

Material dienst

Inhalt

Religion aus dem sozialen Abseits

Religionssoziologie –
endlich ernst genommen?
Eine emanzipative Wissenschaft
Von der Theoriebildung
zur empirischen Forschung
Aktuelle Ergebnisse
der Kirchensoziologie
Religion abseits der Institutionen
Diskussion um einen Entwurf
nichtkirchlicher Religiosität
Konsequenzen

Inner- und außerkirchliche Sondergruppen · Religionen · Weltanschauungsbewegungen · Ideologien

UNITY

Von „Neugeist“ zu „Unity“

HINDUISMUS

Guru Maharaj Ji's Friedensfestival
in Texas

ISLAM

Neue Moschee
Die Ahmadiyya –
islamische Revolution oder
ausgeschiedene Sekte?

Aus der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



2

37. Jahrgang
15. Januar 1974

Religion aus dem sozialen Abseits

„Über die Zukunft der Religion zu sprechen, hat mit dem Autofahren eines gemeinsam: man unterschätzt die Gefährlichkeit der Unternehmung, weil sie von so vielen Leuten betrieben wird.“ Dieser warnende Vergleich stammt von dem Konstanzer Religionssoziologen *Thomas Luckmann*, der sich mit dieser gefährlichen Unternehmung gleichsam von Berufs wegen befaßt. Die Geschichte der Religionssoziologie, deren jüngstes entscheidendes Datum der 12. *Internationale Kongreß für Religionssoziologie in Den Haag im Spätsommer 1973* war, ist Anschauungsmaterial genug für die Gefahr, Religion zu unterschätzen, zu beschränken auf Ausschnittbereiche – die Dimensionen der Religiosität unterzubewerten oder zu verkennen.

Um die gegenwärtige Entwicklung und die neuen kritischen Ansätze, wie sie nicht nur bei diesem Kongreß deutlich wurden, verständlich zu machen, lohnt es sich durchaus, in Kürze einen Einblick in die Tradition dieser noch jungen Wissenschaft zu vermitteln.

Religionssoziologie – endlich ernst genommen?

Obwohl die Religionssoziologie ihre wesentlichen Anregungen aus dem deutschen Sprachraum erhalten hat, führt sie hierzulande noch immer ein Schattendasein. Noch immer gibt es Theologen, die religionssoziologische Forschung für ein etwas unanständiges Geschäft halten. Noch immer gibt es Soziologen, die Religionssoziologie für eine Merkwürdigkeit aus dem wissenschaftlichen Raritätenkabinett halten.

So ist denn Religionssoziologie oft von religiös interessierten Soziologen und von soziologisch interessierten Theologen als Steckenpferd betrieben worden. Erst, seitdem Kirchenfunktionäre, Amtsträger und Laien die Chance kirchlich-religiöser Marktforschung erkannt haben, seitdem die Kirchenaustrittswelle zu Beginn dieses Jahrzehnts kirchliche Würdenträger und Kirchentreue gleichermaßen verunsichert hat, erfreut sich eine kirchlich orientierte Religionssoziologie zunehmender Beliebtheit. Nicht ohne Stolz hat erst kürzlich der hessische Kirchenpräsident Hild die jüngste bundesrepublikanische Kirchenuntersuchung über die Stabilität der Kirche vorgestellt, eine mehrere hundert Seiten umfassende kirchensoziologische Auftragsstudie über die Frömmigkeit der Deutschen und ihre Einstellung zur Kirche.

Seitdem Soziologen erkannt haben, welche entscheidende Bedeutung auch im gegenwärtigen Alltag religiösen Normen und Vorstellungen für das Funktionieren unserer Gesellschaft haben, erfreut sich die Religionssoziologie auch innerhalb der Soziologie wachsender Aufgeschlossenheit. Und es ist keineswegs verwunderlich, daß der ungekrönte Papst der deutschen Soziologie, der Bielefelder Professor *Niklas Luhmann*, Religion zu einem zentralen Thema in seiner Systemtheorie erhoben hat. Wenn Niklas Luhmann, der gelehrte Jurist, heute erneut anfangen würde zu studieren, er würde, wie er selbst sagt, Theologie studieren.

Seit ihrer Entstehung war die Religionssoziologie eine emanzipative Wissen-

schaft. Ihre Tradition geht genau genommen auf das 12. Jahrhundert zurück. Das Auseinanderfallen von Klerikerkultur und Laienkultur, die sich zunehmend verselbständigte, führte später dazu, daß der sakrale Charakter der Herrschaftsordnung der Diskussion ausgesetzt und nicht mehr als gottgewollt hingenommen wurde. Im engeren Sinne kann man von Religionssoziologie jedoch erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sprechen.

Eine emanzipative Wissenschaft

Wesentlicher Impuls für das Entstehen einer Religionssoziologie war die Religionskritik der französischen Aufklärung. *Voltaire*, der vom Regime verfolgte Philosoph, schrieb während seiner preußischen und schweizerischen Emigration seine Kampfschriften, in denen er den christlichen Vorsehungs- und Wunderglauben als Aberglauben bezeichnete und die Unmündigkeit des Volkes als das Werk der Kleriker enthüllte, die Religion im Dienste des Herrschaftssystems betrieben.

Das Auseinandertreten von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, die Trennung von Kirche und Staat hatte zu einer christlichen Laienkultur außerhalb der verfaßten Kirche geführt. Aber erst die radikale Religionskritik der französischen Aufklärung ermöglichte eine von kirchlichen Interessen relativ unabhängige soziologische Auseinandersetzung mit der Funktion der Religion in der Gesellschaft. Der Einfluß von *Max Weber* und *Emile Durkheim*, den Vätern der Religionssoziologie, ist noch heute besonders auch in der amerikanischen Religionssoziologie zu beobachten. In der Reaktion auf die marxistische Religionskritik, die Religion als Ausdruck und Element der ungerechten sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit ansah, wollte Max Weber aufzeigen, welche Einflüsse religiöse Überzeugungen auf wirtschaftliche Erneuerungsprozesse haben. Seine berühmte These behauptet, daß der Geist des Calvinismus eine wesentliche Grundvoraussetzung für das Entstehen des modernen Kapitalismus gewesen ist. Er wollte aufzeigen, unter welchen Bedingungen Religion eine Quelle der Erneuerung eines gesellschaftlichen Systems sein kann. Die Zusammenhänge zwischen religiöser Überzeugung und ökonomischer Situation gehören seit Max Weber zu den wesentlichen Themen der Religionssoziologie.

