

Einleitung

I. Die gegenwärtige Ausgangslage

Bei Betrachtung der gegenwärtigen religiösen Situation sind wir in Deutschland mit einem merkwürdigen Sachverhalt konfrontiert: Die Kohärenz und Identität etablierter Kirchen ist bedroht. Die großen Kirchengemeinschaften haben sich zwar allesamt gehalten, aber sie klagen seit langem über einen fortschreitenden Verfall ihres Einflusses auf Sitten, Werte und Gebräuche. Säkularisationstheorien haben als historische Erklärungsansätze zwar stark an Überzeugungskraft eingebüßt, doch das ändert nichts an der Realität tiefer Einbrüche – sowohl was die formelle Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften als auch was das religiöse Leben selbst angeht. Zugleich aber belebt sich das religiöse Interesse an Spiritualität, religiösen Übungen und Denkformen. Die Gesellschaft ist, anders als von vielen noch vor wenigen Jahrzehnten geglaubt, nicht a-religiös geworden, sondern entfaltet ein immer wieder neues Interesse an – ja was? Religiosität, Spiritualität, Frömmigkeit, Innerlichkeit, Wertorientierung – das sind nur einige der Chiffren für einen Sachverhalt, den wir nur sehr bedingt verstehen.

Religion lebt in der modernen Gesellschaft, aber was denn da lebt, das ist alles andere als einsichtig. Was wir beobachten können, sind zunächst nur Symptome: Der religiöse Buch- und Medienmarkt boomt; aktuelle Diskussionen um politische, kulturelle und ethische Fragen beziehen sich verstärkt auf religiöse Hintergründe; religiöse Ereignisse, etwa nationale Kirchen- und internationale Weltjugendtage erfreuen sich großer Besucherzahlen und eines starken Medieninteresses, ebenso auch die kirchlichen Begräbnisse hoher geistlicher und weltlicher Würdenträger; große und wachsende Teile der Bevölkerung westlicher Gesellschaften beschreiben sich selbst als religiös, ohne doch aktiv einer religiösen Gemeinschaft oder einer Kirche anzugehören: Weder die Teilnahme an den Sonntagsgottesdiensten und anderen kirchlichen Riten noch die Kenntnis religiöser Traditionen und Sachverhalte hat zugenommen.

Die innere Revitalisierung des Religiösen geht also mit einem gleichzeitigen Verfall traditioneller Formen des religiösen Lebens einher. Dies wirft grundsätzliche Fragen nach der Existenzform von Religion in den modernen westlichen Gesellschaften auf, vor allem die Frage nach der sozialen Erscheinungsform religiöser Gemeinschaften sowie die nach den von ihnen entwickelten neuen Formen transzendenter Sinnstiftung als

»moralischen Gemeinschaften«. Ihnen gehen die Beiträge des vorliegenden Bandes nach. Sie fragen zunächst danach, wie sich religiöses Leben in der modernen Gesellschaft bildet und erneuert – ausgehend von der Beobachtung⁹ und Überzeugung, daß Religionsgemeinschaften nicht schlechterdings vormoderne Überhänge in einer sich zunehmend individualisierenden modernen Gesellschaft sind, sondern sich auch heute noch mit neuen Inhalten und neuen Formen neu bilden.

