist der Anfang der religionssoziologischen Ausführungen in Max Webers „Wirtschaft und Gesellschaft“: „Eine Definition dessen, was Religion ‚ist‘, kann unmöglich an die Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit den ‚Wesen‘ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun...“ (21, 245). Hinter dieser Bestimmung steht eine empirische „Bescheidenheit“, die von folgender Überlegung ausgeht: Wenn Religion als Begegnung zwischen Mensch und übernatürlicher Macht angesehen wird, dann kann die Religionssoziologie als Wissenschaft kaum etwas anderes tun, als sich mit den diesseitig wahrnehmbaren Aspekten dieser Begegnung zu befassen, und natürlich mit den sozialen Bedingungen derselben. Doch aufgrund von welchem Vorbegriff lassen sich soziale Auswirkungen dieser Grundbegegnung identifizieren? Durch die Beschränkung auf die wahrnehmbaren, diesseitigen

Auswirkungen der Religion gerät man unausweichlich in einen *Circulus vitiosus* der Interpretation. Max Weber allerdings kann ihm entgehen, insofern er die Wechselbeziehung zwischen Religion und Gesellschaft als allgemeines Thema umgeht und von der Religion als *menschlichem Phänomen* ausgeht.

Im Fortschreiten der Sprachanalyse aber wird diese Unterscheidung mehr und mehr hinfällig. Im gesellschaftlichen Wissen über Religion und in ihrem sprachlichen Niederschlag liegt ein greifbares Phänomen, das die Kluft zwischen „Wesen“ und Phänomenen vermittelt. Damit soll nicht gesagt sein, daß alle praktischen Vollzüge und Erfahrungen durch Wissensgehalte und sprachliche Formen „abgedeckt“ sind, wohl aber, daß sie als Erfahrungen nur über die „eingeführte“ Sprache realisiert werden können.

b) *Die Unterscheidung zwischen „sakral“ und „profan“*

Eine Reihe von Definitionsversuchen geht von der Unterscheidung zwischen „empirisch“ – „nicht-empirisch“, „rational“ – „irrational“, „sakral“ – „profan“ aus. Religion ist „ein Glaubenssystem . . . , das durch seinen nicht-empirischen, wertenden Charakter gekennzeichnet ist und dadurch klar gegenüber Wissenschaft (empirisch, nicht-wertend), Ideologien (empirisch, wertend) und Philosophie (nicht-empirisch, nicht wertend) *abgegrenzt* ist“ (9, 7). Der Unterschied zwischen empirisch und nicht-empirisch beruht auf der Frage nach der Zugänglichkeit oder Nicht-Zugänglichkeit einer intersubjektiven Kontrolle. Hier sind die subjektiven Bedingungen des religiösen Handelns nicht einer überprüfbaren Erfahrung zugänglich. Bei Durkheim, der die wohl bekannteste Unterscheidung von „sakral“ und „profan“ verwendet hat, greift diese Unterscheidung über den Bereich rein logisch bestimmter Unterscheidung hinaus in den der Sozial-„Ontologie“: Sakrale Gegenstände sind diejenigen, die die Gesellschaft – im Zuge des Entstehens des sozialen Daseins – selbst geschaffen hat; profane dagegen solche, die der einzelne nach seinem eigenen Verstand und seiner Erfahrung selbst gestaltet.

c) *Die Unterscheidung zwischen „substantiell“ und „funktional“*

Die wohl virulenteste und aktuellste Unterscheidung ist die vorstehende. Alle anderen Unterscheidungen sind dabei in ihr inbegriffen. Die *funktionale* Betrachtung geht dabei davon aus, daß die Religion von vornherein in einen gesamtgesellschaftlichen Beziehungsrahmen gestellt werden muß, um so überhaupt erst die Voraussetzung zu schaffen, sie verständlich zu machen. Sie legt also bei der Identifikation und Klassifikation des anstehenden Phänomens die von ihm ausgeübten Funktionen als Kriterien zugrunde: „Die für ein System notwendigen Funktionen werden bestimmt und dann die beobachteten sozialen und kulturellen Phänomene auf der Basis der Funktionen, die sie ausüben, klassifiziert und identifiziert“ (16, 53).

Die *substantielle* Betrachtung macht die Bestimmung von Religion an einer bestimmten materiellen Inhaltlichkeit fest. So gibt es Soziologen, die die Beziehung zum Heiligen als ein allgemeines Charakteristikum festsetzen (G. Mensching, J. Wach, Peter L. Berger u. a., meist im Anschluß an R. Otto).

Einen Versuch, zwischen beiden Betrachtungsweisen zu vermitteln, stellen die Ansätze von Milton Yinger und Thomas Luckmann dar, letzterer allerdings nur ansatzweise. Yinger bestimmt Religion als „ein System von Glaubensvorstellungen und Hoffnungen, mit denen eine Gruppe von Menschen den letzten Problemen des menschlichen Lebens begegnen will“ (zit. bei 9, 8). Hier wird die Kategorie der „Letztlichkeit“ zum Kriterium erhoben, also das, was die Lösung der letzten Probleme anstrebt, was immer damit gemeint sei. (Tillichs Sprechen von dem, „was uns unbedingt angeht“, sowie Parsons' und Bellahs Reden vom „höchsten und allgemeinsten kulturellen Niveau“ weisen in die gleiche Richtung; 16, 55). Luckmann scheint eine ähnliche Vermittlung anzuzielen, wenn er neuerdings definiert: „Als religiös bezeichne ich jene Schichten der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen, die Transzendenz Erfahrungen entspringen und mehr oder weniger nachdrücklich auf eine nicht-alltägliche Wirklichkeit bezogen erfaßt werden“ (in 23, 7).

Was auch immer unter „Religion“ verstanden und wie auch immer sie bestimmt wird, Einigkeit quer durch die Unterscheidungsebenen besteht darin, daß sie eine von Menschen errichtete Sinnwelt ist. Sie ist Weltkonstruktion mit sprachlichen Mitteln. Und als Wirklichkeitsbewältigung verlangt sie dem Menschen ein sinnhaftes Tun ab, nämlich genau den Prozeß, seinen Sinn zu bestimmen (5, 8).

