

**FERDINAND SUTTERLÜTY**

## **RELIGIÖSE IDEEN UND SOZIALES HANDELN**

Kirchen zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben

**IFS**

**IFS WORKING PAPER #5 | JULI 2014**

herausgegeben vom Institut für Sozialforschung  
Frankfurt am Main

[www.ifs.uni-frankfurt.de](http://www.ifs.uni-frankfurt.de)

ISSN 2197-7070

## IFS WORKING PAPERS

In den IfS Working Papers erscheinen Aufsätze, Vorträge, Diskussionspapiere, Forschungsberichte und andere Beiträge aus dem Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

**Redaktion:** Sidonia Blättler | Kai Dröge | Hermann Kocyba  
Kristina Lepold | Stephan Voswinkel

**Copyright:** Das Copyright sowie die inhaltliche Verantwortung liegen bei den Autor\_innen.

**ISSN:** 2197–7070

**Zitiervorschlag:** [Autor\_in] [Jahr]: [Titel]. IfS Working Papers Nr. [Nr], Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung ([URL]).

**Bezug:** Alle Beiträge der IfS Working Papers sind kostenfrei online verfügbar unter: [www.ifs.uni-frankfurt.de/veroeffentlichungen/working-papers](http://www.ifs.uni-frankfurt.de/veroeffentlichungen/working-papers)

**IfS** Institut für Sozialforschung  
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Senckenberganlage 26, 60325 Frankfurt am Main

Ferdinand Sutterlüty

## **Religiöse Ideen und soziales Handeln**

Kirchen zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben

IfS Working Paper #5

### **Abstract**

In einer stark von der Religionssoziologie Max Webers geprägten Perspektive arbeitet der Beitrag exemplarisch jene »religiösen Ideen« heraus, die für verschiedene christliche Kirchen und Gruppen in einer von sozialen Ungleichheiten geprägten Gesellschaft handlungsleitend waren und sind. Die ausgewählten Beispiele aus Geschichte und Gegenwart zeigen, dass die kognitiven Gehalte religiöser Vorstellungen zu einem wesentlichen Teil erklären können, welche normative und praktische Haltung kirchliche Gemeinschaften geltenden »Rechtfertigungsordnungen« gegenüber einnehmen. In Deutschland und Europa, so eine weiterführende These, sind die Kirchen heute indessen kaum noch zu starken und eigenständigen Wirklichkeitsdeutungen durch spezifisch religiöse Semantiken in der Lage. Dieser Befund stellt den wesentlich von José Casanova und Jürgen Habermas geprägten Diskurs, der die Religionsgemeinschaften als Akteure der Zivilgesellschaft und als Instanzen der gesellschaftlichen Selbstreflexion sieht, in ein neues Licht.

### **Autor**

Ferdinand Sutterlüty, Prof. Dr.

Goethe-Universität / Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M.

## Inhalt

Einleitung .....	3
1 Christlich motivierte Gesellschaftskritik .....	3
2 Affirmatives Christentum .....	9
3 Religiöse Ideen und Rechtfertigungsordnungen.....	12
4 Religiöse Ideen und soziales Handeln .....	17
5 Kirchen in der Zivilgesellschaft .....	19
6 Auszug der Kirchen aus der Gesellschaft? .....	22
Literatur .....	26

## Einleitung

Schon vor geraumer Zeit hat Henri Desroche (1964 [1961]) darauf hingewiesen, dass man eine ganze Geschichte der »Religion als der Mutter der sozialen Resignation« schreiben könnte, aber mit gleichem Recht auch eine Geschichte der »Religion als der Mutter des sozialen Protestes« (ebd.: 412). Diese zutreffende Feststellung umschreibt das Thema des folgenden Beitrags. Er beschäftigt sich sowohl mit gesellschaftskritischen als auch mit kulturell angepassten Strömungen und Bewegungen in der jüngeren Geschichte der christlichen Kirchen. Mit einem besonderen Fokus auf ihr Verhältnis zu sozialen Ungleichheiten werden zunächst einige widerständige sowie einige affirmative kirchliche Gruppierungen vorgestellt. Diese Beispiele bewegen sich in einem Spektrum von der aktiven Parteinahme für entrechtete, besitzlose und diskriminierte Bevölkerungsgruppen bis hin zum Empowerment für erfolgsorientiertes Markthandeln (1 und 2). Das unterschiedliche Verhältnis christlicher Akteure zu sozialen Ungleichheiten und ihre darauf bezogenen Rechtfertigungsmuster werden dadurch erklärt, dass bei ihnen jeweils andere »religiöse Ideen« handlungsleitend gewesen sind (3 und 4). Nach einer Erläuterung der Rolle, die der Religion in einer differenzierten und pluralistischen Gesellschaft überhaupt noch zukommen kann (5), wird die These entwickelt, dass die christlichen Kirchen zumindest in Europa gegenwärtig aus internen Gründen kaum noch in der Lage sind, als Instanzen der gesellschaftlichen Selbstreflexion in Erscheinung zu treten (6).<sup>1</sup>

### 1 Christlich motivierte Gesellschaftskritik

Der Widerstand gegen soziale und politische Zustände, die als ungerecht und unmoralisch erfahren wurden, hat eine lange Tradition in der jüdisch-christlichen Überlieferung. Eine kanonische Vorlage bietet das Buch Exodus, in dem es heißt: »Und Jahwe sprach: Ich habe das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist, wohl gesehen, und ihr Schreien über ihre Treiber habe ich gehört; ja, ich kenne seine Leiden. Daher bin ich herabgestiegen, um es aus der Gewalt der Ägypter zu befreien.« Auf diese Passage folgt

---

<sup>1</sup> Ich danke dem Centre canadien d'études allemandes et européennes an der Université de Montréal sowie dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für die Gelegenheit, während eines Forschungsaufenthalts im Herbst 2011 unter besten Bedingungen an diesem Text arbeiten zu können. Für wertvolle Hinweise möchte ich mich bei Gregory Baum, Volker Heins, Till van Rahden und Barbara Thériault bedanken. Einige der hier angestellten Überlegungen sind aus der Zusammenarbeit mit Thomas Kuhn hervorgegangen; auch ihm gilt mein bester Dank. Überarbeitete Teile dieses Papers haben Eingang gefunden in: Christliche Deutungen sozialer Ungleichheit, in: Martin Endreß und Oliver Berli (Hg.): Wissen und soziale Ungleichheit. Weinheim und München: Juventa 2013, 126–148 sowie: The Role of Religious Ideas: Christian Interpretations of Social Inequalities, in: Critical Sociology, published by OnlineFirst service, 20 May 2014, 1–16.

die Sendung des Mose, dem Jahwe den Auftrag erteilt: »So gehe nun! Ich will dich zu dem Pharaon senden. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!« (Ex 3, 7.10)<sup>2</sup> Die Geschichte der Befreiung Israels aus der Sklaverei im Land der Pharaonen lässt sich als Handlungsaufforderung zum Widerstand gegen Unterdrückung, Demütigung und Ausbeutung verstehen; nicht nur jüdische Propheten haben den Exodus so verstanden (Walzer 1990 [1987]: 93 ff.), sondern auch die verschiedensten religiösen und politischen Bewegungen der jüngeren Geschichte, wie etwa die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung. Michael Walzer (1988 [1985]) sieht im biblischen Exodus sogar die Urform aller radikalen Politik in der westlichen Welt.

Freilich wurde die Exodus-Erzählung auch ganz anders gedeutet, beispielsweise im Rahmen der amerikanischen Zivilreligion, in der die biblischen Archetypen des »ausgewählten Volkes« und des »gelobten Landes« immer eine zentrale Rolle spielten. Sie verliehen politischen Institutionen eine übergeordnete Legitimation und nährten das nationale, sendungsbewusste Selbstverständnis der Vereinigten Staaten als »neues Israel« (Bellah 1970 [1967]: insb. 186). Auch Kolonisatoren und Siedlergesellschaften bedienten sich dieser Motive.

Die holländischen Buren etwa interpretierten ihre Übersiedlung zum Kap von Afrika im 17. und 18. Jahrhundert, wie Sharon Erickson Nepstad und Rhys H. Williams (2007: 430 ff.) zeigen, häufig als Reise eines ausgewählten Volkes ins gelobte Land. Die calvinistisch geprägte niederländisch-reformierte Kirche (Nederlandse Hervormde Kerk) der Buren half entscheidend mit, das Apartheidsregime in Südafrika zu etablieren und zu rechtfertigen. Die 1881 aus rassistischen Gründen ausgelagerte Kirche für »farbige« Menschen, die Niederduitse Gereformeerde Sendingskerk, spielte später – mit Unterstützung der World Alliance of Reformed Churches – wiederum eine tragende Rolle bei der Überwindung der Rassentrennung. Die bis in die 1970er Jahre hinein quietistische Niederduitse Gereformeerde Sendingskerk brandmarkte die Apartheid fortan als »sündhaft« und ihre Legitimation als »Häresie«. Dieses Verständnis von Sünde und falscher Doktrin mündete schließlich in das antirassistische »Belhar-Bekenntnis«, das 1986 auf einer Generalsynode der Sendingskerk in Kapstadt angenommen wurde.<sup>3</sup> Weitere einschlägige theologische Schriften und Manifeste rekurrierten nun ihrerseits auf den Exodus, diesmal aber als Gegennarrativ zu dem der weißen Mutterkirche der Buren: Es wurde von einem Bund Gottes mit seinem schutzlosen Volk in Südafrika gesprochen, das einer Befreiung von der Gewaltherrschaft der Weißen entgegensehe (ebd.: 432; vgl. auch Smit 1998 und 1999).

---

<sup>2</sup> Alle Bibelzitate aus: Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. Hg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler und Anton Vögtle. Freiburg i. Br., Basel und Wien: Herder 1968.

<sup>3</sup> Andere Kirchen wie die 1963 für Schwarze gegründete niederländisch-reformierte Kirche in Afrika (Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika) schlossen sich dem Belhar-Bekenntnis an, ehe es 1994, als die Apartheid vom südafrikanischen Staat formell abgeschafft wurde, zur Grundlage der Uniting Reformed Church in Southern Africa wurde. Dadurch konnte die Rassentrennung auch innerhalb der reformierten Kirchen im südlichen Afrika zumindest institutionell überwunden werden.