Wenn wir dabei das Problem der (religiösen) »Vergemeinschaftung« – und nicht schlechthin der »Vergesellschaftung« – in den Mittelpunkt der Debatte stellen, so ist dies zunächst einmal forschungspragmatisch zu verstehen. Nachdem in den letzten Jahren die Grenzen des Säkularisierungsparadigmas deutlich geworden sind, stellt sich die Frage, was es denn mit den permanenten und außerordentlich kreativen Neu- und Umbildungen von Religionsgemeinschaften, Glaubensvorstellungen und Riten in der modernen Gesellschaft auf sich hat und wie diese adäquat zu begreifen sind. Jedoch steht mehr auf dem Spiel. Indem wir pointiert von *Vergemeinschaftungsprozessen in der modernen Gesellschaft* sprechen, wollen wir auch den vermeintlichen Gegensatz von (vormoderner) Gemeinschaft und (moderner) Gesellschaft aus den Angeln heben, der ebenso zu den paradigmatischen Ausgangspunkten der modernen Religionsgeschichte gehört, wie umgekehrt der Sozialgeschichte die Vereinnahmung aller gemeinschaftsförmigen Prozesse in den Vorgang der Vergesellschaftung eigen war und ist. Vergemeinschaftung muß unserer Ansicht nach als ein integraler Bestandteil der modernen Gesellschaftsbildung überhaupt betrachtet und gedacht werden. Indem wir den Formen religiöser Gemeinschaftsbildung nachspüren, hoffen wir also, einen Beitrag zur paradigmatischen Neubestimmung der Rolle von Gemeinschaft in der modernen Gesellschaft insgesamt zu leisten. Dabei wollen wir ohne große definitorische Umstände unter religiösen Gemeinschaften alle zwischenmenschlichen Organisations- und Assoziationsformen verstehen, die sich von der Verkehrsgesellschaft durch Rückbezug auf einen transzendenten Wertehorizont bzw. den Rückgriff auf die letztlich unverfügbaren Voraussetzungen des menschlichen Lebens verstehen.

Die Frage nach den Formen religiöser Vergemeinschaftung in der modernen Gesellschaft wird deshalb im vorliegenden Band begleitet und geleitet von der Frage nach den in ihnen anzutreffenden neuen Formen von Transzendenz. Dafür ist es nötig, die in den untersuchten religiösen Gemeinschaften artikulierten Vorstellungen von Transzendenz empirisch zu erheben und idealtypisch zu beschreiben. Ausgangspunkt der Überlegungen ist der empirische Befund, daß traditionelle Vorstellungen von Transzendenz einerseits seit langem einem Erosionsprozeß ausgesetzt

sind, der sich etwa in empirischen Meinungsumfragen nach dem Glauben an »Gott« oder an ein »Jenseits« nachweisen läßt; andererseits haben sich aber auch neue Begriffe und Vorstellungen von Transzendenz gebildet. Beide Befunde sind bis heute allerdings alles andere als eindeutig: Denn einerseits »glauben« offenbar eine große Anzahl von Menschen, die keiner der etablierten religiösen Gemeinschaften angehören, an einen »Gott« und ein »Jenseits«. Andererseits jedoch reicht die Erosion traditioneller transzendenter Glaubensvorstellungen bis weit in die christlichen Kirchen hinein.

Um den Begriff der »Transzendenz« aus der polemischen Opposition herauszuholen, in die er seit seiner Entstehung im 19. Jahrhundert vielfach geraten ist, mögen einige begriffsgeschichtliche Hinweise hilfreich sein: Die Begriffe »Transzendenz« und »Immanenz« sind neuere Ausprägungen eines an sich schon wesentlich älteren dualen Modells religiöser Weltbeschreibung. Dazu gehören, diskursanalytisch betrachtet, neben der Unterscheidung einer Welt »jenseits« des Todes von einer Welt »diesseits« dieser Schwelle, die Unterscheidungen einer Welt des »Hier« und »Jetzt« von einer »dortigen« und »zukünftigen« Welt, auch die einer Sphäre »höherer« Werte oder Wesen von einer »niedereren« Welt und die Unterscheidung einer Welt der Ganzheit und Vollkommenheit von einer der Begrenztheit und der Unvollkommenheit.

Innerhalb welcher theologischen Gesamtwürfe und wie diese Unterscheidungen zu verschiedenen Zeiten jeweils getroffen worden sind, ist eine für unser Anliegen zu weit gehende Fragestellung. Was wir hier ausleuchten wollen, ist das Spektrum möglicher Transzendenzwürfe innerhalb der religiösen Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Wie die hier versammelten Beiträge zeigen, ist es wesentlich breiter als der Kanon christlicher Vorstellungen, die gewöhnlich als »Transzendenz« bzw. als »Jenseits« bezeichnet werden. Moderne Transzendenzwürfe liegen oft quer zu den traditionellen Konzeptionen christlicher Theologien und sind sogar in weltanschaulichen Systemen anzutreffen, wo wir sie zunächst nicht vermuten. Sie können z. B. wie die Sozialisten eine Zukunft im Diesseits der menschlichen Geschichte beschreiben, die sich vom christlichen Jenseits entschieden absetzt; sie können auch wie die Anhänger klassischer Bildungsideale die Werte des Wahren, Schönen und Guten, der Harmonie und Eintracht, oder umgekehrt wie die moderne Gott-ist-tot-Theologie das menschliche Leid oder wie die Anthroposophie eine Sphäre des »höheren« Lebens ins Auge fassen, die aber gleichwohl im Hier und Jetzt angesiedelt wird. Schließlich besetzen moderne Transzendenzwürfe auch säkulare Werte wie z. B. »Arbeit« oder »Menschheit« mit absoluten Vollkommenheitsvorstellungen, die eine Art