Für Durkheim war der Glaube ein Abbild der morphologischen Eigenschaften der Gesellschaft. Religiöse Praxis verherrlicht soziale Wirklichkeit. Religion gehört für ihn zu den wertbildenden, integrativ wirkenden Grundelementen einer jeden Gesellschaftsverfassung. Eine solche Verherrlichung der Wirklichkeit wird in der Gesellschaft ein alle verpflichtendes Moment der Integration. Die Zusammenhänge von religiöser Überzeugung und dem Normen- und Wertsystem einer Gesellschaft gehören seit Durkheim zum Kern religionssoziologischer Forschung.

Die Soziallehren von *Ernst Troeltsch* schließlich, seine Unterscheidung zwischen Kirche, Sekte und mystischer Bewegung haben die Typenbildung der Religionssoziologie entscheidend beeinflusst und endlich, wenn auch unbeabsichtigt, dazu geführt, daß Religiosität in erster Linie in den institutionalisierten Phänomenen, besonders also innerhalb der Kirche untersucht wurde. Religion je-

doch nicht nur in ihrer manifest gewordenen Form der Großkirche, sondern auch in der Form der Sekte und der mystischen Bewegung, also Religion außerhalb der Kirche zu suchen und zu untersuchen, gehört seit Ernst Troeltsch zu den oft vergessenen Aufgaben der Religionssoziologie.

Die kämpferischen Aussagen der Religionskritik der Aufklärung formulierte die Religionssoziologie um in neutralisierte und theoretische Thesen. Bekannt geworden sind die (1) *Integrationsthese*, die (2) *Kompensationsthese* und die (3) *Säkularisierungsthese*.

(1) Die Integrationsthese geht, verkürzt gesagt, davon aus, daß Religion in der Gesellschaft vor allem als verhaltensstabilisierende, sozial integrierende Kraft wirkt. (2) Die Kompensationsthese weist darauf hin, daß religiöse Vorstellungen und Handlungen als Ersatz für weltliche Fehl- und Schicksalsschläge dienen können, daß soziale Probleme nicht tatsächlich politisch und ökonomisch gelöst werden, sondern nur in der Vorstellung des Individuums gleichsam auf einer imaginären Ebene gelöst werden. (3) Die Säkularisierungsthese schließlich beinhaltet, daß Religion in ihrer Bedeutung als soziales Kontrollinstrument abnimmt, daß Verhaltens- und Bewußtseinsstrukturen aus dem Einflußbereich religiös bestimmter Vorstellungen freigesetzt werden und nun als Bestandteil einer „vernünftigen“ Weltinterpretation weiterwirken können.

Von der Theoriebildung zur empirischen Forschung

Nach der frühen Phase der Theoriebildung in der Entwicklung und Entstehung der Religionssoziologie ist seit den dreißiger Jahren eine internationale Wendung zur gegenwartsbezogenen empirischen Religionssoziologie festzustellen. Das bedeutet: Abkehr von globalen Fragestellungen, wie sie für Durkheim und Weber charakteristisch waren; Abkehr von universellen Typologien, wie wir sie bei Ernst Troeltsch beobachten konnten; Anwendung vorwiegend soziografischer Methoden, um exakte statistische Ergebnisse zu erzielen, und die damit verbundene zunehmende Orientierung an den Bedürfnissen der Praktiker.

Der Trend zur Kirchensoziologie, der oft als Verengung der Religionssoziologie beklagt worden ist, ermöglichte in Wirklichkeit die Erprobung soziologischer Methoden an einem äußerst schwierigen Gegenstandsbereich. In der Kirchensoziologie hat unbestritten eine Entfaltung und Ausweitung der methodischen Möglichkeiten stattgefunden, hinter die heute kein ernstzunehmender Religionssoziologe mehr zurückgehen kann. In den Vereinigten Staaten und auch in der Bundesrepublik, in Holland, England und in den skandinavischen Ländern sind seit den fünfziger Jahren bis in die Gegenwart eine Fülle von Pfarrgemeindestudien, kirchensoziologischen Erhebungen über Einstellung, sozialen Status, politische Überzeugung und Bedürfnisse sowohl der Kirchentreuen als auch der kirchenfernen Christen vorgelegt worden.

Damit war jedoch zwangsläufig eine Vernachlässigung der theoretischen Fragen verbunden, die in jüngster Zeit zu Recht oft kritisiert worden ist. Der amerikanische Soziologe *Peter Berger* stellte zusammen mit seinem deutschen Kollegen *Thomas Luckmann* fest, daß die Konzentration auf die institutionellen Formen der Religiosität einer wirklichen Religionstheorie im Wege steht.

Bevor wir die neuen Ansätze und Entwicklungen in der Religionssoziologie aufzeigen, wie sie besonders auch bei dem erwähnten 12. Internationalen Kongreß für Religionssoziologie 1973 in Den Haag aufgebrochen sind, seien in Kürze noch einige Ergebnisse der Kirchensoziologie zitiert, die für das gegenwärtige Verständnis von Kirche nicht unerheblich sein dürften.

Aktuelle Ergebnisse der Kirchensoziologie

„Was glauben die Deutschen?“ Diese Umfrage wurde 1966 nicht von den Kirchen durchgeführt, sondern von einem kirchendistanzierten und gesellschaftskritisches Nachrichtenmagazin, dem „Spiegel“. Sie brachte erstaunliche Ergebnisse. So glaubten damals immerhin noch 82 Prozent, daß Jesus Kranke heilte, 75 Prozent der über 2000 Befragten waren der Überzeugung, daß Jesus Gottes Sohn sei, jedoch nur 68 Prozent glaubten, daß es tatsächlich einen Gott gibt. Und damals gaben 43 Prozent sogar an, mindestens einmal monatlich in die Kirche zu gehen. Schon damals wird die letzte Zahl mehr Ausdruck dafür gewesen sein, was die Befragten für notwendig und richtig hielten, als daß es ihren tatsächlichen Verhaltensweisen entsprochen hätte. Von einem Christen erwarteten 69 Prozent, daß er stets bemüht sei, seinen Mitmenschen zu helfen, weniger als die Hälfte nur, nämlich 33 Prozent, erwarteten dagegen regelmäßigen Kirchgang.