Mit teilweise vergleichbaren Argumenten wurden evangelikale Bewegungen in den USA die wichtigsten Träger des Kampfes gegen die Sklaverei, noch lange bevor diese im Zuge des Amerikanischen Bürgerkriegs (1861–65) landesweit abgeschafft wurde. Besonders in den 1830er Jahren mobilisierten Prediger aus dem reformierten Protestantismus gegen die Sklavenhaltung und hatten großen Erfolg, weil es ihnen gelang, individuelle Umkehr und soziale Reform zu verbinden. Zu diesem Ergebnis kommt die beeindruckende Studie von Michael P. Young (2002 und 2006). Entscheidend ist nach seiner Analyse gewesen, dass sich die Betonung des Schuldbekenntnisses im populistischen Methodismus und Baptismus mit der ausgefeilten Sündenlehre der orthodoxen Presbyterianer und Kongregationalisten verband. Auf diese Weise konnte sich die evangelikale Vorstellung entwickeln, dass nicht nur die Sklaverei als solche, sondern bereits ihre Duldung und jeder noch so indirekte Vorteil, den man aus ihr zieht, eine »persönliche Sünde« ist, die nach Schuldbekenntnis, sofortiger Umkehr und innerlicher Erneuerung verlangt. Eine vom System der Sklavenfron unberührte Lebensführung ließ sich nun als segensreiche Abstinenz begreifen, während rassistische Vorurteile als schwere Schuld erschienen (Young 2006: 147).<sup>4</sup> Auf dieser Grundlage verbreiteten sich im Umfeld der enthusiastisch und ungestüm auftretenden Methodisten und Baptisten öffentliche Bekenntnisrituale, in denen die Gläubigen massenhaft ihre eigene Schuld eingestanden und sofortige Umkehr versprachen. Ihre Prediger forderten auch andere Denominationen und deren Wohltätigkeitsorganisationen auf, ihre Reihen von Sklavenhaltern und Befürwortern der Sklaverei zu reinigen, was bei Teilen der Presbyterianer und Kongregationalisten auch auf Zuspruch stieß. Eine Revolution der Seelen wurde zum Auslöser einer landesweiten Bewegung, die in der Sklaverei – neben dem Alkoholkonsum und der Prostitution – eine der »Sünden der Nation« erkannte: Aktivismus für die Abschaffung der Sklaverei und der Einsatz gegen alle mit ihr verbundenen Lebensgewohnheiten und Strukturen galten als Zeugnisablegen gegen die Sünde und als dem »Gott der Freiheit« wohlgefällig (ebd.: 152). Auch Egon Flaig sieht in den evangelikalen Freikirchen Englands und Nordamerikas die stärkste Triebkraft des Abolitionismus, führt die Ablehnung der Sklaverei aber auf eine lange christliche Vorgeschichte zurück, die bei den antiken Kirchenvätern und dem geschichtlich weit ausstrahlenden Argument beginnt, dass der Mensch von Natur aus frei sei und jeder das Gesetz des Schöpfergottes beleidige, der einen anderen dem Joch der Sklaverei unterwirft (Flaig 2009: 199 ff. und 2011: Z2).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Jürgen Osterhammel betont allerdings, dass es den nordamerikanischen Abolitionisten »oft primär um Befreiung vom Übel der Sklaverei und weniger um die Integration der Schwarzen in die amerikanische Gesellschaft ging«; daher seien unter ihnen Vorschläge einer »Repatriierung der zu befreienden Sklaven nach Afrika« auf fruchtbaren Boden gefallen (Osterhammel 2009: 1200).

<sup>5</sup> In der breit gefächerten Diskussion um den britischen und amerikanischen Abolitionismus besteht keine Einigkeit darüber, welches relative Gewicht evangelikalen Bewegungen bei der Abschaffung des Sklavenhandels sowie der Sklavenhaltung beizumessen ist und welche Motive für sie bestimmend waren. Mag es diesen – in der Anfangsphase am stärksten vom Quäkertum geprägten – Bewegungen zuallererst um Mission und die Rettung von Seelen, weniger um die Sklaven selbst gegangen sein; mögen sie in ihrer Mobilisierung gegen die Sklaverei auch ganz strategisch eine Chance gesehen haben, politischen Einfluss und parlamentarische Macht zu gewinnen: Außer Frage steht in der spezialisierten Forschung, dass evangelikale Gruppen und von ihnen gegründete Organisationen sowohl im britischen als auch im amerikanischen Abolitionismus schon ab den letzten Dekaden des 18. Jahrhunderts nicht nur irgendeine,

Ein prominentes Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit für eine religiöse Kritik an gesellschaftlichen Zuständen ist die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die in der katholischen Kirche einer »präferentiellen Option für die Armen« zum Durchbruch verhelfen wollte (Gutiérrez 1972 [1971]; Sobrino 1982; Boff 1985 [1981]). Sie stellte sich in den Ländern Lateinamerikas auf die Seite der besitzlosen Landbevölkerung und der Slumbewohner in den Großstädten und interpretierte die biblischen Schriften in direkter Anknüpfung an die Erfahrungen verelendeter und sozial deklassierter Bevölkerungsteile. Nicht ohne die eigene Kirche und deren Amtsträger ihrer Komplizenschaft mit der herrschenden Klasse und ihres Pakts mit Diktaturen zu zeihen, verbanden sich die Befreiungstheologen mit der Landreformbewegung, beeinflussten Vereinigungen indigener Völker und unterstützten basisdemokratische Kräfte sowie sozialreformerische Parteien. Die Marginalisierten und Entrechteten sollten, so das erklärte Ziel, die Ketten ökonomischer Deprivation und politischer Unterdrückung ablegen. Dabei waren einige der bereits genannten Motive von herausragender Bedeutung: Der Exodus figurierte in der Befreiungstheologie von Anfang an als eine zentrale heilsgeschichtliche Figur und wurde als Aufruf zum politischen Kampf gegen Elend, Ausbeutung und Entfremdung verstanden (Gutiérrez 1972 [1971]: 203 ff.). Auf dieser Folie wurden Dogmen oder auch sakramentale Riten neu erschlossen: Die Eucharistie beispielsweise wurde zu einem Fest deklariert, das eine politisch-messianische Hoffnung zum Ausdruck bringt und die Praxis der Befreiung besingt. Die entwicklungshemmende Abhängigkeit der Länder der südlichen Hemisphäre vom reichen Norden hat Gustavo Gutiérrez, auf Dependenztheorien zurückgreifend, als »Situation der Sünde« (ebd.: 150, 236) gekennzeichnet; auch die Idee eines durch strukturelle Ungerechtigkeit »gekreuzigten Volkes« (Sobrino 1982: 235 ff.) gehört zu den oft gebrauchten Metaphern der Befreiungstheologie. Die eng mit ihr verbundenen Basisgemeinden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) und der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) vor allem in den gesellschaftlichen Randzonen Lateinamerikas entstanden, entwickelten zumeist ein starkes politisches Bewusstsein. In einigen mittelamerikanischen Ländern sowie in Brasilien, Peru und Chile, nicht jedoch in Argentinien, spielten die Basisgemeinden eine wichtige Rolle beim Übergang von autoritären Systemen zur Demokratie und bei der Konsolidierung der neuen demokratischen Institutionen. Nicht zuletzt aufgrund der Maßregelung der Befreiungstheologie durch das katholische Lehramt Mitte der 1980er Jahre sind das politische Engagement und die öffentliche Wirksamkeit der Basisgemeinden in der Folgezeit jedoch deutlich geschrumpft (vgl. Hewitt 1990; Cavendish 1994; Philpott 2004).<sup>6</sup> Heute lassen sich Anzeichen dafür beobachten, dass die rasch wachsenden

---

sondern eine führende Rolle spielten. Ähnlich wie der Soziologe Young weisen erstrangige Historiker auf der Basis von Quellenstudien immer wieder auf zwei grundlegende Motive der evangelikalen Abolitionisten diesseits und jenseits des Atlantiks hin: zum einen auf eine Deutung der Sklaverei in Termini einer zugleich persönlichen und institutionalisierten Sünde, zum anderen auf die Vorstellung, dass die Unfreiheit des Sklaven das im Menschen aufblinkende Bild Gottes beleidige (siehe Brown 2006: 333 ff.; Davis 2006: 250 ff.).

<sup>6</sup> Das römische Lehramt verurteilte die allzu mundanen Erlösungsvorstellungen und die neomarxistischen Anleihen der Befreiungstheologie, die Vermischung von Profan- und Heilsgeschichte sowie die klassenkämpferische Parteinahme für die Armen. Weiterhin griffen die Instruktion der Glaubenskongre-



pentekostalen Kirchen in den Slums südamerikanischer, afrikanischer und südostasiatischer Großstädte die soziale Funktion,<sup>7</sup> weniger indes die politische Rolle der befreiungstheologischen Basisgemeinden übernehmen (Davis 2004: 30 ff.; Miller und Yamamori 2007: insb. 99 ff.; Cox 2009: 199 ff.).

In Deutschland haben wir heute eine ganz andere soziale Ausgangslage als in den Slums dieser Welt, in Südafrika zu Zeiten der Apartheid oder gar in der amerikanischen Ära der Sklaverei. Im kleineren Maßstab lassen sich aber auch hier Beispiele für sozialkritische Aktivitäten kirchlicher Gruppen finden. Eines davon sind Kirchengemeinden, die aus Protest gegen die Abschiebep Praxis der staatlichen Behörden Flüchtlingen Kirchenasyl gewähren und sie teilweise über einen längeren Zeitraum hinweg mit allem Lebensnotwendigen versorgen (vgl. Just und Sträter 2003; Dethloff und Mittermaier 2011). Die Träger und Unterstützer des Kirchenasyls prangern die inhumanen Wirkungen einer anonymen staatlichen Bürokratie an und schrecken dabei nicht davor zurück, geltendes Recht zu unterlaufen. Das Leiden von anderen bekommt für die Aktivisten des Kirchenasyls den Charakter einer persönlichen Anrufung, die zum Handeln auffordert. Der Satz »Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«, den einer der Evangelisten (Mt 25, 40) Jesus in den Mund legt, dient ihnen als religiöse Begründung, für die Ausgegrenzten oder Entrechteten einzutreten (Flor 1988: 126; Crüsemann 2009: 61).

Auf einem ganz ähnlichen Fundament agiert auch die Laienbewegung Sant'Egidio, die 1968 aus einer katholischen Schüler- und Studentengruppe um Andrea Riccardi im römischen Hafenviertel Trastevere hervorgegangen ist und mittlerweile weltweit aktiv ist. Die gemeinschaftlich organisierte Bewegung setzt sich aktiv für Straßenkinder, Obdachlose, Flüchtlinge und Aidskranke ein, die von den Mitgliedern als ihre »Freunde« angesehen werden. International bekannt wurde Sant'Egidio, nachdem ihre Vertreter es vermocht hatten, durch stille Diplomatie in politischen Konflikten zu vermitteln; in den Jahren um 1990 wirkten exponierte Mitglieder der Gemeinschaft als Verhandlungsführer maßgeblich daran mit, dass die Bürgerkriegsparteien in Mosambik einen Frieden aushandeln konnten (zur biblischen Fundierung dieses Engagements siehe Riccardi 2003). Ursula Kalb, eine Mitbegründerin der deutschen Gemeinschaft

---

gation *Libertatis nuntius* und der sogenannte Ratzinger-Report die biblische Hermeneutik der Befreiungstheologen an, weil sie der katholischen Tradition zu wenig Raum gebe und die hierarchische Struktur der Kirche in Frage stelle (Kongregation für die Glaubenslehre 1984; Ratzinger 1985: 179 ff.; vgl. dazu die ausgezeichnete, kritische Analyse von Cox 1988).