2. Theoretische Ansätze

In der Geschichte der Religionssoziologie sind verschiedene theoretische Entwürfe vorgelegt worden. Man denke nur an die Kompensations- und die Integrationsthese (6, Einleitung). Die frühen Religionskritiker sahen sie im Rahmen einer Konspirationstheorie. Die Marxisten sehen sie als Ausdruck einer Widerspiegelung bestimmter ökonomischer Übergangsverhältnisse, die meisten westlichen Religionssoziologen vermuten in ihr einen untrennbaren Bestandteil menschlicher Natur und unwandelbarer Motivation menschlichen Handelns, die in der gesamten Menschheitsgeschichte in immer neuen Formen auftritt.

Für jede der im Vorstehenden zusammengestellten Unterscheidungen läßt sich ohne großes Hindernis eine relevante Hintergrundtheorie nachzeichnen. Genau besehen aber kann man diese Theorien, soweit sie das Niveau positivistischer „Vor“-Unterscheidungen übersteigen, in zwei theoretische Grundtypen einteilen: zunächst in die mehr handlungsbezogene Theorie eines Max Weber und dann in das gesamtgesellschaftlich bezogene Rahmenmodell eines Emile Durkheim. Dazu gibt es eine Reihe von Versuchen, die diese beiden unterschiedlichen Ansätze unter Zuhilfenahme neuerer Aspekte und Erkenntnisse, d. h. insbesondere sozialphilosophischer und anthropologischer Natur, weiterzuentwickeln versuchen. Hier seien Namen wie Helmut Plessner, Thomas Luckmann, Günter Dux und Niklas Luhmann herausgegriffen, denen die Religionssoziologie in jüngerer Zeit weiterführende Beiträge verdankt.

a) *Emile Durkheim*

Die menschliche Gesellschaft besteht für Emile Durkheim als eine Wirklichkeit eigener Art, und der Mensch als Handelnder erfährt sie als solche immerfort. Im Zusammenhang damit steht seine anthropologische Grundkonzeption vom Menschen als einem „Bündel von Trieben“ (Dilthey), als einer grund- und formlosen Impulseinheit, die erst durch die „von außen“ wirkende Regelung oder Disziplin der Gesellschaft zu einer Form gelange, nämlich durch Normen, die Handeln und Verhalten im Sinn einer moralischen Wirklichkeit regeln. Diese Regelungen schlagen sich nieder in Solidarität, Zusammenhalt und Integration. Auf der Suche nach der Möglichkeitsbedingung für solche Phänomene sah er in der Religion den entscheidenden Erklärungsfaktor.

So geht also Durkheim ähnlich wie nach ihm Max Weber bei der Suche nach der Bestimmung der Religion von etwas beschreibbar Gegebenem aus. Für beide ist sie eine „actor's category“. Dabei resultiert für Durkheim ihr spezifischer Charakter aus der Beziehung des Menschen zu den Objekten, auf das sich menschliches Handeln bezieht. Religiöses Handeln bezieht sich dabei auf „religiöse Dinge“, bzw. auf „heilige“ Dinge, die abseits des Weltlichen liegen, bzw. abseits der „profanen“ Erfordernisse der menschlichen Existenz. „Eine Religion ist ein System gemeinsamer Glaubensvorstellungen und Übungen, die sich auf geheiligte, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge beziehen. Diese Glaubensvorstellungen und Übungen vereinigen in einer moralischen Gemeinschaft alle Personen, die sich zu ihr bekennen“ (3, 65). Unter sakralen Gegenständen sind dabei diejenigen zu verstehen, welche die Gesellschaft im Zug ihres Entstehens selbst geschaffen hat; profane dagegen solche, die der einzelne nach seinem eigenen Verstand und seiner eigenen Erfahrung gestaltet.

Durkheim hat stark die Bedeutung der Symbole für den sozialen Zusammenhang erkannt. Gemäß der relationalen Struktur des Symbols vermischen sich Sachbereich und Sinngehalt. Im Rahmen seiner Analyse des Totemismus stellt er dabei heraus, wie das Totem sowohl den Gott eines bestimmten Clans symbolisiert wie auch diesen Clan selbst. Es vermittelt den notwendigen „moral respect“ (Parsons), der notwendig ist, um das Individuum in die Gesellschaft hineinzudisziplinieren. Das „System“ der Symbole, die dem allgemeinen „System“ der Regelungen zugeordnet sind, heißt bei Durkheim „Kultur“. Gesellschaft als geregelter Handlungszusammenhang und „Kultur“ als Bewußtsein davon gewinnen ihre Bedeutung für die Wirklichkeit aber erst in der individuellen Existenz, wo beide Zusammenhänge internalisiert und in einer Einheit vollzogen werden.

Durkheims Grundthesen haben zu entscheidenden Einsichten in die Verflechtung von religiösen Überzeugungen und Wertungen mit dem Komplex moralischer Normen und Werte einer Gesellschaft verholfen. Nicht zuletzt hat er den sozialwissenschaftlich gangbaren Weg zu einer spezifisch soziologischen Erfassung der religiösen Phänomene eröffnet, sofern er die soziale Gegenständlichkeit der Religion identifizierte und sie als einen „soziologischen Tatbestand“ behandelte.

b) *Max Weber*

Eines der Grundanliegen der Soziologie Webers war die Vorstellung, daß die Handlungen der Menschen in den verschiedenen historischen Gesellschaften nur aus dem Handlungszusammenhang heraus zu begreifen sind. Dieser verweist auf den Begriff des Sinns. „Handeln soll . . . ein menschliches Verhalten . . . heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden“ (21, 1), d. h. die Gesellschaften sind nur im Rahmen ihrer allgemeinen Lebensauffassungen zu erfassen. Und in dieser Einheit sind die religiösen Auffassungen und Interpretationen integraler Bestandteil. Sie muß man zu verstehen suchen, um insbesondere das ökonomische Verhalten der einzelnen und der Gruppe erfassen zu können. *Religion* ist für Weber eine Form des (Wert-)Bewußtseins des Menschen im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, seiner Praxis und damit seiner Lebensführung im Rahmen einer Wirklichkeitskonstruktion einen „Sinn“ (Wert) zu verleihen (Wössner, in 23, 29), d. h. sie ist ein Wert zur Konstruktion von menschlicher, insbesondere sozialer Wirklichkeit.