von neuer Eschatologie, eine Lehre von den letzten Bezügen menschlicher Existenz in sich enthalten – ohne diese allerdings meist selbst zu bezeichnen. Es ist das Ziel unserer Bemühungen, die Vielfalt solcher neuer Transzendenzenwürfe in den neuen (und den erneuerten alten) religiösen Gemeinschaften exemplarisch herauszuarbeiten und damit dem Konzept der Transzendenz ein neues Gewicht bei der Definition von Religion zuzuwenden.

II. Der wissenschaftliche Ansatz

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den modernen Formen religiöser Vergemeinschaftung besteht die große Schwierigkeit in einer adäquaten Beschreibung und theoretischen Durchdringung des Prozesses der Gemeinschafts- und Transzendenzbildung. Angesichts der Vielgestaltigkeit und schnellen Wandelbarkeit der Gemeinschaftsbildungen, der Unsicherheit der Kriterien für ihr Bestehen und ihren Umfang, auch der unauflöselichen Verknüpfung religiöser und säkularer Anliegen fällt es schwer, religiöse von nichtreligiösen Gemeinschaften zu unterscheiden. Angesichts der Fülle unterschiedlicher Definitionen »des Religiösen« läßt sich auch nicht mehr phänomenologisch eindeutig zwischen transzendenten Konzepten des Religiösen und diesseitig-monistischen Konzepten des Säkularen unterscheiden. Der anthropologisierende Versuch, »Religion« als für das Funktionieren von Gesellschaft unerlässlich angesehene Bindung und Orientierung an letzten Gegebenheiten zu bestimmen, ist in seiner Allgemeinheit jedoch zu vage.

Eine Klärung dessen, was historisch und soziologisch als »religiös«, als »transzendent«, als »Gemeinschaft« angesprochen werden muß, sollte deshalb, so unser Vorschlag, nicht allein durch definitorische Vorabentscheidungen herbeigeführt, sondern dadurch weiter vorangetrieben werden, daß sich historische Untersuchungen an den semiotischen Praktiken (seien diese sprachlicher, symbolischer oder institutioneller Natur) orientieren, durch die sich zeitgenössische religiöse Gruppen selbst präsentiert und von ihrer jeweiligen »Umwelt« geschieden haben. Dazu eignen sich empirische Kriterien, die in diesem Band, als eine Art kultursemiotisches Arsenal, zur methodischen Beschreibung des Wandels bestehender und der Identifizierung neuer Formen von religiöser Vergemeinschaftung und Transzendenz dienen: Gefragt wird so etwa

- nach der soziologischen und theologischen Aussagekraft zentraler *Begriffe und Konzepte* in den zeitgenössischen Quellen, insbesondere nach den *Selbst- und Fremdbezeichnungen* der religiösen Gemeinschaften.

Denn die Analyse der religiösen Quellsprache erbringt Aufschlüsse über die semantischen Grenzziehungen und Oppositionsbildungen der Zeitgenossen, welche weit über die analytischen Kategorien der neueren Religionssoziologie hinausgehen, diese dabei allerdings weder ersetzen können noch wollen.