<sup>7</sup> Der Erfolg der Pfingstbewegung in Slumgebieten beruht einschlägigen Forschungen zufolge auf ihrem Selbstverständnis als einer Exilgemeinschaft inmitten einer korrupten und unheilbar ungerechten Welt. Die Gemeinde bietet den Armen und Benachteiligten eine sonst kaum erreichbare Anerkennung, und zwar unabhängig von Klasse und Stand, Hautfarbe und Geschlecht. Sie kann ihren Mitgliedern zudem helfen, das Leben im Slum zu bewältigen, weil sie Netzwerke zur Selbsthilfe für Frauen organisiert, mit ihren Heilpraktiken quasi-medizinische Leistungen erbringt, einen Ausweg bei Sucht- und Drogenproblemen bietet, die Kinder von den Gefährdungen des Lebens auf der Straße fernhält etc. (Davis 2004: 27 ff.). Ein Grund für die Blüte des charismatischen Christentums in Lateinamerika besteht auch in der Tatsache, dass es ein Familienbild propagiert, das den Mann vor allem als verantwortlichen, fürsorglichen Vater sieht. Die Umsetzung dieses sozialmoralischen Ideals unterliegt einer strengen Sozialkontrolle durch die Gemeindeglieder und wirkt als Mittel gegen Machismo und Gewalt, Alkoholismus und Spielsucht (Riesebrodt 2000: 102 f.).

Sant'Egidio, erklärt ihren Einsatz für vernachlässigte und am Bildungssystem gescheiterte Kinder im Rahmen der gemeinschaftseigenen »Schule des Friedens« unter Rekurs auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37): »Jesus selbst legt uns die ›Armen‹ unserer Zeit vor die Türe« und »Gott spricht ständig mit uns, in der Stimme der Armen, die uns um Hilfe bitten« (Kalb 2008: 44 und 47). Die aufgrund solcher Haltungen schon als »Netzwerk von sozialen Mystikern« (Oschwald 1998: 55; Batlogg 2011: 619) betitelte Bewegung Sant'Egidio setzt allerdings eher auf die eigene Praxis gegen Ausgrenzung und Elend als auf eine öffentlich geäußerte Gesellschaftskritik, die institutionelle Veränderungen fordert.<sup>8</sup> Gleichwohl gehört es zum Gründungsmythos der Bewegung, dass ihre ersten, aus gutbürgerlichen Verhältnissen stammenden Mitglieder über die »Dritte Welt« an der Peripherie Roms schockiert waren und die »Täuschung der bürgerlichen Stadt« offenlegen wollten, die darin bestand, dass »die Armen versteckt wurden« (Riccardi 1999 [1996]: 20).

Dieses – wie auch immer sich artikulierende – sozialkritische Moment christlicher Wirklichkeitsauffassungen blieb der sozialwissenschaftlichen Forschung nicht verborgen. Max Horkheimer etwa traute gerade dem Christentum zu, ein utopisch-kritisches Bewusstsein wachzuhalten: »Nonkonformismus, Freiheit, Selbstbestimmung zum Gehorsam gegen ein Anderes als das Bestehende lassen als christliche Momente sich begreifen.« (Horkheimer 1985 [1965]: 272)<sup>9</sup> In seiner sozialkritischen Positionierung in der modernen Gesellschaft sieht Franz-Xaver Kaufmann (1989: 11 ff. und 246 f.) einen wesentlichen Teil der Zukunftsfähigkeit des Christentums begründet; gleichzeitig aber einen Aspekt, der in der Religionssoziologie vernachlässigt wurde (ebd.: 81; ähnlich auch Gabriel 1992: 188 ff.).<sup>10</sup> Empirisch gesehen ist es jedoch sehr fraglich, ob ein Christentum, das sich gegenkulturell ausrichtet und zu den etablierten Sozialstrukturen auf kritische Distanz geht, gegenwärtig überall die größte Überzeugungskraft entfaltet. Der von kirchlichen Reformschüben der 1960er Jahre genährte Optimismus, dass christliche Bewegungen die Kritik an den dunklen und gewalttätigen Seiten der modernen Gesellschaft zu formulieren helfen, ist weitgehend verfliegen. Heute, ein halbes Jahrhundert später, würde wohl kaum noch jemand die Einschätzung hegen, »that Christianity is entering on a new phase, part of the trend to institutionalization of Christian values in secular society« (Parsons 1968: 445).

---

<sup>8</sup> Paul Lichterman (2009: 105 ff.) berichtet von protestantischen Gruppen, die sich wirkungsvoll für eine Verbesserung der sozialen Lage von Benachteiligten einsetzen und zu deren Selbstverständnis es gehört, dass ein »guter« Gläubiger nicht lange religiöse Begründungen für sein Tun abgibt, sondern vielmehr auf deren Grundlage handelt. Damit erklärt Lichterman, weshalb die Erwartung, dass sich religiöse Akteure in die öffentliche Deliberation einbringen, oftmals ins Leere läuft.

<sup>9</sup> Die erste Generation der Kritischen Theorie führte einerseits die Religionskritik der Aufklärung fort und erkannte in Religion und Aberglauben ideologische Konstrukte, die gute Dienste dabei leisteten, die Subjekte mit den Zwängen und Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Gesellschaft zu versöhnen. Andererseits dechiffrierten die Theoretiker um Adorno und Horkheimer in der Religion ein utopisches Potential und die Chance, gegenüber einer hermetisch überverwalteten, von anonymen technokratischen Kräften regierten Gesellschaft eine autonome Widerständigkeit zu bewahren. Zum vielschichtigen, häufig zwiegespaltenen Verhältnis zur Religion in den Schriften der Kritischen Theorie vgl. Kim (1996: 268 und 272 ff.); ferner Siebert (1985); Geuss (2005); Reed (2013).

<sup>10</sup> Zur langen Geschichte christlicher Rebellion vgl. Morris (1949).

## 2 Affirmatives Christentum

Christliche Religiosität hat offenkundig längst nicht immer und überall die Rolle einer kritischen gesellschaftlichen Reflexions- und Handlungsmacht gespielt. Vielmehr ist die Geschichte, wie eingangs erwähnt, voll von Beispielen, in denen das Christentum Resignation, Apathie und Fatalismus gefördert oder auch direkt zur Legitimation bestehender Herrschafts- und Ungleichheitsstrukturen beigetragen hat. Die christliche Wirklichkeitsauffassung hat weltliche Ordnungen häufig in einer Weise zu relativieren vermocht, dass diesseitige Erfahrungen der Ungerechtigkeit und Ungleichheit als bedeutungslos erschienen. Derartige Haltungen finden ebenfalls einen Anker in den Evangelien. An einer häufig eschatologisch verstandenen Stelle heißt es etwa: »Viele Erste aber werden Letzte sein und die Letzten Erste.« (Mk 10, 31)<sup>11</sup> Desgleichen kann der Glaube über die Relativierung sozialer Ungleichheiten aus der Perspektive der Ewigkeit hinausgehen und weltliche Herrschaftsverhältnisse durch direkten Verweis auf einen der Paulusbriefe legitimieren: »Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden Gewalten sind von Gott angeordnet.« (Röm 13, 1)

Ganz auf der Linie der paulinischen Rechtfertigung des politischen Status quo sind die berühmt-berüchtigten – ursprünglich stark kontextbedingten – Aussagen Martin Luthers zum Verhältnis des Christenmenschen zur Obrigkeit (Luther 1964 [1520] und 1965 [1523]). Nach der im Deutschland der Zwischenkriegszeit dann polemisch sogenannten »Zweireichelehre« Luthers ist die Welt des Gläubigen in zwei Sphären gespalten: in eine geistliche, in der er nur Gott verpflichtet ist, und eine leibliche, in der er sich der weltlichen Gewalt zu fügen hat. Die vielgestaltige Geschichte des lutherischen Protestantismus enthält gewiss wenig schmeichelhafte und auch sehr unrühmliche Beispiele für die lang anhaltenden Folgen dieser Lehre (Denzler und Fabricius 1993: insb. 37 ff.; Graf 2001; Anselm, Härle und Kroeger 2004). Der protestantische Glaube lutherischer Provenienz disponiere, so Hans-Georg Soeffners scharfe Analyse, zu der Bereitschaft, die jeweiligen Verhältnisse obrigkeitsergeben zu akzeptieren, und erzeuge nach innen gerichtete Haltungen, die nur der Hygiene der eigenen Gesinnung verpflichtet seien. Diese Disposition hat laut Soeffner große Kulturbedeutung für moderne Subjektivitätsmuster erlangt und wirke bis in den Protestantismus unserer Tage hinein nach (Soeffner 1992 [1988]: 57 ff.).<sup>12</sup> Im katholischen Bereich hatte die Neuscholastik vergleichbare mentalitätsgeschichtliche Folgen. Der Aufstieg dieser geistig-dogmatischen Richtung fällt in das 19. Jahrhundert und sie blieb dann mit päpstlicher Unterstützung bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus die dominante Strömung in der römischen Kirche.

---

<sup>11</sup> Der folgende, ähnlich klingende Passus aus dem Magnifikat Mariens ist für die Befreiungstheologie zentral und wird dort nicht eschatologisch-jenseitsbezogen, sondern dezidiert historisch-politisch ausgedeutet: »Gewaltige hat er vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht. Hungrige hat er erfüllt mit Gütern und Reiche leer davongeschickt.« (Lk 1, 52–53; vgl. Gutiérrez 1972 [1971]: 272 f.)

<sup>12</sup> In ähnlicher Richtung argumentierten bereits Troeltsch (1922: 427 ff.) und Marcuse (1936: 140 ff.); vgl. aber auch Graf (2001: 1517).

Die Neuscholastik war mit ihrer strikten Unterscheidung zwischen einem Bereich der Natur und einer übernatürlichen Ordnung der Gnade richtungsweisend für das restaurative, vielfach undemokratische und partikularistische politische Bewusstsein der Katholiken (Baum 2005: 35 ff.; vgl. auch Böckenförde 1961/62; Denzler und Fabricius 1993: insb. 56 ff.; Walter 1998; Weiß 2003).