Diese Kategorie Religion steht aber nun in einem engen Zusammenhang mit einer anderen Kategorie, mit der der *Rationalität*. Religion ist ein Entwicklungsphänomen im Emanzipationsprozeß des Menschen. Sie ist bei ihm zwar kein Überbauprodukt wie bei Marx, sondern vielmehr „ein entscheidender Faktor in einer Motivationsgenese“ (ebd.).

Am Anfang der Religion steht der Mensch, der anfang, die Bedingungen seines Lebens zu problematisieren und nach optimierenden, d. h. nach besseren, sinnvolleren Lösungen seiner Abhängigkeitserfahrung zu suchen. Die Religion nun leistet angesichts solcher subjektiver Irrationalität gegenüber letzten Lebensfragen eine Reflexion und liefert symbolische Deutungen des Mensch-Welt-Verhältnisses. So stehen Relationen zwischen Menschen und Dingen in einem vorher nicht bekannten „Sinn“ zur Verfügung. Doch erst durch das Auftreten von Propheten wird dieser Zustand selbst problematisiert, und es entstehen unterschiedliche Auffassungen von möglichen Weltbeziehungen. Der Prophet ist es, der „als Systematisator der vielfältigen irrationalen Stimuli des Menschen . . . die Vereinheitlichung und die Unterwerfung dieser Irrationalismen unter letzte, nicht mehr weiter begründbare Wertpositionen (leistet)“ (23, 33). Max Weber spricht hier von „Disziplinierung“ im Sinn einer Ausrichtung der menschlichen Verhaltensmotivation auf ein alles übergreifendes und beherrschendes Ziel. Damit wird eine neue Logik der Weltbegegnung geschaffen, die ihrerseits zum „Antriebssystem für selektives, auf Veränderung der Welt gerichtetes Handeln werden kann“ (ebd. 34) und somit eine neue rationale Ethik ermöglicht. Zugleich wird hiermit aber eine Säkularisierung begründet, „wonach sich die sinnstiftende Rationalität der Religion in die instrumentale Rationalität menschlicher Lebensführung umsetzt und in diesem Umsetzungsprozeß sich selbst aufhebt“ (23, 36).

Im Sinn dieser theoretischen Ansätze war es Webers Bestreben, die Richtigkeit seiner These zu beweisen, wonach die religiöse Vorstellung von der menschlichen Existenz und das damit einhergehende und dadurch bedingte ökonomische Verhalten im Westen

eine Ursache für die Entstehung des kapitalistischen Wirtschaftssystems bildete, während das Fehlen dieser Faktoren in den anderen Kulturen dafür verantwortlich war, daß sich dort ein ähnliches System nicht entwickeln konnte. Weber suchte nachzuweisen, daß die Gnadenstandstheorie des Calvinismus, man könne das Gnadenmaß am Welt-erfolg messen, zu einer methodischen und durchrationalisierten Lebensführung zwang, ein Verhaltensmodell, das genau dem Geist entsprach, aus dem sich die kapitalistischen Gesellschaften gestalteten. Die Verbindung, die Erlösungsglaube und rationale Dies-seitigkeit eingingen, sollte in der Folge Motive von ungeheurer gesellschaftlicher Kraft freisetzen. Es war seine allgemeine These, daß Islam, Judentum, Katholizismus und Protestantismus in zunehmender Reihenfolge mehr zur Rationalisierung des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens beigetragen haben als Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Während er seinen Protestantismusaufsatz zunächst geschrieben hatte, suchte er als Untermauerung der hier angesprochenen Thesen die historischen Punkte der Divergenz zwischen östlichen und westlichen Kulturtraditionen zu erfor-schen und nachzuweisen, daß das Christentum seinen Höhepunkt im Calvinismus fand. Das sind die Intentionen seiner religionssoziologischen Untersuchungen. Beinahe alles, was Weber über die verschiedenen Religionen im einzelnen sagte, war davon geprägt. Judentum, Christentum und Islam wurden als eine Gruppe von wesentlich innerwelt-lichen Religionen betrachtet; Hinduismus und Buddhismus als außerweltliche Reli-gionen.

c) Thomas Luckmann

Der religionssoziologische Ansatz von Thomas Luckmann ist stark wissenssoziologisch orientiert. Luckmann steht in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie, für die die Titel „interpretative Soziologie“, „Funktionalismus“ und „Sozialphäno-menologie“ ebenso charakteristisch sind wie die Namen Max Weber, Emile Durkheim, Edmund Husserl, Alfred Schütz, G. H. Mead u. a. m. Luckmann hat lange Jahre in den USA mit Peter L. Berger zusammengearbeitet und eine Reihe von Veröffentlichun-gen mit ihm verfaßt (vgl. 14).

Im Zusammenhang mit den oben angesprochenen Namen und soziologischen Rich-tungen versucht Luckmann, im Ausgang von einer phänomenologischen Analyse der Alltagswelt des Menschen den Prozeß der Konstruktion der Wirklichkeit nachzuzeich-nen. Dabei geht er aus vom Grunddatum des Menschen, der sich in die Gesellschaft hineingestaltet. Diesen Prozeß der Gestaltung der Wirklichkeit faßt er in eine Dia-lektik. Sie wird bezeichnet durch die drei Sätze: 1. Die Gesellschaft ist ein menschliches Produkt; 2. Die Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit; 3. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.