Inzwischen liegen eine Fülle detaillierter Untersuchungen vor, die der Spiegel-Umfrage weit überlegen sind an Genauigkeit und Aussagekraft. Aber auch in den einzelnen Kirchengemeinden wurde das Instrumentarium der Befragung entdeckt und man startete Hobby-Umfragen. *Wolfgang Marhold*, Religionssoziologe am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster, stellte einen Materialberg von etwa 5000 Seiten zusammen, darunter Fragebogen, Ergebnisberichte, Zahlenauswertungen und Protokollaufzeichnungen, insgesamt 115 Befragungen, die von Theologen und Gemeindegliedern durchgeführt wurden. Er stellte seit 1965 ein rapides Anwachsen solcher Unternehmen fest.

Marholds Analyse der 115 Fragebogen-Aktionen ergab, daß die Fragebögen tatsächlich die entscheidenden Problemfelder der Kirche beschreiben: der theologische Auftrag der Kirche, die mangelnde Effektivität kirchlichen Handelns, die Form der Kirchen in unserer Zeit, die Rolle der Funktionsträger in der Gemeinde, die Bedürfnisstruktur der Mitglieder. Der Münsteraner Religionssoziologe kommt zu dem Schluß, daß kirchliche Funktionsträger die Unstimmigkeit zwischen Sein und Sollen der Kirche und den Wirklichkeitsdefizit der Theologen erkennen und darum zu dem ihnen fremden, sozialwissenschaftlichen Instrumentarium greifen. Kirche erfährt zunehmend, daß sie zu einer gesellschaftlichen Randgruppe mit sinkendem öffentlichen Einfluß wird, daß ihre Mitglieder nicht den Führungsschichten dieser Gesellschaft entstammen, sondern Gruppen repräsentieren, die in ihr leiden: Alte, Kranke, Rentner, Zukurzgekommene, Unsichere, Depressive, Menschen ohne öffentliche Anerkennung.

Im vergangenen Jahr, 1973, wurden noch zwei weitere wichtige Untersuchungen vorgelegt, die wesentlichen Aufschluß über das Wertesystem, die Vorstellungen

und Bedürfnisse sowohl der aktiven wie auch der passiven Kirchenmitglieder geben.

Eine groß angelegte Befragung der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands* stellte fest, daß die von den Protestanten angegebenen Werte nur unwesentlich von denen sich unterscheiden, die in einer ähnlichen katholischen Befragung angegeben wurden. Von beiden Gruppen werden in nahezu gleicher Reihenfolge diese Werte genannt: der Friede soll erhalten bleiben; auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln; in geordneten Verhältnissen leben (das betonen Katholiken etwas stärker als Protestanten); genug Selbstvertrauen haben; immer eine Aufgabe haben, die mich ausfüllt; daß man sich als freier Mensch fühlen kann; Verständnis für andere haben; ein guter Mensch sein; das Leben tapfer anpacken; Menschen helfen, die in Not sind.

Ein gesellschaftlicher Tugendkatalog, der auch über die konfessionellen Gruppen hinaus Bedeutung haben dürfte. Bemerkenswert ist, daß 23 Prozent der Befragten im Sommer 1972 schon einmal an den Kirchenaustritt gedacht haben. Das entscheidende Argument, das über 50 Prozent der Befragten nannten, war die Kirchensteuer und der angebliche Reichtum der Kirche.

Der Zürcher Religionssoziologe *Schmidtchen*, der an dieser Erhebung mitgewirkt hatte, legte im gleichen Jahr eine zweite, noch umfangreichere Studie zur konfessionellen Kultur der Protestanten und Katholiken vor. Darin stellt er unter anderem fest, daß die Bindung an die Familie bei Katholiken stärker ist als bei Protestanten, daß dagegen die Protestanten, die sich aus diesen Bindungen gelöst haben, stärker Bestätigung im Beruf suchen.

Zum Abschluß dieses ersten Teils, in dem wir versucht haben, die Tradition der Religionssoziologie vorzustellen und die Ergebnisse gegenwärtiger Kirchensoziologie kurz anzudeuten, wollen wir folgendes festhalten:

Religionssoziologie als emanzipative Wissenschaft hat ihre wesentlichen Impulse aus der Aufklärung und der Religionskritik gewonnen. Ihr Thema ist die Erforschung der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft. Als Tatsachen- und Erfahrungswissenschaft untersucht sie, wie sich Religion und Gesellschaft wechselseitig durchdringen und so je spezifische Institutionen, Werte und Verhaltensweisen hervorbringen.

Nach einer Anfangsphase, in der die theoretische und methodische Diskussion im Vordergrund stand, folgte eine Konzentration auf kirchengebundene Religiosität, eine intensive Anwendung und Ausweitung empirischer Methoden im Gegenstandsbereich der Kirchensoziologie. Die damit verbundene vernachlässigte Theoriediskussion wurde als Defizit erkannt und kritisiert. Für eine wirkliche Theorie der Religion war die Ausweitung des Forschungsbereiches auf nichtinstitutionalisierte Formen der Religion, also auf den nichtkirchlichen Bereich, besonders wichtig.

Religion abseits der Institutionen

Von holländischen, amerikanischen und englischen Religionssoziologen und auch von dem deutschen Religionssoziologen *Thomas Luckmann* wurden nun

auf dem 12. Internationalen Kongreß für Religionssoziologie Forschungsansätze vorgetragen, die eines gemeinsam hatten: Sie wollten dem Anspruch genügen, nichtinstitutionalisierte Formen der Religion zu untersuchen. Schon 1963 hatte Thomas Luckmann in seiner kleinen Schrift „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft“ die Forderung solcher Arbeiten aufgestellt und hatte damit die theoretische Diskussion um einen Entwurf nichtkirchlicher Religiosität zusammen mit seinem amerikanischen Kollegen *Peter Berger* weitergetrieben.