Zeitgenössischer und weniger auf die politische als auf die ökonomische Sphäre bezogen ist die sogenannte »gospel of prosperity«, die in den protestantisch-charismatischen Kirchen rund um den Globus eine enorme Rolle spielt. Die auch als »health and wealth gospel« bezeichnete Erfolgsideologie hat sich, wie führende Kenner des Forschungsfelds hervorheben, nicht nur zeitgleich mit dem weltweiten Aufstieg des globalen liberalen Kapitalismus ausgebreitet, sondern ist auch intern mit dieser Entwicklung verbunden (Coleman 1995: 161; Hunt 2000: 344; Martin 2002: 15; Meyer 2007: 12 ff.). Die Prosperitätstheologie hat nordamerikanische Ursprünge und ist im Zusammenhang mit dem Faith Movement des konservativen Protestantismus zu sehen, von dem eine Evangelisierungswelle in die ganze Welt ausging (siehe Coleman 2000; Hunt 2000). Hatte der ältere Pentekostalismus zunächst eine ganz andere, recht wirtschaftsferne Ausrichtung, erlebte das Wohlstandsevangelium in der pfingstchristlich-evangelikalen Welt schließlich einen regelrechten Siegeszug. Absolut zentral sind dessen Ideen etwa innerhalb der 1977 in Brasilien gegründeten Universal Church of the Kingdom of God (Igreja Universal do Reino de Deus) geworden, der heute am schnellsten wachsenden Denomination Lateinamerikas.<sup>13</sup> Die mit der Theologie der Prosperität verbundenen Bewegungen und Gemeinden betonen die materiellen Segnungen für diejenigen, die in der rechten Weise an Gott glauben. Diese seien die Erben des Bundes, den Gott mit Abraham geschlossen habe, lehrte Kenneth Copeland (1979: 22), einer der Vordenker dieser Glaubensrichtung. Ein wichtiges Element in der prosperitätstheologischen Praxis ist die »positive confession«, in der die Mitglieder ihre durchaus possessiven Wunschvorstellungen formulieren und darauf vertrauen, dass ihr Begehren sich durch Gottes Beistand erfüllen wird. »Name it and claim it« oder »blab it and grab it«, so wurde das positive Bekenntnis von Beobachtern schon karikiert (Coleman 1995: 167). Materieller Wohlstand gilt in dieser Gedankenwelt als Ausdruck des fortgesetzten Wirkens des Heiligen Geistes und als Gratifikation für den rechten Glauben, der als Erfolgsversicherung betrachtet wird: »Denn jedem, der hat, wird gegeben werden, und er wird Überfluss haben.« (Mt 25, 29) »Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es in Fülle haben.« (Jo 10, 10) Eine Ethik der professionellen Effizienz und das Idiom der Geschäftswelt durchziehen die Prosperitätstheologie. »God loves people who have success. God wants you to have success, wants you to have a career«, sagte etwa ein schwedischer Anwalt und Mitglied des skandinavischen Faith Movement auf einem Treffen christlicher Studenten (Coleman 1995: 170). Solche sich häufig »born again«

---

<sup>13</sup> Dazu passt das Bonmot eines argentinischen Theologen, der in einem Interview sagte: »Liberation Theology opted for the poor at the same time that the poor were opting for Pentecostalism.« (Miller und Yamamori 2007: 215) Diese Aussage ist gewiss etwas überzogen, verweist aber auf die kaum bestreitbare Tatsache, dass der Einfluss der Befreiungstheologie abnimmt, während die Pfingstkirchen – und da wiederum gerade jene mit einem expliziten Bekenntnis zur Prosperitätstheologie – weiter an Zustrom gewinnen.

nennenden Christen konvertieren gewissermaßen zu konventionellen Erfolgszielen und sehen sich dazu ermächtigt, mit Gottes Segen den Versprechungen des Marktes sich anheischig und auf den Weg des sozialen Aufstiegs zu machen (vgl. Maddox 2012 und 2013).

Von verwandten Vorstellungen ist der »Kongress christlicher Führungskräfte« getragen, der seit 1999 alle zwei Jahre in wechselnden deutschen Städten unter dem Leitspruch »Mit Werten in Führung gehen« stattfindet. Der Kongress soll den über dreitausend, vorwiegend evangelischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern dazu verhelfen, »mit Gottes Hilfe im Markt zu bestehen«, wie es ein Journalist formuliert hat (Geinitz 2007). Eine der Galionsfiguren des Kongresses, Professor Jörg Knoblauch, der sich auf seiner Homepage als »der führende Managementvordenker für den Mittelstand« anpreist, agiert nach der »Faustregel: Sie können den A-Mitarbeiter gar nicht überbezahlen, und der C-Mitarbeiter – egal, was er verdient – er ist zu teuer.« Die abgemilderte, katholisch-systemtheoretische Variante davon lautet: »Wer christliche Grundsätze beachtet, schneidet im Wettbewerb besser ab.« (Jünemann 2008: 316)

Bereits den Pionieren der Soziologie stand die Rolle der Religion als Agentur der Legitimation sozialer Ordnung deutlich vor Augen. Émile Durkheim hat in der Religion – namentlich im christlichen Einzugsbereich – eine Kraft gesehen, die menschliche Wünsche zu begrenzen vermochte und daher lange Zeit anomischen Zuständen der Gesellschaft vorzubeugen half (Durkheim 1973 [1897]: 279 ff.). In der Anpassung menschlicher Bedürfnisse und Aspirationen an die gegebenen Umstände bestand laut Durkheim eine wesentliche, aber bereits zu seiner Zeit stark geschwächte Funktion der Religion. Arbeiter und Arme, schreibt er, »tröstete« die Religion und »lehrte sie, sich mit ihrem Schicksal zufriedenzugeben; sie predigte, daß die soziale Ordnung von der Vorsehung bestimmt und der Part einer jeden Klasse von Gott selbst festgelegt worden ist; dafür durften sie von einer späteren besseren Welt gerechte Entschädigung für die Ungerechtigkeiten dieser Welt erwarten.« Aber auch die Brotherren und Reichen wurden Durkheim zufolge von der Religion beherrscht und beständig daran erinnert, »daß die irdischen Interessen nicht die Hauptsache für den Menschen sind, daß sie anderen, höheren Interessen untergeordnet werden müssen und folglich nicht verdienen, ziel- und maßlos verfolgt zu werden« (ebd.: 291).

Max Weber hat darauf hingewiesen, dass religiöse Vorstellungen, die einen Auserwähltheitsglauben kultivieren, privilegierten Schichten eine Vergewisserung ihrer Überlegenheit offerieren und ihrem Wohlergehen eine gesteigerte subjektive Legitimität verleihen können. Solche Rechtfertigungen für die Verteilung irdischer Güter hat er treffend als »Theodizee des Glückes« (Weber 1920 [1915–1919]: 242) bezeichnet. Bisweilen, so Weber, haben sich auch die Beherrschten und sozial Schwachen solchen Vorstellungen hingegeben. Typischerweise aber hätten sich aus den minder begünstigten Schichten die Anhänger einer Heilandsreligiosität rekrutiert, die eine »Theodizee des Leidens« (ebd.: 244), also eine Erklärung, wenn nicht auch ethische Aufwertung, von Leid und Unglück geboten hat. Weber sieht in beiden Formen der Theodizee die Tendenz angelegt, bestehende Strukturen sozialer Ungleichheit mit dem Nimbus einer

extramundanen Rechtfertigung auszustatten (Weber 1920 [1904/05]: 198 ff., 1920 [1915–1919]: 246 ff. und 1972 [1922]: 316 f.).

In der Tat hat das Christentum seit der Konstantinischen Wende im vierten Jahrhundert, als es zur Staatsreligion im Römischen Reich wurde, eine lange Geschichte der gewohnheitsmäßigen oder auch lehrmäßig aufgerüsteten Affirmation der gegebenen Ordnung und ihrer Legitimationsbasis durchlaufen. Es hat immer wieder eine »Konsekrationswirkung« (Bourdieu 2000: 67) erzeugt, indem es profane Gegebenheiten, insbesondere soziale Ungleichheiten, mehr oder weniger direkt oder subtil als Manifestationen einer heiligen Ordnung ausgezeichnet hat. Wie die zuvor beschriebenen Beispiele demonstrieren, waren christliche Kirchen, Gruppen und Bewegungen aber auch immer wieder Träger von Narrativen und Ideen, die nicht nur die faktische Ordnung sozialer Ungleichheit kritisiert, sondern auch die eingespielten Rechtfertigungsmuster herausgefordert haben.

Mit diesen Beispielen<sup>14</sup> lässt sich die soziologische Relevanz von religiösen Ideen genauer bestimmen. Sie beruht auf zwei Sachverhalten: Zum einen hängt von den kognitiven Gehalten religiösen Glaubens ganz wesentlich ab, welche Stellung die Gläubigen und ihre Kirchen zu säkularen Rechtfertigungsordnungen einnehmen (Abschnitt 3). Zum anderen verleihen jene Gehalte dem Handeln religiöser Akteure nicht nur eine Richtung, sondern sie können diese aufgrund ihrer normativen Implikationen auch mit einer starken Handlungsmotivation versehen (Abschnitt 4).

### 3 Religiöse Ideen und Rechtfertigungsordnungen

Der im Titel dieses Beitrags aufscheinende Begriff des »Legitimitätsglaubens« verweist auf die Webersche Einsicht, dass jedes stabile Herrschaftsverhältnis auf eine Rechtfertigung angewiesen ist. Eine Herrschaft, bei der sich die »Motive der Fügsamkeit« oder das »Gehorchenwollen«, wie Max Weber (1985 [1922]) recht provozierend sagt, ausschließlich an Interessenlagen, also an zweckrationalen Erwägungen über Vor- und Nachteile orientieren, steht demnach auf tönernen Füßen. Ebenso labil muss ein Herrschaftsgefüge bleiben, dessen Legitimationsgrundlagen bloß auf eingelebter Sitte oder affektiver persönlicher Neigung beruhen. Dauerhafte Herrschaft, so Weber, kann

---

<sup>14</sup> Die vorangegangene Darstellung ist in mehrfacher Hinsicht unvollständig. Zunächst einmal beschränkt sie sich auf bestimmte kirchliche Gruppen, Strömungen und Bewegungen, die als exemplarische Beispiele herausgegriffen wurden. Zweitens fiel die Wahl zumeist auf Fälle, die mehr oder weniger eklatante Ungleichheiten entweder eindeutig rechtfertigten oder kritisierten, während es natürlich auch breite Zonen der christlichen Indifferenz und Ambivalenz gibt. Drittens schließlich wurden sozialkritische christliche Gemeinschaften nur in sozialen Kontexten und Konstellationen untersucht, die nach Maßgabe heute weithin geltender Normen tatsächlich kritikwürdig sind; anders gelagerte Konstellationen, etwa solche einer fundamentalistischen Kritik an den Erscheinungen der liberaldemokratischen Kultur, blieben unberücksichtigt.

auf »Gründe ihrer Legitimität« (ebd.: 475) nicht verzichten. Sie muss, mit anderen Worten, in den Augen von Herrschenden und Beherrschten gleichermaßen als gerechtfertigt erscheinen. Die von Weber aufgezeigte Bedeutung des Legitimitätsglaubens für die Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen greift der Begriff der »Rechtfertigungsordnung« auf, der durch die Forschergruppe um Luc Boltanski prominent geworden ist (Boltanski und Chiapello 2003 [1999]; Boltanski und Thévenot 2007 [1991]).

Rainer Forst und Klaus Günther (2011) verstehen unter einer »Rechtfertigungsordnung« einen Komplex von Normen, mit denen die Grundstruktur einer Gesellschaft legitimiert wird, insbesondere die Ausübung politischer Autorität und die Verteilung von Gütern und Lebenschancen. Normative Ordnungen dieser Art sind Forst und Günther zufolge in »Rechtfertigungsnarrative« eingebettet, »die in singulären historischen Konstellationen entstehen und über lange Zeiträume tradiert, modifiziert und institutionalisiert werden« (ebd.: 11). Solche kontextuell, lokal und historisch sedimentierten Rechtfertigungsnarrative haben ein Doppelgesicht: Einerseits enthalten sie sphärenspezifisch geltende und bereits institutionalisierte Normen, die immer wieder in Geschichten und Erzählmustern reproduziert werden; andererseits überschreiten sie die bloße Faktizität der Gesellschaft, denn sie bieten »Anknüpfungspunkte für Kritik, Zurückweisung oder Widerstand« (ebd.: 12). Sie können in Anspruch genommen werden, um existierende Institutionalisierungen von Herrschaft oder Verteilungen von Privilegien und Lasten zu kritisieren, und Impulse für die Veränderung bestehender und die Herausbildung neuer normativer Ordnungen setzen. In modernen Gesellschaften kommen Rechtfertigungsnarrative im Plural vor; religiöse und säkulare Narrative können sich wechselseitig ergänzen oder auch in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen.