- nach den *Themen und Situationen*, an denen sich gerade bei institutionell und sozial instabilen religiösen Gruppen religiöse Überzeugungen zu kollektiven Aktivitäten kristallisiert haben: Solche Themen konnten etwa Auseinandersetzungen um die Schulaufsicht und den Religionsunterricht, um die Ausgrenzung von Ausländern und ethnischen Gruppen oder vielbeachtete nationale Ereignisse wie der Ausbruch eines Krieges, aber auch die kollektive Erwartung der Wiederkehr Christi an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt sein.
- nach den *Riten und Symbolen*, deren individuell unterschiedliche »Lesbarkeit« wesentlich zur rituellen Verstetigung und symbolischen Selbstdefinition religiöser Gemeinschaften beigetragen haben: Solche Funktionen erfüllten nicht nur Versammlungen und Feste, sondern z. B. auch die Lektüre und Zitierung kanonisierter Schriften, die häufige Benutzung sprachlicher Formeln und gruppentypischer Gesten, das Tragen bestimmter Kleidungsstücke usw.
- damit zusammenhängend dann natürlich auch nach den Formen *sozialer Organisation und Institutionalisierung* solcher Gemeinschaften. Sie mußten nicht im Aufbau einer kirchenähnlichen Organisation mit festen Mitgliederzahlen bestehen, und wenn, dann konnten sie sich stärker auf Servicefunktionen statt wie die Amtskirchen auf Amtsträger stützen oder sich zugleich auch als Wirtschaftsunternehmen verstehen. Sie konnten aber auch im Abonnement einer Zeitschrift, im Besuch bestimmter Versammlungen, in der Zusammenkunft bei bestimmten Anlässen bestehen, also mehr den punktuellen Charakter hervorgehobener Ereignisse oder den begleitenden Charakter von alltäglichen Praktiken tragen.

III. Die Beiträge: Themen und Thesen

Angesichts des hier verfolgten Anliegens, die Grenzen und Formen religiöser Vergemeinschaftung und Transzendenzbildung in der modernen Gesellschaft neu auszumessen, ziehen (neben den neuen Gruppenbildungen und Strömungen innerhalb der Großkirchen) vor allem diejenigen religiösen Gruppierungen, Bewegungen und Gemeinschaften die Aufmerksamkeit auf sich, die sich am Rande oder außerhalb der großen

christlichen Amtskirchen gebildet haben, manchmal sogar überhaupt nicht als »religiöse Gemeinschaft« bezeichnet worden sind. Mindestens bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg läßt sich ihre Religiosität vielfach durch drei allgemeine Merkmale charakterisieren:

Erstens zeichnet sich schon frühzeitig eine Scheu, ja vielfach geradezu ein Widerwille gegen kirchliche oder kirchenähnliche Organisationsstrukturen ab: Man verzichtet auf eindeutige Mitgliedschaften, ausschließliche Bekenntnisse zu nur dieser und keiner anderen religiösen Gruppierung, verzichtet auf Strafen bei Abweichung vom gemeinsamen Glaubensbestand. Man achtet und fördert im Gegenteil individuelle Aneignungen und neue Deutungen des gemeinsamen Glaubensbesitzes, fördert neue Ausdrucksformen, Symbolisierungen und Ritualisierungen. Man setzt auf individuelles Engagement, weniger auf institutionelle Macht und Rechte, schafft Anreize zur Vergemeinschaftung, zur wechselseitigen Unterstützung und Kommunikation.

Zweitens sucht man den Anschluß an die moderne Kultur und Gemeinschaft, deren Fortentwicklung man ebenso mitgestalten möchte, wie man ihren gegenwärtigen Zustand oft kritisiert. Die Kritik an den christlichen Großkirchen richtet sich meist in erster Linie gegen deren kulturelle Rückständigkeit, ihr veraltetes, unwissenschaftliches Weltbild, ihre unzeitgemäßen ethischen Normen und, darauf aufbauend, gegen ihre politische Parteinahme für die konservativen, ja reaktionären gesellschaftlichen Kräfte. Im Gegensatz zu ihnen will man am Aufbau einer fortschrittsorientierten Zukunftsreligion mitwirken, strebt statt nach konfessionalistischer Abschottung nach weltanschaulicher Anregung und nach weltbildender Synthese mit neuen geistigen und sozialen Kräften. Die neuen religiösen Enthusiasten begreifen sich als religiös Suchende, nicht als Verwalter einer vor Zeiten geoffenbarten Wahrheit.