Für Thomas Luckmann ist, wie sein Freund Berger zu Recht kritisiert, „Religion mit dem Menschlichen schlechthin gleichgesetzt. Religion ist für Luckmann nicht nur das soziale Phänomen (wie bei Durkheim), sondern tatsächlich das anthropologische Phänomen par excellence.“ Zwar eröffnet eine solche Position und Definition die Möglichkeit, auch nichtinstitutionalisierte Formen der Religion in den Blick zu bekommen. Gleichzeitig wird dieser Ansatz jedoch so global, daß der Gegenstand schwimmt und die Trennschärfe der Definition geopfert wird.

In der ausführlichen Methodendiskussion des Kongresses nahm Thomas Luckmann zu den unterschiedlichen neueren Ansätzen Stellung. In diesen Ansätzen war versucht worden, mit begleitender Beobachtung, mit Methoden des Interaktionismus, mit Inhaltsanalysen nichtkirchengebundene Religiosität in den Blick zu bekommen. Luckmanns Kritik richtet sich gegen die wissenssoziologischen Voraussetzungen solcher Erhebungen. Es müsse unterschieden werden zwischen der Ebene der Sprache, des Denkens und des Handelns. Wenn zu beobachten ist, daß zwischen dem Sinnsystem, dem Handlungssystem und dem Kommunikationssystem, also zwischen Denken, Tun und Reden unterschieden werden muß, dann kann eine Analyse der nichtinstitutionalisierten Religion sich nur über alle drei Systeme erstrecken.

Bemerkenswert ist über den Kongreß hinaus, daß inzwischen in einer Fülle von Untersuchungen religiöse Randphänomene behandelt wurden: Pfingstbewegungen und Untergrundkirchen der USA, politische Gruppierungen in den Staaten der Dritten Welt, revolutionäre Freiheitsbewegungen, die *Jesus People* und die neue Mystik der Jugendkultur, die ja stark von asiatischer Religiosität beeinflusst ist.

In den Analysen der Religionssoziologen werden die entscheidenden Momente dieser neuen religiösen Bewegungen vorgestellt. Dabei zeigen sich über die nationalen Grenzen hinaus viele ähnliche Beobachtungen. Die meisten Gruppierungen suchen die Isolation von der Gesamtgesellschaft, betonen die Trennung von den großen Kirchen, verstehen sich als gesellschaftliche Randgruppen, betrachten dagegen die Gesellschaft als die schlechte Wirklichkeit, die überwunden werden muß. Antirationalismus und Zivilisationskritik verbinden sich mit Enthusiasmus, charismatischer Begabung und sozialer Aufbruchsstimmung. An die Stelle der Entzauberung der Welt, wie Max Weber sie noch festzuhalten meinte, tritt die erneute Verzauberung der Welt.

Unter den Bedingungen einer gesellschaftlichen Randgruppe entsteht gerade bei religiösen Gruppen ein neues Bewußtsein, mit dem gesellschaftliche und individuelle Defizite ausgeglichen werden sollen. Alte Kategorien zerbrechen

und neue Formen der Kommunikation, Sinnsuche und Handlungsweisen treten an deren Stelle.

Beeindruckend scheint ganz besonders die Intensität, die Begeisterung, mit der diese Bewegungen voranschreiten. Professor *James Richardson* von der amerikanischen Universität Nevada mußte ein von ihm schriftlich dem Kongreß vorgelegtes Referat korrigieren, weil die von ihm bisher beobachtete Gruppe der Jesus-Bewegung inzwischen begonnen hatte, sich organisatorisch fester zusammenzuschließen, so daß die Kritik der Organisationsfeindlichkeit solcher Bewegungen relativiert werden mußte.

Im Unterschied zu den Vereinigten Staaten ist in der Bundesrepublik eine stärkere Bindung der neuen religiösen Gruppen an bereits bestehende Sekten zu beobachten. Die Jesus-Bewegung und die anderen religiösen Gruppierungen, für die oft der synkretistische Einschlag kennzeichnend ist, können jedoch nur zutreffend analysiert werden, wenn der kulturelle und politische Kontext dieser Bewegungen mitgesehen wird.

Diskussion um einen Entwurf nichtkirchlicher Religiosität

Wenn auch die Beobachtungen der Religionssoziologen aus den unterschiedlichen Ländern zu den neuen religiösen Bewegungen oft übereinstimmen, gehen die Auffassungen der Wissenschaftler bei der Beurteilung dieses aktuellen Phänomens stark auseinander. Professor *David Martin* von der Universität London bezeichnet die Gegenkultur der Jugend als eine historische Freiheitsbewegung, die von größter politischer und sozialer Bedeutung sei. Dagegen weisen andere Wissenschaftler auf die großen Gefahren hin, die im Antirationalismus, in der Zivilisationskritik und der unreflektierten religiösen Begeisterung liegen. Solche Bewegungen könnten in sich den Keim neuer rigider und menschenfeindlicher Ordnungen bergen.

Auch bei dem bereits mehrfach erwähnten Kongreß für Religionssoziologie wurde deutlich, daß bei den Analysen dieser aktuellen Phänomene kaum eine Beziehung zur theoretischen und methodischen Diskussion herzustellen war. Offensichtlich fehlen für solche Untersuchungen die empirischen Methoden, die theoretischen Überlegungen und grundsätzlichen Voraussetzungen zur Erfassung dieses Phänomens.

Andererseits ist jedoch nicht zu übersehen: In allen Ländern, in denen intensiv Religionssoziologie betrieben wird, wächst das Interesse an Gruppen, die sich unabhängig von Kirchen und Sekten entfalten, auch an Gruppen, die bewußt ihrer Kirche den Rücken gekehrt haben. Genau darum dürfte auch eine Untersuchung von größtem Interesse sein, die gegenwärtig von einem Forschungsteam des Münsteraner Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften durchgeführt wird. Hier sollen die Motivationen und Einstellungen der Theologen untersucht werden, die ihre theologische Ausbildung abgebrochen, ihren Beruf als Geistliche und Pfarrer aufgegeben haben. Auch hier wird der Versuch unternommen, diejenigen stärker zu berücksichtigen, die zu Theologie und Kirche kritisch stehen, ohne dabei gleich mit Religion grundsätzlich gebrochen zu haben.