1. Gesellschaft leitet sich davon her, daß der Mensch hingeht und seine Umwelt gestaltet. Als biologisches Mangelwesen ist er darauf aus, seine Lebensführung insofern vor der Bedrohung der Umwelt zu schützen, als er Fertigkeiten, Techniken, Einrich-tungen und alles das überlagernde Wissensgehalte entwickelt. Auf diese Weise bereitet

er seine Umwelt so weit zu, daß er weitgehend geschützt in ihr leben kann. 2. Die Handlungsgewohnheiten, seine sentimentierten Erfahrungssätze und die gesellschaftlichen Einrichtungen, die in der Tendenz auf die Errichtung von Institutionen und die Erstellung von Rollensitz abzielen, bilden eine objektive Wirklichkeit, die nun im Lauf der Geschichte von ihren Herstellern abgelöst wird und eine eigene Objektivität besitzt. 3. Die Menschen, die in eine solche Gesellschaft hineingeboren werden, werden wesentlich von dieser ihnen gegenüberstehenden Wirklichkeit geprägt. Sie haben ihm gegenüber eben den Charakter objektiver Wirklichkeit, ja Macht, und prägen den Menschen, der in sie hineinwächst.

Die Wissenssoziologie untersucht nun die die gesellschaftliche Einrichtung und Verhaltensform überlagernden Wissensentsprechungen. Diese bestehen aus theoretisch-technischem Wissen wie allgemeinen Lebensweisheiten, die handlungsnormierend sind; sie bestehen aus Erfahrungssätzen, aus Werten, aus Gesamtansichten, die nicht nur die Vollzüge der Alltagswelt, sondern selbst die eines ganzen Lebens und menschlicher wie gesellschaftlicher Existenz interpretieren. Diese Wissensformen haben sowohl kognitive wie normierende, vielfach sanktionierende Funktionen.

Das ist den Wissensformen eigen, daß sie von sich aus in einer Vielfalt auseinanderstreben, die nur durch eine nachträgliche Reflexion wieder in eine Einheit zurückzubinden sind. Dies geschieht in der Geschichte zumeist unter Rückgriff auf mythologisches und religiöses Wissen. Sie gestaltet sich aus in einem vorgenannten „heiligen Kosmos“, einer Vorstellung, in der eine zusammenhängende Lehre formuliert ist, die das Ganze einer gesellschaftlichen Wirklichkeit überlagert und sie mit ordnenden Rahmenwertungen versieht. Dieser „heilige Kosmos“ durchdringt, wenn auch in verschiedenem Maß, die verhältnismäßig undifferenzierten institutionellen Bereiche. Im Blick auf diese Struktur dient die Religion dann zugleich auch der Integrierung der Gesellschaftsordnung und der Legitimierung der objektiven sozialen Wirklichkeit.

Ohne nun in weiteren Einzelheiten diesen Ansatz weiter auszuzeichnen, sei auf die spezielle Religionsdefinition von Thomas Luckmann eingegangen. Von seiner wissenssoziologischen Religionsbetrachtung her ist für Luckmann Religion keine konstante, inhaltlich bestimmbare Größe, ja er lehnt eine allgemeine substantielle Definition von Religion ab und fordert und benutzt eine allgemein-funktionale: „Religion (ist) allgemein nur nach ihrer Funktion für den Menschen bestimmbar, welche Form sie historisch auch annehmen mag“ (23, 5). Für ihn ist es die Transzendenz der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus, der das religiöse Phänomen ausmacht (11, 48). Diesen Ansatz hat Joachim Matthes mit Recht als „Personalisationsthese“ bezeichnet. Dabei ist aber zu beachten, daß es nicht der Aspekt der Transzendenz der biologischen Natur ist, der seinen Religionsbegriff konstituiert, sondern vielmehr die dadurch erfolgte Konstitution einer bestimmten, nämlich sinnhaft ausgestatteten Wirklichkeitsauffassung, der „Weltansicht“.

Diese funktionale Definitionsbestimmung der Religion par excellence verneint die Möglichkeit und Nützlichkeit, religiöse Konstanten inhaltlich zu bestimmen, z. B. als

Glaube an Übernatürliches. Sie faßt vielmehr „Glauben“ als besondere historische Ausprägung einer konstanten religiösen „Funktion“, nämlich der der Menschwerdung. Die religiöse Konstante im Menschen ist Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes, meist historisch vorkonstituiertes Sinngefüge. Dies verleiht den verhältnismäßig instinktarmen Einzelmenschen Lebensfähigkeit (vgl. ebd.). Religion ist also „umweltstabilisierend“ (Arnold Gehlen), und diese Stabilisierung bedeutet auch Stabilisierung der Kultur, der Politik, der Moral, ja der ganzen gesellschaftlichen Welt.

Immer wieder haben sich gegen diese und andere funktionalen Begriffsbestimmungen von Religion Einwände erhoben, nicht zuletzt durch Peter L. Berger, dem langjährigen Mitstreiter von Thomas Luckmann auf dem Weg zur Entwicklung einer neueren Religionssoziologie. An dieser Frage u. a. gingen ihrer beiden Wege auseinander. Berger insistierte immer wieder darauf, daß wesentlich für die Religion die Überzeugung von der Existenz über-hinter-nicht-menschlicher Mächte oder Wesenheiten ist, welche die Ursache und den Zweck dieser Welt verantworten. Ohne seinen Grundansatz aufzugeben, aber doch in dem Bemühen, die berechtigten Anliegen der „substantiellen Fraktion“ innerhalb der Religionssoziologie aufzugreifen, entwarf er schließlich folgende Definition: „Als religiös bezeichne ich jene Schichten der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen, die Transzendenz Erfahrungen entspringen und mehr oder minder nachdrücklich als eine nicht-alltägliche Wirklichkeit erfaßt werden“ (23, 7). Alle weiteren inhaltlichen Merkmale sucht er aus der je konkreten Verhältnisbestimmung der soziologischen Eckpositionen: Sozialstruktur, Weltanschauung und Personenwertung (vgl. 14, 109 ff.).