Religion gehört neben Kunst und Literatur, Recht und Sozialwissenschaft zu den Instanzen der gesellschaftlichen Selbstreflexion. In dieser Eigenschaft ist sie ein Medium der Produktion von legitimatorischen Semantiken und Einstellungen. Dabei können religiöse Rechtfertigungsmuster, die intern besonders häufig eine narrative Struktur aufweisen (Wuthnow 2007: 349 f.), mit säkularen Rechtfertigungsvokabularen konform gehen, aber auch als Gegenarrative mit ihnen konkurrieren, indem sie etablierte Herrschaftsstrukturen oder die gesellschaftliche Verteilung von Lasten und Privilegien anfechten. Der Hinweis, dass Religion eines der Medien der gesellschaftlichen Selbstthematization darstellt, kann sicherlich nicht bedeuten, dass die modernen Gesellschaften des Westens bestandsnotwendig religiöser Legitimationsquellen bedürfen oder, umgekehrt, dass sozialer Wandel immer im Bereich der Religion seinen Ausgang nimmt. Zwar haben diese Gesellschaften, gerade in Bezug auf die von ihnen erzeugten sozialen Ungleichheiten, einen hohen Begründungs- und Rechtfertigungsbedarf (Nunner-Winkler 1997: 364), aber bei der Produktion, Stabilisierung oder Infragestellung dessen, was Begriffe wie »Legitimitätsglauben« oder »Rechtfertigungsordnung« umschreiben, muss Religion keineswegs immer eine Rolle spielen (vgl. Abschnitt 5).

Die folgenden Ausführungen gehen jedenfalls erstens davon aus, dass moderne Gesellschaften auf weithin akzeptierte Rechtfertigungsordnungen angewiesen sind und

ihre Institutionen einen – wie auch immer unvollständigen und defizitären – Ausdruck solcher normativen Ordnungen darstellen.<sup>15</sup> Zweitens basieren sie auf der Überlegung, dass christliche Religionsgemeinschaften mit ihren Überlieferungen in Form von geteilten Erzählungen zu den Trägern von Rechtfertigungsnarrativen zählen, die Beiträge eigener Art zur Frage nach der Legitimität sozialer Herrschafts- und Verteilungsordnungen einbringen. Daraus ergibt sich die sozialwissenschaftliche und gesellschaftliche Relevanz einer Analyse, die nach der gegenwärtigen Beschaffenheit christlicher Rechtfertigungsnarrative und nach deren Verhältnis zu säkularen Rechtfertigungsordnungen fragt.

Mit Blick auf die in den ersten beiden Abschnitten vorgestellten Beispiele soll nun gezeigt werden, dass eine Analyse christlicher Rechtfertigungsmuster einen sozialwissenschaftlichen Zugang erfordert, der bei »religiösen Ideen«, das heißt beim kognitiven Inhalt von Glaubensvorstellungen und den mit ihnen verbundenen normativen Ansprüchen ansetzt. Ein solcher Zugang ist im Kontext der gegenwärtigen Religionssoziologie alles andere als selbstverständlich, konzentrieren sich viele Ansätze gegenwärtig doch stark auf die emotionalen Wirkungen individualisierter Sinn- und Heilsangebote, auf die erlebnismäßigen Effekte festivalartiger Events oder die ästhetischen Qualitäten von Ritualen.<sup>16</sup> Das alles mag vielen Gläubigen heute wichtig und ihrer Kontingenzbewältigung dienlich sein (aufschlussreich dazu Popitz 1999 und Smith 2007), aber es erhebt sich die Frage, ob man damit die sozial relevantesten Formen des Glaubens erfasst.

Der Autor, der wie kein anderer auf religiöse Ideen als Agens für die Entwicklung ganzer Gesellschaften und ihrer Rechtfertigungsordnungen aufmerksam gemacht hat, ist Max Weber. In seiner berühmten Protestantismus-Studie (1920 [1904/05]) hat er die Kulturbedeutung der calvinistischen Prädestinationslehre und der sich aus ihr entwickelnden Vorstellung untersucht, man könne ökonomischen Erfolg als Unterpfand des persönlichen »Gnadenstandes« deuten. Die Ergebnisse einer methodischen Lebensführung und rastlosen Berufsarbeit brachten den Calvinisten demnach die subjektive Gewissheit, zu den wenigen von der göttlichen Vorsehung zum Heile Erwählten zu gehören. Durch diese und verwandte Ideen haben der Calvinismus und andere Richtungen des asketischen Protestantismus traditionelle, nur auf unmittelbare Bedarfsdeckung ausgerichtete Wirtschaftsformen delegitimiert und mit dem Odium der lasterhaften Trägheit belegt. Sie haben ab dem 17. Jahrhundert eine ökonomisch innovative Rolle gespielt und die althergebrachte wirtschaftliche Rechtfertigungsordnung hinweggefegt.

---

<sup>15</sup> Zentral für die Rechtfertigungsordnungen gegenwärtiger westlicher Gesellschaften sind etwa, darin kommt eine Vielzahl von sozialtheoretischen Schriften überein, die Ideen der individuellen Autonomie in den verschiedensten Feldern der persönlichen Lebensführung und der Partizipation und kollektiven Selbstbestimmung im politischen Bereich, der Gleichheitsgrundsatz in Rechtsverhältnissen oder das Leistungsprinzip in der Berufs- und Arbeitswelt (vgl. Honneth 1992 und Miller 2008 [1999]).

<sup>16</sup> Armin Nassehi (2007) meint ganz explizit, dass Religion kaum noch »Orientierungswissen« liefere; vielmehr bestehe das Signum heutiger Religiosität darin, die vielfältigen Situationen der Unbestimmtheit des modernen Lebens und der Kontingenz der menschlichen Existenz symbolisch und rituell zu überformen. Die Substanz des Religiösen zeige sich vor allem noch in ihrer »ästhetischen Potenz«, schreibt Nassehi, und erfolgreiche religiöse Kommunikation bemesse sich daran, »dass sie so viel Unbestimmtheit aushalten kann, um sogar auf religiöse Inhalte im engeren Sinne verzichten zu können« (ebd.; vgl. auch Nassehi und Saake 2004).



Bei aller Ambivalenz oder auch Abneigung, die wir heute gegenüber der lebensfeindlichen Weltanschauung calvinistisch-puritanischer Prägung empfinden mögen, bleibt festzuhalten, dass es ganz bestimmte protestantische »Ideen« waren, die ein historisch neues Berufsethos hervorgebracht und, Webers allbekannter These zufolge, die soziokulturellen Voraussetzungen des modernen Kapitalismus schufen.<sup>17</sup>

Religiöse Ideen entstehen nicht im luftleeren Raum und unabhängig von materiellen Lebensbedingungen oder sozialen Problemlagen. Weder lassen sich Ideen, wie es der Hinweis auf Webers Theodizeen des »Glückes« und »Leidens« nahelegen könnte, einfach strukturdeterministisch herleiten, noch führen sie eine von der Realgeschichte unabhängige Existenz (Weber 1920 [1904/05]: 30 f., 205 f.). Ein Musterbeispiel für einen Forschungsansatz, der sowohl einen materialistischen Determinismus als auch einen ideengeschichtlichen Idealismus vermeidet, ist Michael Walzers (1963 und 1965) Studie zum englischen Puritanismus des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts. Die puritanische Bewegung reagierte nach Walzers Analyse auf eine von großer sozialer Unsicherheit geprägte Situation der Urbanisierung sowie des massiven Bevölkerungswachstums und bediente sich in dem Bemühen, mit dieser Situation zurechtzukommen, eines bereits existierenden, calvinistischen Vokabulars. Besonders den Neuankömmlingen vom Lande, so Walzer, erschien eine Stadt wie London als bedrohlich und voller Gefahren. Darauf schien ihnen das düstere Weltbild der Puritaner eine Antwort zu geben, die den Lebenswandel der »worldlings« schroff ablehnten und einen allseitigen Kampf »against Satan and his worldly allies« führten (Walzer 1963: 63 f.; siehe weiterhin Walzer 1965: 200 ff.).

Auch die gesellschaftskritischen Gruppen und Bewegungen, die im ersten Abschnitt aufgeführt wurden, sind alle von klar konturierten religiösen Ideen geprägt gewesen. Mehr noch, bei diesen christlichen Gemeinschaften, die eine herrschende Ungleichheitsordnung und deren Rechtfertigungen herausgefordert haben, fällt auf, dass ganz ähnliche Motive in verschiedenen Variationen wiederkehren: Zum einen waren ihre Bemühungen von einer Idee der »Befreiung« durchzogen, auf die sie vorzugsweise unter Berufung auf die biblische Exodus-Erzählung rekurrierten. Zum anderen tritt bei ihnen immer wieder ein Interpretament hervor, das es ihnen erlaubte, eine bestimmte soziale Situation der Ungleichheit als »Sünde« zu deuten.<sup>18</sup> Im Falle der niederländisch-

---

<sup>17</sup> Für eine ganz ausgezeichnete Auseinandersetzung mit dieser These siehe immer noch Marshall (1982: insb. 97 ff.).

<sup>18</sup> Gerade in der katholischen Theologie hat es in den letzten Jahrzehnten viele Versuche gegeben, die Sünde gewissermaßen zu sozialisieren und in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu verorten. So hat Piet Schoonenberg eine viel beachtete Neuinterpretation der Erbsündenlehre entwickelt, die in der Erbschuld keine naturhaft auf den Einzelnen übertragene Sündenlast oder Disposition zur sündhaften Tat, sondern eine sozialstrukturelle Gegebenheit sieht. Nicht eine vererbte, in jeder Person weiterwirkende Schuld, sondern das Situiertsein in einer Welt, die von den Vergehen und Unterlassungen der Vergangenheit strukturell geprägt ist, wäre demgemäß als »Erbsünde« zu begreifen (Schoonenberg 1967: insb. 928 ff.). Weitere Ansätze sind angetreten, um das Konzept der Sünde zu entprivatisieren und so zu erweitern, dass es auch alle Ungerechtigkeiten und entmenschlichenden Entwicklungen umfasst, die in die gesellschaftlichen Institutionen und das kollektive Leben eingeschrieben sind (vgl. etwa Baum 2006 [1975]: 174 ff.). Ein solcher Begriff der »sozialen Sünde« hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Eingang in die katholische Soziallehre gefunden, wurde von Johannes Paul II. häufig aufgegriffen und

reformierten Sendungskirche und des Belhar-Bekenntnisses tauchten beide Elemente auf: Die südafrikanische Apartheid wurde als Sünde gedeutet und der im Buch Exodus bekräftigte Bund Gottes mit seinem unterdrückten Volk auf die nichtweiße Bevölkerung angewandt. Die Maxime, dass die Sklaverei als eine nationale Sünde und die individuelle Teilhabe an einem solchen System als eine persönliche Sünde zu betrachten sei, spielte wiederum bei den britischen und amerikanischen Abolitionisten aus dem reformierten Protestantismus eine ganz entscheidende Rolle. Für die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die sich sowohl auf den Exodus als heilsgeschichtliche Figur als auch auf die Idee einer in ungerechten Strukturen gründenden Sünde stützt, lässt sich die Leitidee in etwa so zusammenfassen: Gott will Gerechtigkeit in der geschichtlichen Wirklichkeit und von seiner Kirche, dass sie sich vorrangig den Armen verschreibt und sich der stets unabgegoltenen Gerechtigkeitsfrage zuwendet (vgl. Metz 2010).