Konsequenzen

Fragen wir abschließend, welche Konsequenzen sich aus dem hier angedeuteten gegenwärtigen Diskussionsstand der Religionssoziologie (auch angesichts der Diskussionen des Kongresses in Den Haag) ergeben. Mit diesem Kongreß ist endgültig der Ethnozentrismus, die nationale Nabelschau der Religionssoziologie beendet.

Darüber hinaus hat sich gezeigt, daß die seit zehn Jahren geforderte Ausweitung der religionssoziologischen Forschung auf nicht-institutionalisierte Phänomene zwar begonnen hat, aber noch nicht in ein theoretisch und methodisch voll durchreflektiertes Stadium getreten ist. Immerhin macht sich in der Auswahl der Forschungsgegenstände eine zunehmende Emanzipation der Religionssoziologie von kirchengebundenen Gegenstandsbereichen bemerkbar, eine unvermeidbare, notwendige Entwicklung.

Während seit den dreißiger Jahren eine Abkehr von globalen Fragestellungen und universellen Typologien, dagegen verstärkt die Anwendung vorwiegend soziografischer Methoden und zunehmende Orientierung an den Bedürfnissen der Praktiker festzustellen war, so läßt sich jetzt in den siebziger Jahren eine erneute Wende konstatieren: Die globalen Fragestellungen gewinnen wieder an Reiz, es wird erneut versucht, universelle Typologien zu erheben und sie in die empirischen Arbeiten aufzunehmen. Die Anwendung soziografischer Methoden bezieht sich nicht mehr nur noch auf den Bereich der kirchlichen Religiosität, sondern auch auf nichtkirchengebundene Gruppen.

Die methodischen und theoretischen Auseinandersetzungen gewinnen auf dieser neuen Diskussionsebene stärkeres Gewicht. Die Orientierung an den Bedürfnissen der Praktiker wird nicht übersehen. Nur werden als Praktiker nicht nur Geistliche akzeptiert, sondern alle, die sich mit der Entwicklung der Gesellschaft auseinandersetzen, seien es nun Psychologen, Mediziner oder Sozialarbeiter.

Ein letzteres zeigt sich in der gegenwärtigen Entwicklung: während bisher die Religionssoziologie als Stiefkind der Theologie oder der Soziologie begriffen wurde, sind inzwischen bedeutende Schritte zur Professionalisierung und Institutionalisierung der Religionssoziologie als eigenständiger Wissenschaft deutlich geworden. In vielen Ländern gibt es bereits voll ausgebaute Forschungseinrichtungen für Religionssoziologie. Besonders Holland war von jeher ein Land, das sich als religionssoziologisches Forschungslaboratorium geradezu anbot. Noch immer ist jedoch in der Bundesrepublik kein eigenständiger Lehrstuhl für Religionssoziologie eingerichtet worden. In der Regel wird die Religionssoziologie im Rahmen der Systematischen Theologie oder der Sozialethik betrieben.

Wenn die Bundesrepublik auf dem Feld der Religionssoziologie nicht in Provinzialismus und Mittelmäßigkeit zurückfallen will, müssen auch auf wissenschaftsorganisatorischer Ebene Konsequenzen gezogen werden. Religionssoziologie bleibt eine auf Interdisziplinarität angelegte und angewiesene Wissenschaft, die ihr emanzipatives Erbe nicht vergessen wird.

Michael Schibilsky

Inner- und außerkirchliche Sondergruppen · Religionen · Weltanschauungsbewegungen · Ideologien

UNITY

Von „Neugeist“ zu „Unity“. (Letzter Bericht: 1973, S. 104ff) Am 26. Januar dieses Jahres wird Karl Otto Schmidt, der erfolgreiche Lebenserfolgs-Schriftsteller in Reutlingen, siebzig Jahre alt. Unzählige Menschen in der ganzen Welt kennen seine Bücher über *Lebenskunst* durch „innere Bejahung“, *Lebensmeisterung* durch Konzentration und „Psychodynamik“, „*Lebenssinnersfüllung*“ durch Bewußtwerden der „göttlichen Kräfte in uns“ – insgesamt über 80 Titel mit einer Gesamtauflage von zur Zeit über 1,8 Millionen!

Wenigen aber ist K. O. Schmidt persönlich bekannt. Ein Gehörschaden von Kindheit an hat es diesem temperamentvollen Mann verwehrt, öffentlich aufzutreten. So blieb das geschriebene Wort sein einziges Medium, um als „Lebensberater“, wie er sich selbst versteht, wirksam zu werden und das weiterzugeben, was er als den Weg zur wahren Selbstfindung erkannt hat.

Man kann K. O. Schmidt als Einzelgänger verstehen: offen und tolerant jeder ernstzunehmenden Geistesrichtung gegenüber, trägt er in sich ein wohlgefügttes geistiges System, das ihm die Freiheit gibt, sich den verschiedensten Strömungen und Gruppierungen anzuschließen, ohne sich mit ihnen völlig zu identifizieren. Die Skala reicht von der Altbuddhistischen Gemeinde über die Freie Christliche Volkskirche bis zur Vegetarier Union. Im geschichtlichen Zusammenhang ge-

sehen ist Schmidt jedoch ganz der Strömung des „Neuen Denkens“ zuzuordnen, die – als *New Thought* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten entstanden – etwa seit der Jahrhundertwende auch nach Deutschland wirkte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde sie als *Neugeist Bewegung* bekannt.

Ziel dieser Bewegung war, in bewußtem Gegensatz zu Materialismus und „kirchlichem Dogmatismus“ und „in systematischer Schulung das aus dem Menschen zu machen, was sein heiligstes Geburtsrecht ist – einen bewußten Träger göttlicher Gedankenkräfte“. So formulierte es ein Gründungsmitglied des *Neugeist-Bundes* 1922. Das *New Thought Movement* stellt eine populäre Verbindung von philosophischem Idealismus, gnostisch-mystisch ausgerichteter Religiosität und amerikanisch pragmatischer Psychologie dar.