Luckmann hat sich auch mit diesem Versuch, wenigstens das substantielle Anliegen in der Religionsdefinition zu berücksichtigen, nicht durchsetzen können. Vor allem konnte er nicht überzeugend genug den Unterschied zwischen der allgemeinen Form der Weltansicht und der Religion dartun. Immerhin ist es sein Verdienst, die Religionssoziologie in das breite Anliegen und Bemühen der Humanwissenschaften, den Menschen in seiner Lebenswelt zu verstehen, zurückgeführt zu haben.

d) *Günter Dux*

Günter Dux entstammt der Schule von Thomas Luckmann, und beide eint die grundsätzliche funktionale Betrachtungsweise, die darauf abzielt, die Religion von vornherein in einem gesamtgesellschaftlichen Beziehungsrahmen zu verstehen. Dux versucht nun über Luckmann hinaus, diesen funktionalen Ansatz mit einem anthropologischen Gesichtswinkel zu verbinden und dabei zugleich das Funktionale mit dem Substantiellen zu vereinen. Sein Ziel ist es, den funktionalen Religionsbegriff mit konkreterem, jeweils sozio-historischen Inhalt zu füllen. „Nachdem die Wissenssoziologie den ersten Schritt getan und die Wirklichkeit des Menschen als Resultat eines sozialen Prozesses ausgegeben hat, ist es geboten, auch den zweiten zu tun und zu erklären, wieso es zu jenen spezifischen Konstrukten kommt, in denen sie sich darstellen“ (5, 20).

Der konstruktive Beitrag von Dux besteht in dem Versuch, die Religion aus den Anforderungen der inneren Logik des Aufbaus der menschlichen Welt verständlich zu machen. Dabei übernimmt er von Helmut Plessner die Position, daß die Aussagen der philosophischen Anthropologie nicht einfach durch organisationelle Unterschiede zwischen Mensch und Tier zu ermitteln sind. Der Organisationsplan des Menschen ist kein Äquivalent der gesellschaftlichen Sachstruktur. So wie diese sich darstellt, ist sie wesentlich geprägt von der Geschichtlichkeit unseres Wissens, d. h. durch die je konkrete spezifische Art zu fragen und zu antworten. Mit Plessner sieht Dux das Ziel der philosophischen Anthropologie darin, den Menschen in seinem eigentümlichen, d. h. den Begriff des Geistigen umfassenden Vermögen aus seiner naturalen Organisationsform zu begreifen. In diesen Ansatz aber muß die soziale Lage des Menschen in den Konditionenverband für die Wirklichkeitskonstitution einbezogen werden. Damit wird der Gesellschaft ihr superiorer Einfluß gesichert und ist nicht als isolierter Kausalfaktor an den Anfang einer Erklärungsreihe gesetzt. Kernbegriff für diesen Ansatz ist die „exzentrische Positionalität“. Mit diesem Begriff versucht Plessner jene Eigenart zu fassen, die allem Lebendigen in der jeweiligen Besonderheit seiner Entwicklungsstufe eignet.

Wenn in diesem Zusammenhang vom „Übersteigen der biologischen Natur“ die Rede war, so ist darunter natürlich keinerlei überkommenes Transzendenzdenken zu verstehen; dieser Aspekt bleibt überhaupt außer Betracht. „Übersteigen der biologischen Natur“ meint den Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt, in die sich seine Wirklichkeit hineinkonstituiert. Dieser Prozeß der Auseinandersetzung realisiert sich notwendig im Rahmen der Geschichte, d. h. immer schon in einer naturalen wie kulturalen Objektsphäre. Anders ausgedrückt: Die Geschichte ist der Vorgang, in dem der Mensch seine Sachstrukturen entwickelt.

Dies ist der Rahmen, aus dem Dux seine soziologische Theorie der Religion entwickelt. Er sucht die religiösen Phänomene aus dem Gesamt des sozialen Prozesses der Konstitution verständlich zu machen. Ein solcher Ansatz führt dann auch zur Klärung des alten Problems, weshalb sich in der religiösen Deutung immer wieder in so auffälliger Weise die gesellschaftliche Organisation widerspiegelt. „Es ist . . . nicht nötig, irgendeine geheime, mit dem Attribut der Tiefe versehene Anlage des Menschen als Erklärung der Religion in Anspruch zu nehmen, weder für die primitiven Stufen der Menschheit noch die unserer eigenen Zeit. Jede ihrer Ausdrucksweisen erklärt sich aus den Anforderungen des Konstitutionsprozesses der menschlichen Lebenswelt“ (5, 37).

In Einklang mit Plessner, Luckmann, ja Parsons und vielen anderen Ansätzen, welche die Religion aus einem gesamtgesellschaftlichen Rahmen heraus zu verstehen suchen, sieht er Religion immer in jene beiden grundlegenden Aufgaben verstrickt, die in dem Aufbau der Lebenswelt zu bewältigen sind. Dies ist einmal die Notwendigkeit, der vorgegebenen *naturalen Wirklichkeit Herr zu werden*, und zum anderen, dem Menschen über die sinnhaften Bewegungsantriebe seines Handelns im einzelnen hinaus den *Sinn* seiner Lebensführung *überhaupt* zuzusprechen. Auch dies wieder heißt nun, daß

sich Religion nicht in der Pragmatik des täglichen Lebens erschöpft, wohl aber, daß sie immer an sie gebunden bleibt. Religionen sind Thematisierungen des Weltverstehens und verarbeiten dieses zu Deutungssystemen, die dann auch die Fähigkeit haben, sich gegenüber diesem Bereich abzusetzen, zu verselbständigen, ja teilweise sich zu diesem Bereich in Gegensatz zu setzen. „Die Funktion der Religion liegt darin, die Tiefenstruktur der Wirklichkeitsauffassung zu thematisieren. Denn nur durch diesen Akt der bewußten Vergegenwärtigung ist es dem Menschen möglich, seiner eigenen Stellung in der Welt gewahr zu werden und zu einer handlungsrelevanten und sinnhaften Deutung seiner Lebensführung zu gelangen“ (5, 60).