Drittens richtet sich das religiöse Bekenntnis programmatisch auf das »Diesseits«, man beschreibt sich als »Diesseitsreligion« im Gegensatz zur traditionellen »Jenseitsreligion« des Christentums. Die semantische Struktur ist gerade in diesem Punkt dialektisch und höchst kompliziert angelegt. Denn einerseits gehört das Bekenntnis zum »Diesseits« zum Kern des religiösen Selbstverständnisses, durch das die neuen religiösen Bekenntnisse sich von der alten Religion der Amtskirchen abgrenzen. Doch andererseits entfalten alle Bekenntnisse neue Dimensionen von Transzendenz, welche den Bestand der gegenwärtigen Welt auf bestimmte Ziele bzw. Ideale hin überschreiten. Zusammen genommen bieten sie das Bild des Umbruchs, das neuen konzeptionellen und sozialen Existenzformen des Religiösen in der modernen Welt Raum gibt.

Die in diesem Band versammelten Beiträge beschreiben religiöse Ge-

meinschafts- und Transzendenzbildungen des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland. Zunächst umreißen die Beiträge von Lucian Hölscher und Hartmut Lehmann die Formen, Hintergründe und Randbedingungen, unter denen sich neue religiöse Gemeinschaften im 19. und frühen 20. Jahrhundert bilden konnten. Die daran anschließenden Einzeluntersuchungen gliedern sich in drei Perioden:

I. In der Zeit vor der Reichsgründung konzentrieren sie sich auf neue Formen erweckter Frömmigkeit:

- Susan Crane beschreibt in ihrem Aufsatz »Holy Alliances: Creating Religious Communities after the Napoleonic Wars« die Entstehung christlicher Zirkel und Gruppen, die nach den Napoleonischen Kriegen in der Heiligen Allianz einen ökumenischen Raum christlicher Vergemeinschaftung jenseits der christlichen Großkirchen fanden.
- Daniel Köhler erklärt in seinem Aufsatz »Pilgrimage of Protestants: Miracles and Religious Community in J. C. Blumhardt's Württemberg, 1840-1880« die Jahrzehnte lange Anziehungskraft des württembergischen Wunderheilers aus der Verbindung von orthodoxem Luthertum und charismatischer Begabung.
- David Ellis beschreibt in seinem Aufsatz »A War of Words: The Prussian Awakened in the Revolution of 1848« die Sprachpolitik der konservativen Erweckungsbewegung in der Revolution von 1848/49.

II. Im Kaiserreich und der Weimarer Republik nehmen die Beiträge zunächst die Bedingungen neuer religiöser Gemeinschaftsbildung in großstädtischen, industriellen und ländlichen Regionen in den Blick, behandeln dann aber vor allem neue Formen religiöser Gemeinschaftsbildung jenseits der christlichen Großkirchen:

- Anthony Steinhoff analysiert in seinem Beitrag »Religious Community and the Modern City: Reflections from German Europe« die deutsche Großstadt am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als einen religiösen Raum, in dem neben der Entkirchlichung auch ein erstaunlich intensives religiöses Leben aufblühte.
- James Bjork geht in seinem Aufsatz »Industrial Piety: The Puzzling Resilience of Religious Practice in Upper Silesia« den Gründen für die außergewöhnlich starke Religiosität und Kirchlichkeit in der oberschlesischen Industrieregion am Ende des 19. und im frühen 20. Jahrhundert nach.
- Tobias Dietrich skizziert in seinem Beitrag die Umriss einer neuen »Dorfreligion« zwischen Glaube und Heimat. Ausgehend von einer überkonfessionellen Verbundenheit der Dorfbewohner im süddeutschen Raum arbeitet er Züge einer Sakralisierung der Dorfgemein-