Von dieser Strömung wurde K. O. Schmidt geprägt. Zugleich aber hat auch er die Bewegung in Deutschland stark mitbestimmt: als Dr. Victor Schweizer 1922 den „*Baum Verlag*“ von Berlin nach Pfullingen/Württemberg verlegte und ihn zum Zentralverlag der Bewegung machte, war Schmidt fast von Anfang an dabei. Seine Schriften haben das Programm dieses Verlages wesentlich mitgestaltet. Er war Schriftleiter der ‚Weißen Fahne‘ und, bereits als Einundzwanzigjähriger, Generalsekretär des *Neugeist-Bundes*. Die Blütezeit der Bewegung in

Deutschland lag in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre. Als 1935/1941 das NS-Verbot die Organisation und das Verlagswerk zerschlug, sollen in den deutschsprachigen Ländern über 3000 *Neugeist-Kreise* mit etwa 100 000 Anhängern bestanden haben. Es handelte sich dabei um freie Kreise von Gesinnungsfreunden. Sie wurden von der Zentrale gefördert, hatten aber völlige Selbständigkeit. Größte Vielfalt herrschte vor. Wie der Neugeist-Bund der Zusammenschluß der verschiedensten „geisteswissenschaftlichen“, theosophischen, mystischen, „spiritualistischen“, okkultistischen und einer Reihe von lebensreformerischen Richtungen war, so waren auch die einzelnen Kreise unterschiedlich geprägt, je nachdem, woher sie kamen und wer sie führte.

Noch immer ist K. O. Schmidt der offizielle Distriktpäsident der *International New Thought Alliance* für Deutschland. Und doch gibt es heute in Deutschland keine „Neugeistbewegung“ mehr. Zwar wurde der Neugeist-Bund nach dem Krieg wieder gegründet; Schmidt wurde Erster Vorsitzender und Hans von Kothen, der Leiter und spätere Inhaber des Baum Verlags, stellvertretender Vorsitzender. Mit ihnen gewann nun aber eine organisationsfeindliche Richtung, die der Bewegung von Anfang an eigen war, die Oberhand: Der Geist solle sich allein, ohne die Krücken menschlicher Organisationen durchsetzen, war die Meinung. Damit wurde Neugeist zu einer fast nur durch das gedruckte Wort wirkenden Geistesrichtung. Die wenigen wiedererstandenen Neugeistkreise blieben klein und unbedeutend.

Zugleich wurde deutlich, daß der Neue Geist offenbar zeitgebunden war, verwurzelt in der Epoche vor dem Zwei-

ten Weltkrieg. Es kamen keine neuen namhaften Neugeistlehrer und -führer dazu. K. O. Schmidt und H. von Kothen – das war, grob vereinfacht, Neugeist nach dem Krieg. Der eine schrieb und der andere verlegte. Aber die Bücher Schmidts erreichten nicht mehr die Hälfte der Auflagenhöhe von vor dem Krieg.

Als sich dann im Baum Verlag, dem Zug der Zeit folgend, ein Trend zu Esoterik, Okkultismus und fernöstlicher Religiosität stärker durchzusetzen begann, kam es zu Auseinandersetzungen, denn Schmidt wollte der Richtung des ursprünglichen New Thought treu bleiben – er ist „westlich“ und im Grund christlich orientiert. Aber offenbar konnte er sich nicht durchsetzen: 1966 legte er die Schriftleitung der ‚Weißen Fahne‘ nieder; im kommenden Jahr löste er sich dann ganz vom Baum Verlag und schied aus dem Neugeist-Bund aus.

1969 starb Hans von Kothen. Da kein Nachfolger da war, ging der Baum Verlag in den Freiburger Verlag Hermann Bauer über, und ‚Die Weiße Fahne‘ ging in der Zeitschrift ‚esotera‘ auf. Hier annonciieren heute noch sechs „Neugeistkreise“.

Schmidt sah in der 1955 gegründeten *Unity-Gesellschaft für praktisches Christentum* das Erbe des New Thought am besten gewahrt. So stieg er dort ein und übernahm 1969 die Redaktion der neuen Zeitschrift ‚JA‘.

Wird er auch ‚Unity‘ überleben? Da Lehren, Wirksamkeit und Strukturen denen der Neugeistbewegung sehr ähnlich sind, ist der Beobachter geneigt, auch in der Entwicklung der Unity Parallelen zu Neugeist zu sehen.

(Fortsetzung folgt)

rei

Guru Maharaj Jis Friedensfestival in Texas. (Letzter Bericht: 1973, S. 322ff) *Es waren nicht so viele wie erwartet nach Houston/Texas gekommen, um mit Guru Maharaj Ji „Millennium 73“ zu feiern (vgl. MD 1973, S. 322). Etwa 40–50 000 Anhänger sollen es gewesen sein.*

Mit Spannung warteten sie darauf, daß ihr Meister wie versprochen das Tausendjährige Friedensreich eröffnen werde. Der „Clou“ (so einer der Premies) des dreitägigen Festivals: der Friede könne, belehrte der Guru seine Jünger, nicht einfach von außen proklamiert und installiert werden, er müsse inwendig in den Menschen wachsen, und so beginne das Friedensreich. Womit er zweifellos recht hat. Das folgende „Stimmungsbild“ aus dem Astrodome in Houston stellte uns ein Teilnehmer am Festival, selbst Anhänger des Guru, zur Verfügung.

Ein Novembertag in Houston, Texas. Ein Tag wie jeder andere: sommerlicher Himmel über den Straßenschluchten der Stadt. Hochbetrieb im Flughafen. Vierundfünfzig Sondermaschinen werden erwartet. Man spricht vom größten ‚airlift‘ der zivilen Luftfahrt. Was steckt dahinter? Niemand anderes als der fünfzehnjährige Guru Maharaj Ji, der die internationale Friedensbewegung der Divine Light Mission leitet. Er hat in diesen Novembertagen zu einer historischen Friedenskundgebung eingeladen. Zehntausende aus allen fünf Kontinenten sind gekommen. Was Politiker der Großmächte und der internationalen Organisationen nicht fertiggebracht haben, das verkündet der Fünfzehnjährige: „Ich werde den Weltfrieden herstellen.“ Zum Forum dieser dreitägigen

Kundgebung hat er den Astrodome gewählt, einen spektakulären Rundbau in der Art eines römischen Amphitheaters mit 65 000 Sitzplätzen.