Der Ansatz von Dux führt nun über die bisher vorgelegten Erklärungen, die am Phänomen der Wirklichkeitswahrnehmung ansetzen, hinaus, und zwar sofern er eben diesen Prozeß näher reflektiert. Er interpretiert ihn nämlich als grundsätzlich subjektivistisch. Dinge und Ereignisse der Umwelt, die dem Menschen a priori nicht bekannt sind, fixiert dieser zunächst vorläufig in rudimentären Erfahrungen. Dadurch gelingt es, den objektiven Gegenstandsbereich trotz minimaler Kenntnis in eine Gegenlage zum Subjekt zu bringen und zu stabilisieren. Dabei geht er aber immer hin und faßt in einer Haltung offener Erwartung alle Objekte so auf, daß sie als von einem eigens sie bestimmenden Agens geformt und bewegt angesehen werden. Sie sind auf ein Aktionszentrum bezogen, das als Urheber ihres existentiellen Daseins angesehen wird. Das dabei schlechthin konstitutionelle Schema ist das der Handlung. Dieses Subjektivieren des Objektbereichs sei das Grundschema, mit dem der Mensch sich in der Wirklichkeit auseinandersetzt; und das Grundschema werde schlechterdings in der Religion thematisiert. Sie fungiere als das urwüchsige Paradigma der Erklärung.

Mit einem solchen Ansatz hat Dux fraglos das formale Ziel eines soziologischen Religionsbegriffs erreicht, nämlich die universale Geltung des Phänomens Religion mit seinen in Kulturen und Zeiten verschiedenen Ausprägungen in Einklang zu bringen. Diesen formellen Vorzug bezahlt er allerdings mit dem Preis einer Verkürzung der Religion ins Subjektive.

e) Niklas Luhmann

Niklas Luhmann ist einer der prononciertesten Vertreter der struktur-funktionalen Theorie der Gesellschaft. Ohne hier eine Einführung in das vielschichtige, feingliedrige und komplizierte System der allgemeinen Systemtheorie und speziell der seinigen geben zu wollen, seien aber doch die Rahmenbedingungen für seine Funktionsbestimmung der Religion angesprochen und umrissen. Nach Luhmann faßt die Systemtheorie komplexe sinnhafte Handlungen zusammen, die durch ihren Sinn zusammenhängen und so gegenüber einer Umwelt abgrenzbar sind. Er begreift dabei die Evolution der menschlichen Gesellschaft als eine Entwicklung zunehmender Ausdifferenzierung von sozialen Systemen. In diesem Prozeß der Ausdifferenzierung der Gesellschaftssysteme bilden sich verschiedene Teilsysteme (also Politik, Wirtschaft, Kultur). Diese Teilsysteme ermöglichen spezifisch soziale zwischenmenschliche Beziehungen. Im Zug der

Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung entlassen sie aus sich heraus weitere Teilbereiche. So wird die Gesellschaft zwar insgesamt immer komplexer, aber in ihren Teilfunktionen immer leistungsfähiger.

Schlüsselbegriff für den Luhmannschen Ansatz zur Religion ist die „Reduktion von Komplexität“. Unter Komplexität versteht er die Gesamtheit der möglichen Ereignisse, die Möglichkeiten, die mit der Welt überhaupt gegeben sind. Reduktion von Komplexität beschreibt die Selektion bestimmter Möglichkeiten, Sinngebungen, Orientierungen, die eine bestimmte Lebensführung ermöglichen. Die funktionale Systemanalyse versucht nun, das methodische Rüstzeug für eine zusammenfassende Darstellung der Probleme zu liefern, wie sie in einem sozialen System gelöst werden müssen, will das System in der Zeit fortbestehen. Luhmann will dabei mit Hilfe des Systems als Bezugsrahmen nachweisen, daß es sich bei der Formalisierung von Verhaltenserwartungen um eine sehr zentrale Ordnungserscheinung des menschlichen Zusammenlebens handelt, die zu sämtlichen Grundproblemen eines sozialen Systems in einer funktionalen Beziehung steht und deshalb kaum als spezielle Problemlösung durch andere Möglichkeiten ersetzbar ist.

Mit der Reduktion von Komplexität wird bei Luhmann die elementare Funktionsbestimmung der Religion verbunden. „Die spezifische Funktion der Religion liegt in der Bereitstellung letzter grundlegender Reduktionen, die die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils überführen“ (12, 11). In dem Maß nun, wie sich im Verlauf der gesellschaftlichen Evolution ein Religionssystem ausdifferenziert und als ein von Politik, Wirtschaft, Militärwesen, Recht und Familienleben unterscheidbares System für sich institutionalisiert wird, verändern sich die Bedingungen, unter denen diese Funktion erfüllt wird. Ausdifferenzierung bedeutet dann, daß die Religion auf der Basis der Zugehörigkeit zur und der Nichtidentität mit der Gesellschaft sich neu formieren muß. So kommt er zu der Formulierung seiner Hauptthese, „daß die Ausdifferenzierung der Funktion, Unbestimmtes zu bestimmen, deren Erfüllung in angebbare Richtung steigert. Sie steigert in dem Maße, als sie Möglichkeiten einer spezifischen religiösen Orientierung generalisiert und spezifiziert, die gesamtgesellschaftlich tragbare Kontingenz, Komplexität und Unsicherheit, und dies sowohl im Hinblick auf die Welt als auch in bezug auf die Gesellschaft selbst“ (13, 19). Die Religion transformiert also für die Gesellschaft unbestimmbare Kontingenz in bestimmbare. Der dafür spezialisierte Mechanismus ist die Transformation externer in interne Kontingenzen. „In der Welt kann sich alles ändern, ist jederzeit unerwartbar Überraschendes möglich. Der Tod steht unbekannt vor der Tür. Die Religion aber sagt, es geschehe alles nach Gottes Willen, dessen Kontingenz zum mindesten voll interpretierbar ist – zwar furchtbar im Zorn oder unergründlich in der Gnade, aber doch nicht geradezu launisch und arbiträr“ (13, 20).

Auch Luhmann gelingt es also, die Theorie der Religion in eine Gesamttheorie der Gesellschaft einzubeziehen. Es kann keine Frage sein, daß er sich dabei auf unbestreitbar wichtige gesellschaftliche Grundfunktionen der Religion berufen kann. Ob er

dabei aber das komplexe Phänomen Religion in den Griff bekommen hat, bleibt eine Frage, der im Folgenden noch nachzugehen sein wird.