Bei den Richtungen des Christentums, die dem kulturellen Mainstream folgen und soziale Ungleichheiten weithin akzeptieren, lassen sich gänzlich andere, aber kaum minder deutlich erkennbare Wirklichkeitsdeutungen aufweisen: Manche gaben irdische Verhältnisse und Ungleichheiten als eitel und nichtig neben der Möglichkeit künftiger Herrlichkeiten aus, wenn sie nicht gar das persönliche Leiden als Ausdruck der »Gottesknechtschaft« oder als jesuanisches »Kreuztragen« priesen. Andere, zuvorderst auf Privilegierte und Aufstiegswillige zielende Vorstellungen argumentierten mit den von Gott gegebenen »Geistesgaben« und »Talenten«, mit denen zu wuchern nur der Intention des Schöpfers entsprechen könne (vgl. Mt 25, 14–30; Osteen 2007: 3 ff., passim). Die wirkmächtige lutherische Zweireichelehre empfahl dem Christenmenschen, die politischen Gewalten als gottgegeben hinzunehmen und sich der weltlichen Obrigkeit zu beugen. Heutige Evangelien der Prosperität und christlicher Betriebsführung betonen die Hilfe des Glaubens und der Gebote Gottes, wenn es darum geht, sich im kapitalistischen Marktgeschehen zu behaupten.

Religiöse Ideen<sup>19</sup> bestimmen aber nicht nur die Richtung des sozialen Handelns von Gläubigen und kirchlichen Gemeinschaften, sondern sie können die individuelle Lebensführung und das gesellschaftliche Engagement christlicher Akteure mit einer

---

von linkskatholischen Autoren mit dem Ideal einer »solidarischen Kirche« verknüpft (interessant dazu Hinze 2009).

<sup>19</sup> Wenn hier verschiedene religiöse Ideen als ein Merkmal beschrieben werden, das die Unterschiede zwischen sozialkritischen und obrigkeitsergebenen, gerechtigkeits hungrigen und marktaffinen Gruppierungen zu einem wesentlichen Teil erklären kann, schließt dies nicht aus, dass sie sich auf dieselben christlichen Traditionsbestände beziehen. Wie hier und dort bereits angedeutet, haben die unterschiedlichsten Akteure manchmal nur verschiedene Aspekte derselben Großerzählung betont: Christliche Kolonisatoren haben aus dem biblischen Exodus beispielsweise das Versprechen auf ein »gelobtes Land« herausgelesen und sich als ein »ausgewähltes Volk« begriffen, während Abolitionisten, Unterdrückte und Arme sich im Laufe der Geschichte immer wieder die »Befreiung« der Israeliten aus der pharaonischen Knechtschaft zum Vorbild genommen haben. Ebenso wurden dieselben oder ähnliche kanonische Textpassagen völlig unterschiedlich gedeutet: So wurden die neutestamentlichen Aussagen, dass die »Ersten« die »Letzten« sein werden oder dass Gott die Mächtigen »vom Thron stürzt« und Hungrige »mit Gütern erfüllt«, häufig eschatologisch gedeutet. Die Befreiungstheologie hingegen hat in ihnen eine politische Handlungsaufforderung im Hier und Jetzt erblickt.

besonders starken Motivationsgrundlage ausstatten. Sie wirken nicht nur als Kompass, sondern auch als Triebkraft des Handelns.

## 4 Religiöse Ideen und soziales Handeln

In seinem Aufsatz »The Role of Ideas in Social Action« hat Talcott Parsons (1954 [1938]) die handlungstheoretische Bedeutung auch von religiösen Ideen beschrieben. Deren Funktion sieht Parsons zuallererst darin, so etwas wie eine »Situationsdefinition« zu liefern. Sie vermitteln eine kognitive Wirklichkeitsdeutung, vor deren Hintergrund sich erst abzeichnet, welche Handlungen überhaupt religiös bedeutsam sind – sei es für das eigene Erlösungsinteresse, für ein gottgefälliges Leben oder für die verantwortungsvolle Mitwirkung an einem Schöpfungsplan. So definierte etwa der praktizierte Calvinismus, wie Parsons mit Weber vorführt (ebd.: 28 f.), welche Arten des innerweltlichen Handelns dem Gläubigen die Gewissheit seiner Erlösung einbringen konnten. Der propositionale Gehalt religiöser Vorstellungen ist demzufolge ein wesentlicher Faktor in der Bestimmung dessen, welche Richtungen das Handeln christlicher Akteure einschlagen kann. In seinen kulturvergleichenden Studien hat Weber die von religiösen Ideen hervorgebrachten Weltbilder daher als »Weichensteller« für die Bahnen bezeichnet, »in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte« (Weber 1920 [1915–1919]: 252). In jeder Vorstellung über legitime Handlungsziele und in den Regeln, die deren Verfolgung leiten, steckt ein kognitives Element, aufgrund dessen Weber und Parsons überhaupt von »Ideen« und »religiösen Ideen« im Zusammenhang mit sozialem Handeln sprechen (Parsons 1954 [1938]: 29 ff.). So leuchtet etwa leicht ein, dass unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf die Frage, ob und wie Gott in die Geschichte eingreift, von eminenter Bedeutung für die Ausrichtung religiösen Handelns sind; ebenso dass es für die soziale Praxis religiöser Gruppen keineswegs unerheblich ist, wie die Frage beantwortet wird, ob jeder Mensch an der Stelle steht, an die Gott ihn gestellt hat, oder ob die gegebenen Ungleichheitsstrukturen auf menschengemachte, vielleicht »himmelschreiende« Ungerechtigkeiten zurückzuführen sind.

Mit solchen kognitiven Vorstellungen ist zudem häufig ein normatives Element verknüpft, das religiös orientiertem Handeln kraftvolle Motivationsquellen zuzuführen vermag.<sup>20</sup> Besonders augenscheinlich ist dies, wenn sich Gläubige als »Werkzeuge Gottes« sehen (Weber 1972 [1922]: 328 ff.; Parsons 1968: 427 f.). Die motivationale Wirkung religiöser Ideen scheint jedoch nicht allein aus ihrem propositionalen Gehalt hervorzugehen, sondern ebenso mit dem performativen Charakter der Genres zusammenzuhängen, in denen sie zum Ausdruck gebracht und weitergegeben werden.

---

<sup>20</sup> Parsons (ebd.: 20 ff.) unterscheidet zwischen »existential ideas«, die einen Wahrheitsanspruch erheben und sowohl empirisch als auch nichtempirisch sein können, und »normative ideas«, die keinen indikativen, sondern einen imperativen Charakter besitzen.

Religiöse Ideen sind typischerweise in metaphorisch dichte Narrationen eingebettet. Diese häufig an kanonische Texte anknüpfenden Erzählungen vermögen zum einen, wie Robert Wuthnow (2007: 349 ff.) gezeigt hat, die sozialmoralische Erfahrung von Akteuren zu strukturieren, können zum anderen aber auch mit besonders handlungsmotivierenden Emotionen verbunden sein. Damit übereinstimmend hat Robert N. Bellah (2001) hervorgehoben, dass religiöse Erzählungen wie »Pfeile« zu wirken imstande sind. Dann treffen tradierte Narrative den Zuhörer, wie Bellah einer Redensart der Westlichen Apachen folgend erläutert, indem sie bestimmte Handlungsweisen oder Lebensgewohnheiten als grundfalsch erkennen und eine Neuausrichtung des Handelns als geraten erscheinen lassen (vgl. ebd.: 97 f.). In diesem Sinne erinnert Bellah unter anderem daran, dass Moses' Erzählung von der Rückkehr ins Land der Väter die treibende Kraft beim biblischen Auszug der Israeliten aus Ägypten war (ebd.: 98). Die oben skizzierten Erzählungen des Exodus-Typs, in denen kirchliche Gruppen eine Grundlage ihres »befreienden« Kampfes gegen Sklaverei, Rassismus und Unterdrückung gefunden haben, führen vor Augen, welche handlungsmotivierende Kraft der Gehalt religiöser Narrative entfalten kann. Darüber hinaus demonstrieren sie, welche starke Effekte diese, unter bestimmten historischen Bedingungen, auf existierende Rechtfertigungsregimes und Ordnungen sozialer Ungleichheit haben.

Auch vom Sünden-Motiv, dem man bei gesellschaftskritischen religiösen Bewegungen vielfach begegnet, können offenkundig beträchtliche Mobilisierungswirkungen ausgehen. Dazu hat bereits Rudolf Otto (1963 [1917]) interessante Überlegungen angestellt. Das Heilige oder das Numinose, dem der Gläubige nach Ottos Phänomenologie fasziniert und erschüttert zugleich gegenübertritt und angesichts dessen er eine innere Obligation empfindet, sei an sich keine moralische Kategorie. Daher sei die religiöse Ergriffenheit von sittlichen, verhaltenssteuernden Gehalten zu trennen (vgl. ebd.: 5 f., 13 ff., 42 ff.). Sittlich von Belang wird das Heilige nach Otto (ebd.: 69 ff.) erst, wenn sich das Gegenteil des numinosen Wertes, nämlich der numinose Unwert, in Begriffen wie »Sünde« oder »Frevel« auf die Ebene des Verhaltens überträgt. Dabei ist, wie Otto erläutert, die Art der Verfehlung für den Gläubigen eine ganz andere als diejenige, die der nichtreligiöse Mensch empfindet, wenn er gegen ein Gesetz oder eine moralische Norm verstoßen hat. Starke Evidenzen dafür ließen sich bei den Abolitionisten aus dem reformierten Protestantismus aufdecken, aber auch andere Beispiele haben erkennen lassen, dass es für religiöse Akteure einen mobilisierenden Effekt haben kann, wenn es gelingt, extreme Ungleichheiten plausibel als »Sünde« zu qualifizieren.