- schaft vor dem Ersten Weltkrieg heraus, die auch zahlreiche Anknüpfungspunkte für die großstadtfeindliche Agrarromantik bürgerlicher Zivilisationskritiker bot.
- *Todd Weir* zeigt in seiner Untersuchung »Towards a History and Sociology of Atheistic Religious Community: The Berlin Free Religious Congregation, 1845-1921«, daß auch der freireligiöse Monismus und Atheismus auf transzendenten Annahmen beruhte, in denen sich sozialistische Zukunftsvorstellungen mit bildungsbürgerlichen Idealen verbanden.
 - *Janet Boatín* geht in ihrem Beitrag »Die Gemeinde des Olympiers. Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich« den Formen des Goethekults im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert nach.
 - *Thomas Mittmann* beschreibt in seinem Beitrag »Gott ist tot – Es lebe die Religion«. Friedrich Nietzsches Philosophie im Kontext religiöser Vergemeinschaftungen in Deutschland vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus«, wie auch und gerade die radikale Religionskritik Nietzsches nach 1900 zahlreiche Ansätze zu einer neuen »Zukunftsreligion« bot.
 - *Rita Panesar* arbeitet in ihrem Beitrag »Religion im Abonnement. Zeitschriften als Medium religiöser Vergemeinschaftung in Deutschland um 1900« am Beispiel dreier reformreligiöser Initiativen vor und nach dem Ersten Weltkrieg die religiöse Sinnkonstruktion und Bindungskraft von Zeitschriften heraus und zeigt dabei, daß deren Leser zwar ein hoch fluides Milieu religiöser Vergemeinschaftung bildeten, daß deren Strategien jedoch formale, über den Einzelfall hinaus zeittypische Gemeinsamkeiten aufwiesen.
 - *Lou Bohlen* beschreibt in ihrem Beitrag »Jüdische Vergemeinschaftung nach 1900. Die Suche nach der verlorenen Identität« die mühevollen und disparaten Versuche liberaler Juden, sich nach dem Scheitern ihres Integrationsversuches in die deutsche Gesellschaft eine neue religionsethnische Identität zu geben.

III. In der Periode nach dem Zweiten Weltkrieg gehen die Beiträge verschiedenen Tendenzen der religiösen Entwicklung, einerseits der Auflösung traditioneller kirchlicher, andererseits der Entstehung neuer religiöser Milieus nach:

- *Marc Ruff* diskutiert in seinem Aufsatz »A Religious Vacuum? The Post-Catholic Milieu in the Federal Republic of Germany«, welche sozialen Formen katholischer Gemeinschaft nach dem Zusammenbruch des katholischen Milieus in den 1960er Jahren zurück geblieben sind.

- *Benjamin Ziemann* beschreibt in seinem Beitrag »Codierung von Transzendenz im Zeitalter der Privatisierung« den Wandel der semantischen Codes in der katholischen Kirche nach 1945 und arbeitet dabei heraus, daß die Kirchenkrise der Zeit einen wesentlichen Grund in der Unfähigkeit hatte, die traditionellen Konzepte von Transzendenz zu vermitteln.
- *Thomas Schmidt* analysiert in seinem Beitrag »Labor omnia vincit. Eine säkulare Gesellschaft als religiöse Gemeinschaft?« die Gesellschaft der DDR als eine religiöse Gemeinschaft, in der die Arbeit einen höchsten, transzendenten Wert darstellte. Mit seiner Beschreibung der Inklusions- und Exklusionstechniken des zivilreligiösen Arbeitskults öffnet er dabei die Debatte um die Säkularisierung moderner Gesellschaften auf säkulare religiöse Werte hin.
- *Dagmar Herzog* problematisiert in ihrem Beitrag »The Death of God in West Germany: Between Secularization, Postfascism, and the Rise of Liberation Theology« die heute gängige These, die 1960er Jahre hätten einen geradezu bruchhaften Schub zur Entchristianisierung der deutschen Gesellschaft bewirkt. Dazu verweist sie einerseits auf den enormen Prestigegewinn vor allem linker Theologen in den zeitgenössischen politischen Auseinandersetzungen, andererseits auf die Neuinterpretation religiöser Bekenntnisse in der atheistischen Gott-ist-tot-Theologie.
- *Lea Inowlocki* arbeitet in ihrer religionssoziologischen Untersuchung »Stretching It so It Fits real Well. Biographical, Gendered, and Intergenerational Dimensions of Turning to Religion« einige bislang wenig beachtete Aspekte bei der Hinwendung junger jüdischer Immigranten zur Religion ihrer Eltern und Vorfahren heraus.

Bochum und Chicago,
August 2005

Michael Geyer
und Lucian Hölscher