4. Zusammenfassende Bemerkungen

Wir haben im Vorstehenden einen Einblick in das vielfältige Bemühen gegeben, den Begriff der Religion zu definieren. Ebenso stellten wir einige der bedeutendsten theoriebezogenen Ansätze für das Einfangen eines relevanten Begriffs dar. Erschreckend bei dem Überblick über die vielen Definitionsversuche mag sein, auf wie wenig Einigkeit dieses schier hoffnungslose Unterfangen gestoßen ist, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Pluralität der substantiellen Religionsdefinitionen führte immerhin zu der Erkenntnis, daß zu einem überhistorischen ein gesellschaftstheoretischer Aspekt nötig ist.

Diesen gesellschaftstheoretischen Aspekt suchte man – und darin bestand dann weitgehend Einigkeit – zunächst in funktionalen, dann in strukturfunktionalen Theoriebezügen zu finden. Obwohl insbesondere die Kulturanthropologie immer wieder heftige Kritik an diesem soziologischen Ansatz übte und auf einer substantiellen Bestimmung insistierte (vgl. 5, 60), ist an dem funktionalen Aspekt festzuhalten, weil nur so der Bezug zu gesamtgesellschaftlichen Aspekten gewahrt bleiben kann. Immerhin ist der Vorwurf der Inhaltsleere funktionaler Bestimmungen ernst zu nehmen.

Doch scheint es, daß diesem Vorwurf dadurch begegnet werden kann, daß man die „Basis“ einer solchen funktionalen Betrachtung ausweitet. Diese läßt sich dahingehend ausweiten, daß man sich unter Einbeziehung der anthropologischen Komponente (d. h. sowohl im philosophischen wie im empirischen Sinn dieser Wissenschaft) an einen neuen Ausgangspunkt führen läßt. Ein solcher Ausgangspunkt lehrt, den Ansatz von vornherein dialektisch anzulegen, insofern er von der Subjekt-Objekt-Dualität ausgeht, wie sie zwischen dem Menschen und seiner Umwelt besteht.

Der Gedanke der Funktionalität beruht dann auf gewissen fundamentalen anthropologischen Bedingungen des Menschen und nicht mehr nur auf spezifischen institutionellen Konstellationen, die historisch relativ sind. Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird auf diese Weise als Konstitutionsbedingung der menschlichen Selbstwerdung einbegriffen. Zugleich aber wird die Möglichkeit eröffnet, die subjektbezogenen Humanwissenschaften in die Reflexion einzubringen und so der gesellschaftsfunktionalen Engführung der Religionssoziologie zu entinnen. Dieserart betriebene Religionssoziologie dürfte ihre soziologistische Aspektsetzung verlassen und sich deutlicher als bisher der allgemeinen Frage der Humanwissenschaften verpflichtet fühlen, nämlich der Frage nach der Natur des Menschen nachzugehen: Religionssoziologie also begriffen als eine Wissenschaft vom Menschen und nicht mehr nur die, welche die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft untersucht.

Wenn wir nun die verschiedenen Ansätze zur Lösung unseres Problems über-

blicken, so scheint eines der vordringlichsten Probleme darin zu bestehen, einen „wissenschaftsstrategisch“ günstigen Ausgangspunkt zu suchen. Ein solcher Ausgangspunkt müßte garantieren, daß die verschiedenen Ergebnisse, wie sie unter Verfolgung von Einzelaspekten gefunden worden sind, eingebracht werden. Auf dem Weg zu einem solchen Ziel ist im Rückgriff auf Max Weber der Ausgang vom Menschen als Handelndem eine Basis, die diese „wissenschaftsstrategische“ Forderung erfüllt. War es sein Thema, zu verstehen, wie der Mensch aufgrund seiner Bewußtseinsstruktur handelt, so geht es in einer spezifischer gefaßten Handlungstheorie darum, Kategorien und Begriffe zu erarbeiten, die es ermöglichen, das menschliche Handeln auch aus jenen zentralen und zum Teil unbewußten Motiven zu analysieren, die man gewöhnlich als religiös bezeichnet.


Gelingt es, eine Handlungstheorie zu entwickeln, die die rationalistischen Leitgedanken Max Webers überwindet und insofern dialektisch angelegt ist, als sie den Subjekt- und Objektaspekt miteinander verbindet, so scheint dieser Ansatz die in ihn gesteckten Erwartungen zu erfüllen. Denn auf diese Weise können die Zusammenhänge zwischen Gruppenstruktur, Sinndeutung und Antriebsverfassung miteinander in Einklang gebracht werden. Im Verfolg dieses Ansatzes erschließt sich die Wirklichkeit des Menschen als eine Handlungs- und Wissenswirklichkeit, die sich zueinander verhalten wie Theorie und Praxis. Der Aspekt des gesellschaftlichen Ganzen ist in dem der Wissenswirklichkeit aufgehoben, der der subjektiven Freiheit des einzelnen in dem der Handlungswirklichkeit. Die dialektische Zuordnung von beiden Wirklichkeiten erlaubt die Berücksichtigung des anthropologischen Aspekts (zum Problem von Theorie und Praxis vgl. 8).