Weiterhin spielt eine an kanonische Schriften anschließende kognitive Operation in einigen der beschriebenen Fälle eine große Rolle, nämlich die Identifizierung des Armen und Entrechteten mit dem Religionsstifter Jesus Christus. Dieses Deutungsmuster führt zu starken »Situationsdefinitionen«, die auf manche Gläubige wie ein unmittelbarer Appell zu Akten der Nächstenliebe wirken. Mitglieder von Sant'Egidio oder auch Aktivisten des Kirchenasyls sehen im Armen und Heimatlosen den Menschensohn selbst oder zumindest Personen, durch die Gott zu ihnen spricht. Daraus leiten sie als »soziale Mystiker« ein Gebot des alltäglichen Handelns ab. Allerdings sollte man sich davor hüten, zu denken, dass religiöse Ideen immer von handlungspraktischer Bedeu-

tung sind. Nicht ganz zu Unrecht gibt es den Vorwurf, religionssoziologische Studien begingen häufig einen »religious congruence fallacy« (Chaves 2010), indem sie eine mitunter empirisch kaum nachweisbare Kausalität zwischen gelehrten Glaubensgehalten und dem Handeln von Gläubigen unterstellen. Wie schon Herbert Blumer (1969 [1955]) bemerkt hat, müssen aus Einstellungen keineswegs zwangsläufig ihnen entsprechende Handlungen folgen. Vor allem der situative Kontext und das Handeln Dritter sind entscheidende Variablen, die berücksichtigt werden müssen. Dennoch belegen einige der vorgeführten Beispiele durchaus, dass zwischen religiösen Ideen und sozialem Handeln eine weitgehende Kohärenz bestehen kann.

Bei affirmativen Richtungen des Christentums ist die Übereinstimmung zwischen religiösen Vorstellungen und dem daraus resultierenden gesellschaftlichen Handeln weniger erklärungsbedürftig, weil sie konform mit der dominanten Kultur und den vorherrschenden normativen Orientierungen sind. Die »gospel of prosperity« beispielsweise soll dem religiösen Individuum helfen, sich mit Rückenwind des Glaubens im Marktgeschehen und Berufsleben zu bewähren. Die Anhänger dieser in evangelikalen Pfingstkirchen verbreiteten Lehre treten kaum mit dem Anspruch auf, Akteure des sozialen Wandels zu sein und mit eigenen normativen Vorstellungen die außerreligiösen Sphären der Gesellschaft transformieren zu wollen. Hier liefern die religiösen Ideen lediglich eine zusätzliche Rechtfertigung für kulturell bereits weithin etablierte Erfolgsziele und die Blaupause für gemeinschaftliche Praktiken der Ermutigung der Gläubigen auf ihrem irdischen Weg nach oben.

Gleichwohl haben die bisherigen Ausführungen veranschaulicht, dass im Christentum ein reichhaltiges Begründungsvokabular für gesellschaftskritische Positionen vorhanden ist. Bevor hier indessen gezeigt werden soll, dass zumindest die großen Kirchen Europas und Deutschlands gegenwärtig kaum zu einer derartigen »Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen« (Kaufmann 1989: 85) in der Lage sind, muss der Ort des Religiösen in der modernen Gesellschaft näher bestimmt werden.

## 5 Kirchen in der Zivilgesellschaft

Die Soziologie hat sich weitestgehend von der – häufig mit der Religionssoziologie Émile Durkheims (1981 [1912]) in Verbindung gebrachten – Vorstellung verabschiedet, dass moderne Gesellschaften auf einen materialen, religiös unterlegten Wertekonsens als Legitimationsbasis angewiesen seien (Fenn 1972: insb. 16 ff.). Die Religion hat ihre Rolle als Garant einer heiligen, alles überwölbenden Gesellschafts- und Lebensordnung eingebüßt. Dadurch konnte sich zumindest in den Gesellschaften des Westens eine zwar unterschiedlich strikte, doch überall sehr weitreichende Trennung von Kirche und Staat durchsetzen. Aber nicht nur auf den Staat und seine politischen Organe, sondern auch auf viele andere Sphären der Gesellschaft haben die Religionsgemeinschaften, nament-

lich die christlichen Kirchen, ihren unmittelbaren, institutionell garantierten Einfluss verloren. Wie weite Teile des Bildungssektors haben sich die Sphären von Wirtschaft und Justiz oder auch das Wissenschaftssystem und das Familienleben längst von der Umklammerung religiöser Autoritäten emanzipiert (Chaves 1994). Vor dem Hintergrund einer Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionsbereiche hat José Casanova (1994a) die Zivilgesellschaft überzeugend als jene Sphäre ausgemacht, in der Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre Vorstellungen vom Gemeinwohl und dergleichen mehr in die Öffentlichkeit hineinbringen können.<sup>21</sup> Nur im Rahmen der Zivilgesellschaft ist eine öffentliche Religion laut Casanova kompatibel mit den universalistischen Prinzipien und den differenzierten Strukturen der modernen Gesellschaft (ebd.: 217 ff. und 1994b: 27 ff.). Sie ist der Ort, in dem Kirchen und christliche Gruppen ihre Ideen und normativen Ansprüche mit säkularen Rechtfertigungsordnungen konfrontieren können.<sup>22</sup>

Die inzwischen völlig gesicherte Säkularität der wichtigsten gesellschaftlichen Funktionsbereiche und Handlungssphären hat es wohl erst möglich gemacht, dass die Rolle der Religion in der Zivilgesellschaft und politischen Öffentlichkeit in letzter Zeit gerade in Europa zu einem viel diskutierten Thema werden konnte. In diesem Zusammenhang sind durchaus hohe Erwartungen an die Religionsgemeinschaften geweckt worden.

Jürgen Habermas (2001 und 2005) erkennt in der religiösen Sprache »semantische Potentiale«, die in der säkularen Welt verloren gegangen seien. Auf der Grundlage christlicher und anderer Überlieferungen könnten gesellschaftliche Pathologien, soziale Missstände oder misslungene Lebensentwürfe als solche kenntlich gemacht werden. Weiterhin, so Habermas, vermögen religiöse Traditionen Quellen der Solidarität, der Sinnstiftung und der moralischen Motivation zu erschließen, auf die auch eine moderne Gesellschaft nicht ohne Not verzichten sollte.<sup>23</sup> Seines Erachtens können religiöse Semantiken andernorts versiegt Ausdrucksmöglichkeiten und verschüttete Sensibilitä-

---

<sup>21</sup> Casanova hat seine Auffassung hinsichtlich der Trennung zwischen Religion und anderen sozialen Sphären in jüngerer Zeit deutlich aufgeweicht und seine frühere Position aufgrund ihres Eurozentrismus revidiert oder vielmehr ihre Gültigkeit auf bestimmte Kulturregionen eingeschränkt. Das hat aber wenig an seiner Einschätzung geändert, dass in den europäischen Ländern die Zivilgesellschaft zur primären und fast ausschließlichen Sphäre der öffentlichen Wirksamkeit von Religionsgemeinschaften geworden ist (siehe Casanova 2008: 106 ff.).

<sup>22</sup> Zu religiösen Akteuren der Zivilgesellschaft gehören militante Abtreibungsgegner und kreationistische Kritiker eines evolutionstheoretisch orientierten Biologieunterrichts genauso wie Bewegungen oder Gruppen, die sich hilfsbedürftigen Minderheiten, Asylsuchenden, Obdachlosen oder Sterbenden zuwenden.

<sup>23</sup> Habermas' Paradebeispiel für einen positiven Beitrag der Religion zu öffentlichen Debatten stammt aus dem Bereich der Gentechnik und Reproduktionsmedizin: Bei der Frage des Umgangs mit Embryonen könne uns die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen daran erinnern, dass es unserem Selbstverständnis als freie Wesen widerspricht, wenn die genetische Ausstattung von Individuen das manipulierte Produkt des Willens anderer Menschen wird (Habermas 2001: 29 ff. und 2005: 115 f.). Einen solchen Vorgang bezeichnet er als eine »rettende Übersetzung«, was für unser Beispiel bedeutet, dass es gelungen ist, die biblische Idee einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen in eine Sprache zu übertragen, die den Gehalt dieser Idee für Anders- und Ungläubige zugänglich macht. Die Frage, ob religiös begründete Argumente, wie Habermas meint, schon in eine säkulare Sprache übersetzt werden müssen, sobald sie die politische Öffentlichkeit betreten, oder ob nur Gesetze, Verordnungen und Gerichtsurteile in einer weltanschaulich neutralen Sprache abgefasst sein müssen (Taylor 2010: 21), wird hier ausgespart.

ten für gesellschaftliche Problemlagen bergen. Habermas betrachtet die Religion als ein mögliches Korrektiv gegen die Gefahr einer »entgleisenden Modernisierung«, die er durch die Aufzehrung der staatsbürgerlichen Solidarität im Zuge der immer weiter ausgreifenden Steuerung sozialer Sphären durch marktförmige Handlungslogiken heraufziehen sieht (Habermas 2005: 111 f.). »Jedenfalls ist nicht auszuschließen«, schreibt er, »dass religiöse Überlieferungen semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.« (ebd.: 149) Das bedeutet, wie Habermas in einem Interview gesagt hat: »Der liberale Staat darf nicht schon in der politischen Öffentlichkeit, *also an der Wurzel* des demokratischen Prozesses, die Äußerungen seiner religiösen Bürger zensieren.« (Habermas 2010: 15)

Darin äußert sich eine Sorge, die Habermas mit anderen prominenten Autoren wie José Casanova und Charles Taylor teilt. Sie alle verbindet die Befürchtung, dass Religion ungerechtfertigterweise aus der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ausgeschlossen werden könnte – also aus der Sphäre, in der Religion, soweit sie sich nicht auf sich selbst beschränkt, ihren primären Ort in den Gesellschaften des Westens hat. Casanova hat im Kontext der Debatten über die neue europäische Verfassung und die Frage, ob sich diese in der Präambel auf eine transzendente Wirklichkeit oder das christliche Erbe beziehen solle, den angeblichen Versuch kritisiert, »nicht nur das Christentum und jede andere Religion aus dem öffentlichen kollektiven Gedächtnis auszulöschen, sondern auch eine zentrale Komponente der persönlichen Identität vieler Europäer aus der Öffentlichkeit auszuschließen« (Casanova 2007: 350). Charles Taylors Rede von einem »exkludierenden Humanismus«, der sich in der Neuzeit Bahn gebrochen habe, weist in eine ähnliche Richtung (siehe Taylor 2009 [2007]: 42 ff. und 2010). Habermas vermerkt wiederum etwas moderater, ein »unfairer Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit« sei nur dann vermeidbar, wenn sich die säkulare Seite »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt« (Habermas 2001: 22).

Ungeachtet der zweifellos bestehenden Unterschiede zwischen den Positionen von Casanova, Taylor und Habermas werfen sie gemeinsam die Frage auf, inwiefern Religion aufgrund säkularistischer Denkgewohnheiten oder Vorurteile aus der Öffentlichkeit ausgegrenzt wird. Hier sollte man einmal die Perspektive umkehren und die religiöse Seite in den Blick nehmen. Denn die Gegenfrage muss lauten, ob die gegenwärtige Diskussion um die Religion in der Öffentlichkeit – zumindest in Europa – nicht zum Teil eine Geisterdebatte mangels einschlägiger Akteure darstellt. Sind insbesondere die christlichen Kirchen aufgrund ihrer internen Verfasstheit überhaupt fähig, der öffentlichen Debatte in der Zivilgesellschaft entscheidende Impulse zu geben? Um diese Frage zu beantworten, müsste man die Glaubensgemeinschaften oder religiösen Bewegungen benennen können, die überhaupt den Anspruch erheben, die ganze Gesellschaft mitgestalten oder wenigstens auf bestimmte säkulare Sphären einen verändernden Einfluss ausüben zu wollen. In Europa ist es recht schwer, solche Beispiele zu finden. Und damit kommen wieder die religiösen Ideen ins Spiel. Diese müssen nämlich bestimmte Bedingungen erfüllen, um eine öffentliche Rolle spielen und sich zu säkularen Rechtfertigungsordnungen ins Verhältnis setzen zu können.