Mit Spannung wird der Eröffnungstag erwartet. Lange bevor die Tore sich öffnen, drängt sich die bunte Menge der ‚Friedenspilger‘ auf den Grünflächen vor dem Astrodome. Endlich ist es soweit. Zu den Klängen der ‚Devotional Rock Band‘ „The Apostles“ strömen die Zuschauer herein. Lachende Gesichter, Mütter mit Babies, Fähnchen flattern, jung und alt friedlich vereint. „Truth is peace and we could do with some today“ („Wahrheit ist Friede, und das brauchen wir heute“) singt die Band. Die Menge singt mit, Hände klatschen, die Köpfe wiegen sich im Rhythmus, und die Kinder spielen ungestört auf dem roten Teppichboden, der die gesamte Fläche des Spielfelds bedeckt. Umgeben von den Zuschauerreihen ist eine riesige, mehrstöckige Bühne. Ganz oben sitzt Guru Maharaj Ji, unter ihm die Musikkapelle, und auf der untersten Bühne spielt das „Astrotheater“. Die Sonne scheint durch das Glasdach auf das unbeschwert fröhliche Treiben. Selbst in den Presserängen kann man die Feststimmung spüren. „So hab ich mich noch selten bei der Arbeit amüsiert“, stellt der Kameramann vom amerikanischen Fernsehen fest. Und selbst die Skeptiker unter den Zuschauern können sich der Wirkung von Guru Maharaj Jis Worten nicht entziehen. Der spöttische Zweifel in ihren Mienen wandelt sich bald in Verwunderung und Erstaunen vor dem Anblick eines kleinen Jungen, der völlig ungehemmt und ohne Manuskript ins Mikrofon spricht und die dreißigttausendköpfige

Menge in Atem hält. „In der Welt Frieden zu schaffen ist nicht schwer. Wenn jemand mit Photoapparaten umgehen kann, ist es für ihn einfach, Bilder zu machen. Für jemand, der

sich nicht auskennt, wäre es sehr schwer. Und ich sage, daß ich mich auskenne – ich weiß, wie man in der Welt Frieden schafft, und deshalb ist es für mich nicht schwer.“ mi

ISLAM

Neue Moschee. (Letzter Bericht: 1973, S. 253f) In Bielefeld wurde Anfang Dezember in einem Geschäftsblock die neunte Moschee in der Bundesrepublik eingeweiht. Türkische Arbeitneh-

mer und Geschäftsleute – in Bielefeld leben etwa 15 000 Türken – haben das Projekt finanziert und ausgeführt. Sechs Gemeindeglieder teilen sich in die Funktion des Imam. mi

Die Ahmadiyya – islamische Revolution oder ausgeschiedene Sekte? (Letzter Bericht: 1974, S. 13) „Nach meiner Überlegung haben wir eine höhere evolutionäre Stufe beschritten und ich denke und bin sicher, daß es wahr ist, daß die deutsche Nation jedes Recht hat, die Segnungen eines höheren evolutionären Prozesses zu erhalten. Und in diesem Sinne haben die Deutschen eine sehr große Zukunft vor sich.“

Diese hoffnungsvolle Prognose für Deutschland stellte *Hazrat Hafiz Mirza Nassir Ahmad, Khalifatul Masih III.*, Oberhaupt der in Pakistan beheimateten *Ahmadiyya-Bewegung* im Islam (vgl. MD 1972, S. 197ff), während seines Europabesuches Ende August des vergangenen Jahres in Frankfurt. Darüber berichtet die *Ahmadiyya-Zeitschrift „Der Islam“* (Heft 8/9, 1973). Ziel des von dem prominenten Gast erwarteten evolutionären Prozesses ist der Islam und zwar in seiner *Ahmadiyya-Version*. Eine Lösung aller Probleme sei nur möglich, wenn die Deutschen sich der *Ahmadiyya-Bewegung* anschließen: „Wir müssen dieser Tatsache ins Auge sehen.“

Aber nicht nur für die deutsche Nation sieht der Kalif die Zukunft im Islam. Er entwickelte in Frankfurt eine kühne Theorie von vier großen Weltrevolutionen. Die erste war die „kapitalistische Revolution“, der die russische folgte. Nachdem auch diese in der Reaktion erstarrt ist, kämpft die Menschheit für eine neue revolutionäre Bewegung, die zwar schon vorhanden, aber noch nicht voll entfaltet ist: die „chinesisch sozialistische Revolution“.

Im Unterschied zum Kommunismus liegen, so meint der Führer der *Ahmadis*, die größten Anstrengungen der chinesischen Revolution auf dem Gebiet der Moral. „Unter den moralischen Werten, die Mao in seinen Aufsätzen diskutiert, sind solche, die man in den Religionen findet.“

Auf dem Höhepunkt der chinesischen Revolution wird die Welt dann die vierte, die „*islamische Revolution*“ erleben. „Ich sehe“, sagte *Khalifatul Masih*, „daß etwas in meiner eigenen Person geschaffen wird, in meinem eigenen Wesen und in dem der *Ahmadis*: eine große Liebe und Zuneigung

für die Menschen... Wir brauchen keine Gewalt, sondern die Kraft der Liebe, die Kraft des Dienens, die Kraft der Überzeugung. Die Kraft, die man durch wirkliche Beziehung zu seinem Schöpfer erhält.“

Das Sendungsbewußtsein der Ahmadi, deren Bewegung heute in der ganzen Welt über zehn Millionen Mitglieder hat, ist also nach wie vor ungebrochen. Vor allem im westlichen Afrika, wo ihre Mission mit Schul- und Bildungsprojekten, medizinischer Tätigkeit und anderen Entwicklungsprogrammen verbunden ist, haben sie auch großen Erfolg.