Religion erscheint in dieser Betrachtungsweise als die letztfundierende Einheit eines Sinngefüges gesellschaftlicher Wirklichkeit. Mit Luckmann läßt sie sich begreifen als das Sinngefüge der Gesellschaftsordnung, als „etwas Objektives, nämlich ein versprachlichtes, verstehbares und mittelbares Formwerk, vermöge dessen der einzelne zur Person wird, an dem er sich als Handelnder, als politisches Wesen orientiert und an dem er den Sinn seines Einzeldaseins ablesen kann“ (10, 36). So verstanden gibt sie für den einzelnen den Erfahrungshorizont ab, von dem aus sich für ihn der Sinn der Einzelerfahrung ableitet. Der Ansatz vom Menschen als Handelndem ermöglicht es auch, einen Luckmann gegenüber immer wieder geäußerten Einwand aufzuheben, der ihm eine nicht genügende Unterscheidung zwischen allgemeiner Weltansicht und dem spezifisch Religiösen vorwirft. Luckmann bestimmt ja das Religiöse als denjenigen Bereich der Wissenswirklichkeit, in dem alle anderen Bereiche letztlich ihre Einheit finden. Es vermag Wissen zu integrieren und darin die Integration des Subjekts selbst in die Gesellschaft hinein zu vermitteln. Der Ausgang vom Menschen als Handelndem erschließt im Religiösen eine weitere Dimension, nämlich der Unterscheidung zwischen Bedingtem und Unbedingtem (Paul Tillich). Menschliche Grundsituation ist nämlich auch die des „Schreiens“ in der Verzweiflung, der offenen Fragen, der zerbrechlichen Hoffnungen, des Erahnnens von Nichtverfügbarem usw. Dieser An-

satz nimmt grundsätzlich die menschliche Freiheit ernst, die auf die Zukunft hin offen ist und erst in einer nachträglichen Analyse aufgelöst werden kann in die eine oder andere Bezogenheit. Es ist der Freiheit auch eigen, nicht nur zwischen diesem und jenem wählen zu können, nicht nur Komplexitätsreduktion vorzunehmen, sondern auch Offenheit und Ohnmacht auszuhalten und zu bewältigen.

Über dieses Phänomen der Verwiesenheit läßt sich dann auch ein materialer Aspekt in den Religionsbegriff aufnehmen, nämlich der Verwiesenheit an ein wie immer geartetes Gegenüber. Dieses Gegenüber ist aber nicht zu verstehen als ein subjektivistisches Postulat, wie es Günter Dux in die Diskussion eingebracht hat, was ja letztlich doch nicht nur dem Wort nach eine subjektivistische Lösung des Problems ist; sondern der Aspekt der Verwiesenheit des Handelnden auf ein anderes (sei es das ganz Andere, sei es etwas Transzendentes, sei es ein allgemeiner Grund, sei es personifiziert) führt zu einer dialektischen Lösung der Subjekt-Objekt-Problematik, bzw. zu einer „dialogischen“ (vgl. dazu 8, 8 ff.). Damit ist letztendlich auch einer Entindividualisierung der Gesellschaft, wie es die Systemtheorie zu insinuieren scheint, Einhalt geboten.

Ohne den Anspruch erheben zu wollen, mit den vorstehenden Bemerkungen zu den verschiedenen Positionen endgültige Widerlegungen geleistet zu haben, sei abschließend in konstruktiver Wende unter Berücksichtigung des vorgezeigten eigenen Ansatzes ein Erklärungsversuch vorgelegt. Religion hat es mit der Beziehung des Menschen zum Gesamt der Wirklichkeit zu tun. Sie ist *ihren Phänomenen* nach die Institution, die ihren Standort in Raum und Zeit fixieren läßt und ihm Sinnelemente zur Bewertung seiner Gesamtexistenz bereitstellt. Diese Sinnelemente stehen in symbolischer Verbindung mit den wichtigsten Teilelementen seines Lebens. *Jenseits dieses Phänomenbereichs* ist sie allerdings nicht als ein objektiver Sachverhalt zu begreifen, vielmehr als eine Weise menschlicher Aktivität. Religion ist Selbstvollzug des Menschen und Vollzug der objektiven Wirklichkeit im dialektischen Zueinander (zur Terminologie: 8, 28 ff.). Im Zwischen dieses dialektischen Zueinander thematisiert sich dann das „andere“ als das, auf das sich der Mensch verwiesen erfährt. Im Bewußtsein solcher Verwiesenheit wandelt sich das dialektische Verhältnis in ein dialogisches. Auf eine Formel gebracht: Religion ist Selbsttranszendenz des Menschen im Prozeß dialogischer Wirklichkeitsbewältigung.



LITERATUR

1. P. Berger u. Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt 1969). – 2. Ders., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt 1973). – 3. E. Durkheim, De la définition des phénomènes religieux, in: J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I (Reinbek 1967) 120–141. – 4. Ders., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie

- (Paris 1912, 1968). – 5. G. Dux, Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, in: Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie 8 (1973) 7–67. – 6. Religionssoziologie, hrsg. v. F. Fürstenberg (Neuwied 1964). – 7. A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft (Frankfurt 1974). – 8. J. Heinrichs, Theorie in welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als Grundaufgabe praktischer Theologie, in: L. Bertsch, Theologie zwischen Theorie und Praxis (Frankfurt 1975) 9–85. Neuerdings: Ders., Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft (Bonn 1976). – 9. G. Kehler, Religionssoziologie (Berlin 1968). – 10. Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution – Person – Weltanschauung (Freiburg 1963). – 11. Ders., The invisible Religion. The Problem of Religion in modern Society (New York 1967). – 12. N. Luhmann, Religion als System. Thesen – Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Neuwied 1972) 11–132. – 13. Ders., Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie, in: Concilium 10 (1974) 17–22. – 14. F. Mennekes, Praktische Theologie – Theorie wirklichkeitsorientierter Praxis. Religionssoziologische Erwägungen zum Theorie-Praxis-Problem, in: L. Bertsch, Theologie zwischen Theorie und Praxis, a. a. O. 86–148. – 15. T. Rendtorff, Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann-Habermas) (München 1975). – 16. R. Robertson, Einführung in die Religionssoziologie (München 1973). – 17. G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (München 1973). – 18. A. Schutz, Concept and Theory Formation in the Social Sciences. Choosing among Projects of Action, in: Ders.: Collected Papers I (Den Haag 1971) 48–96. – 19. T. Parsons, The social System (London 1967, 1951). – 20. Ders. und E. A. Shils, Values, Motives and Systems of Actions, in: Dies., Toward a General Theory of Action (Cambridge 1959) 47–243. – 21. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen 1972). – 22. Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bde. (Tübingen 1922–23). – 23. J. Wössner, Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft (Stuttgart 1972). – 24. P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich (Wien 1973).