Dort, und zwar in Sierra Leone, Nigeria, Sambia und Ghana hat die Ahmadiyya nach einer Meldung der „Deutschen Welle“ vom 21. 10. 1973 nun eine als „Koran-Offensive“ bezeichnete Aktion gestartet. An Hotels werden Koranexemplare verteilt, so daß in den Gastzimmern neben der Bibel die Heilige Schrift des Islam ausliegt. Fallen die Erfahrungen positiv aus, dann soll die Aktion auf Amerika und Europa ausgedehnt werden. In der Druckerei der Ahmadiyya-Bewegung in Rabwah/Pakistan bereitet man gegenwärtig den Druck von einer Million Exemplaren des Koran vor. In den vergangenen Monaten wurden insgesamt 200 000 Koranbücher in alle Welt versandt.

In scharfem Gegensatz zu diesen Erfolgsmeldungen stehen Nachrichten, wonach die Ahmadiyya-Bewegung in Pakistan selbst heftig angegriffen wird. Zwar stand sie seit je wegen ihrer Sonderlehren beim orthodoxen Islam im Geruch der Häresie. Oft wird sie direkt als islamische Sekte bezeichnet. Mitte 1973 aber, so meldet die „Deutsche Welle“ weiter (22. 6. 1973), wandte sich die Nationalversammlung

der pakistanischen Region von Azad Kaschmir direkt an ihre Regierung mit der Empfehlung, die *Ahmadiyya als nichtmoslemische Minderheitengruppe einzustufen* und ihre missionarische Aktivität zu verbieten.

Würde die Regierung dieser Empfehlung folgen und durch ein Gerichtsurteil feststellen lassen, daß die Ahmadi keine Moslems sind, so wäre ein solches Urteil in der gesamten islamischen Welt gültig. In ähnlicher Weise wurden 1925 die Baha'is durch das Urteil eines ägyptischen Gerichts aus der islamischen Gemeinschaft ausgeschlossen und zu einer „neuen, vollkommen unabhängigen Religion“ erklärt. Ein solcher Schritt würde die Ahmadi an ihrem Lebensnerv treffen, verstehen sie ihre Bewegung doch als den Inbegriff des wahren Islam.

Manches spricht dafür, daß eine solche Entwicklung auf längere Sicht kaum zu vermeiden ist. In Europa jedenfalls, wo die Ahmadi in den vergangenen Jahrzehnten als Pioniere für den Islam auftraten, werden sie heute von den Repräsentanten der großen orthodoxen Islamgruppierungen deutlich in den Hintergrund gedrängt. Zweifellos wird diese Tendenz verstärkt durch das Anwachsen der islamischen Diaspora in Westeuropa – eine Folge der großen Migration der letzten Jahre – auf über fünf Millionen Moslems. Die knapp tausend Ahmadi etwa in der Bundesrepublik Deutschland, neunzig davon deutsche Konvertiten, verschwinden hinter solchen Zahlen nahezu. Aber nicht nur numerisch, sondern auch in der Gewichtigkeit ihrer Präsenz und Aussagekraft scheinen die Ahmadi in Deutschland und Europa immer mehr zu einer Randgruppe zu werden.

mi

Sie wollen ein Kind adoptieren oder in Pflege nehmen. Mit diesem Wunsch sind Sie nicht allein.



Sie wissen manches, anderes haben Sie gehört. Außerdem haben Sie viele Fragen. Sie würden gerne jemand hören, der über Erfahrungen mit Adoptiv- und Pflegekindern in seiner Familie verfügt. Diese Neuerscheinung bietet zum ersten Mal umfassende Sachinformationen und Erfahrungsberichte aus der Praxis. Sie zeigen Ihnen auch,

wie man mit Schwierigkeiten fertigwerden kann. Das Buch wendet sich an Eltern, junge Ehepaare, Sozialarbeiter, Jugendämter und alle Vermittlungsstellen. Es bietet Information, wo Information nach dem neuesten Stand über dieses aktuelle Thema gebraucht wird.

Quell Verlag Stuttgart



DM 16.80

**Der
Kreuz Verlag
informiert
zum Thema:
SEELSORGE**

Hermann Argelander (Hrsg.)

Konkrete Seelsorge

Balintgruppen mit Theologen
im Sigmund-Freud-Institut
Frankfurt/M.

213 Seiten, kt. DM 16,80

Seit 1969 arbeiten im Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt Theologen und Psychoanalytiker regelmäßig zusammen. Ziel ihrer Arbeit ist es, dem Seelsorger zu einem besseren Verständnis beim Umgang mit Ratsuchenden zu verhelfen. Vor allem soll er lernen, ein Gespür für die oft unbewußten seelischen Probleme zu entwickeln, mit denen er in der praktischen Seelsorge konfrontiert wird. Deshalb konzentriert man sich auf konkrete Fälle aus der seelsorgerlichen Berufspraxis, die – nach dem Konzept des Arztes und Psychoanalytikers M. Balint – in wöchentlich zusammenkommenden Gruppen besprochen werden. Mitten aus diesem Arbeitsprozeß entstand das vorliegende Buch. Durch seine Orientierung an der wirklichen Berufspraxis des Seelsorgers lenkt dieses Werk die Diskussion zwischen Theologie und Psychoanalyse wieder an ihren eigentlichen Ort: die konkrete Situation von Menschen in seelischer Not.



Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen im Quell Verlag Stuttgart. – Redaktion: Pfarrer Helmut Aichelin (verantwortlich), Pfarrer Michael Mildenerger (geschäftsführend), Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer. Anschrift der Redaktion: 7 Stuttgart 1, Hölderlinplatz 2 A, Telefon 22 70 81. – Verlag: Quell-Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, 7 Stuttgart 1, Furtbachstraße 12 A, Postfach 897. Kontonummer: Girokasse Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – Bezugspreis: halbjährlich DM 8,40 einschließl. Mehrwertsteuer und Zustellgebühr. Einzelnummer 75 Pfennig. Bestellungen in jeder Buchhandlung und beim Verlag. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evang. Presse. – Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.