## 6 Auszug der Kirchen aus der Gesellschaft?

Aus den angeführten Beispielen vom evangelikalen Abolitionismus bis zur katholischen Befreiungstheologie lassen sich mindestens drei Merkmale religiöser Vorstellungen extrapolieren, die gegeben sein müssen, um christliche Gemeinschaften zu gesellschaftlich relevantem Handeln und zu einer Auseinandersetzung mit gegebenen Rechtfertigungsordnungen veranlassen zu können.<sup>24</sup>

Das erste Kriterium versteht sich fast von selbst: Die religiösen Symbole und Rituale, in denen Ideen zum Ausdruck kommen, müssen sich in Termini diesseitiger Erfahrung interpretieren lassen. Es muss, darauf aufbauend, ein Verständnis religiösen Handelns vorherrschen, das die innerweltliche Verantwortung des Gläubigen betont und nicht nur auf jenseitige Erlösung oder das individuelle Wohlergehen ausgerichtet ist. Zweitens können nur solche Ideen einen gesellschaftlichen Aktivismus christlicher Gruppen oder Gemeinschaften stützen, die es vermögen, der sozialen Erfahrung ihrer Anhänger eine stark religiöse Dimension zu verleihen. Es müssen also mehr als nur vage religiöse Deutungsressourcen mobilisiert werden können, wenn sie subjektiv bindende Auslegungen der sozialen Realität hervorbringen sollen.<sup>25</sup> Gesellschaftlich wirksame religiöse Ideen zeichnen sich drittens dadurch aus, dass sie einer doppelten Anforderung gerecht werden: Sie müssen einerseits so offen, allgemein und geschmeidig sein, dass sie eine konkrete gesellschaftliche Situation überhaupt auf eine überzeugende Art zu interpretieren vermögen. Andererseits müssen sie kohärent genug sein, um die Erfahrungen der kirchlichen Akteure strukturieren und ihr Engagement durch alle Ambiguität sozialer Handlungssituationen hindurch anleiten zu können. Eine nur diffuse religiöse Symbolik kann dieser zwiefältigen Anforderung gewiss ebenso wenig gerecht werden wie ein starrer Dogmatismus oder zitierwütige Bibeltreue.

In den europäischen Kirchen gibt es viele Trends, die schon das erste Kriterium nicht erfüllen. Gerade die deutsche Religionssoziologie hat in der jüngeren Vergangenheit immer wieder ein neues Interesse am Religiösen festgestellt, das sich allerdings häufig auf die ästhetischen Qualitäten kirchlicher Riten beschränkt, die familiären Ereignissen einen feierlichen Rahmen verleihen und den Hauch einer generationenübergreifenden Tradition versprühen (siehe etwa Ebertz 1998: 290 ff.; ferner Mosebach 2007). Religion wird hier zu einem »Selbstversuch in neuer Bürgerlichkeit« (Bahr 2007: 87), der auf Abgrenzung gegenüber anderen Milieus aus ist und kaum Auswirkungen auf die Lebensführung hat, auch wenn dabei gerne unspezifisch von »Werten« die Rede ist.

---

<sup>24</sup> Vielerlei Anregungen dazu enthalten die US-amerikanischen Untersuchungen von Richard L. Wood (1994 und 2002) und Paul Lichterman (2005) zu lokalpolitisch und sozial aktiven Gruppen und Gemeinden aus dem protestantischen Bereich, die in ihrem zivilgesellschaftlichen Engagement ganz unterschiedlich erfolgreich waren. Einige der folgenden Überlegungen verdanken sich der Lektüre dieser Studien.

<sup>25</sup> Ein stark nach politischen Moden und thematischen Konjunkturen sich richtendes religiöses Engagement tendiert dazu, instabil zu bleiben und schnell zu verpuffen, wie das Wood am Beispiel einer »progressiven« presbyterianischen Gemeinde in Kalifornien zeigt (Wood 1994: 400, 406; vgl. auch Lichterman 2005: 229 f.).



Neben einer ästhetisierenden, stark kultzentrierten Religiosität haben sich in den Kirchen auch Formen der religiösen Praxis herausgebildet, die sich im episodischen Erleben religiöser Events erschöpfen und gar nicht den Anspruch in sich tragen, das Alltagshandeln zu durchdringen (Hitzler 2011: 23 ff.). Seit längerer Zeit ist zudem nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirchen eine Konjunktur von psychologisierenden und therapeutisch orientierten Glaubensverständnissen zu beobachten (Höhn 2007: 41 ff.; Schützeichel und Pfadenhauer 2011: 284 ff.). Wie Danièle Hervieu-Léger vielleicht ein wenig überspitzt schreibt, ist in der Welt des Christentums ein »Minimalcredo« immer populärer geworden, das da lautet: »Gott liebt dich, Jesus erlöst dich, du kannst geheilt werden.« (Hervieu-Léger 2006: 8)<sup>26</sup> Es dürfte offenkundig sein, dass ein derart individualistisches Credo die Kontroverse mit säkularen Rechtfertigungsordnungen weder intendiert noch ermöglicht. Soziale Ungleichheiten etwa kommen darin kaum vor und werden gar nicht Gegenstand der religiösen Erfahrung und Reflexion. Solche Formen des Christentums sind eher eskapistisch als gesellschaftskritisch oder in irgendeinem belangvollen Sinne legitimatorisch relevant.

Komplizierter und interessanter ist jedoch der Fall, in dem das erste Kriterium einer diesseitigen und öffentlich-zivilgesellschaftlichen Ausrichtung des Glaubens erfüllt ist, die kirchlichen Akteure und Gruppen aber an den anderen beiden Kriterien scheitern. Ein symptomatisches Beispiel dafür ist das gemeinsame »Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage« der christlichen Kirchen in Deutschland (Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1997). Mag es sich dabei auch um ein Kompromisspapier handeln, so haben sich für seine Formulierung doch die sozialreligiös orientierten Kräfte der beiden großen Kirchen zusammengefunden. Das Dokument mit dem Obertitel *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* ist aus einem 1994 begonnenen, breit angelegten innerkirchlichen und gesellschaftlichen Konsultationsprozess hervorgegangen, der nicht zuletzt aus ökumenischer Sicht vielfach als ein fruchtbarer »gegenseitiger Lernprozess« der Kirchen gefeiert wurde. Das 1997 veröffentlichte Ergebnis enthält gleich zu Beginn ein Bekenntnis zur »Sozialen Marktwirtschaft« (ebd.: Nr. 9 ff.), also zu einer Sozial- und Wirtschaftspolitik, die den Markt bejaht, aber die von ihm hervorgebrachten Härten und Ungleichheiten durch ein gut ausgebautes soziales Sicherungssystem zu kompensieren sucht. Auf das im staatstragenden Duktus präsentierte Bekenntnis zur Sozialen Marktwirtschaft folgt in dem kirchlichen Dokument bald ein Hauptteil mit der Überschrift »Gesellschaft im Umbruch«, der sich wie ein sozialpolitischer Lagebericht eines gemäßigten, auf gesellschaftlichen Ausgleich bedachten Sozialwissenschaftlers ausnimmt. Ob man das nun »affirmativ« nennt, hängt davon ab, ob man die Soziale Marktwirtschaft oder das neoliberale Gesellschaftsmodell in Deutschland für dominant hält; das lässt sich allerdings kaum generell und sphärenübergreifend entscheiden, ist für die hier diskutierten Belange aber auch sekundär.

---

<sup>26</sup> Ähnliche Formulierungen finden sich bei Bochsinger, Engelbrecht und Gebhardt (2009: 35 ff.) in ihrer Beschreibung der spätmodernen Figur des »spirituellen Wanderers« innerhalb der traditionellen Kirchen; sie sehen in der religiösen Suche dieses Idealtyps allerdings nichts Minimalistisches, sondern vielmehr eine selbstbestimmte und reichhaltige Form der Glaubenspraxis.

Denn völlig abgekoppelt von jenem Lagebericht ist ein weiterer Hauptteil des Sozialworts, in dem es um »Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben« geht. Dort ist von einem christlich geprägten Menschenbild als einer der »Voraussetzungen« der Sozialen Marktwirtschaft die Rede, welche diese »selbst nicht herstellen und auch nicht garantieren« könne (Nr. 91; vgl. Böckenförde 1967: 93); auch werden, wie in einigen der bereits genannten Beispiele, allerdings in etwas unbestimmter Weise, »Sünde und Schuld« mit »struktureller Ungerechtigkeit« in Verbindung gebracht (Nr. 94). Ein Abschnitt ist dann dem Thema »Vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten« gewidmet, der wiederum mit dem bekannten Exodus-Motiv eröffnet wird (Nr. 105). Das klingt recht radikal, wird jedoch nicht mit der Analyse der Sozialen Marktwirtschaft und der Diagnose zur gesellschaftlichen Lage verknüpft. Stattdessen findet man nur die nebulöse Überlegung, dass sich mit der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns »die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe« konkretisiere (Nr. 107). Es folgen Ausführungen zu einem im Vergleich zum Stand der sozialphilosophischen Diskussion wenig elaborierten und recht undifferenzierten Gerechtigkeitsbegriff (Nr. 108).

Das Dokument der beiden Kirchen lässt keine Sprache erkennen, die soziale Ungleichheiten spezifisch religiös und zugleich in einer Weise zu deuten verstünde, dass sie Akteure zum Handeln bewegen könnte. Die Diktion des Sozialworts wirkt entweder freischwebend fromm, bloß selbstreferentiell und losgelöst von jeder Realität, oder aber das verwendete Vokabular ist gar nicht religiös. Es brachte gegenüber bereits existierenden Deutungs-, Kritik- und Legitimationsmustern kaum etwas Neues ins Spiel; vielmehr waren die von den Kirchen bezogenen Positionen zuvor schon besetzt.<sup>27</sup> Das Wort der Kirchen war nicht in der Lage, eine »Situationsdefinition«<sup>28</sup> mittels religiöser Semantiken herzustellen. Daher hatte es auch kaum Mobilisierungseffekte und fand in den Kirchen nur ein schwaches Echo. Außerdem ließen Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz revisionistische Dokumente auf das Sozialwort der Kirchen folgen, die eher neoliberal anmuten. In einer Periode, in der die sozialen Sicherungssysteme auf den Prüfstand gestellt wurden, deuteten die entsprechenden Papiere zentrale Begriffe des Sozialworts wie »Solidarität« oder »soziale Gerechtigkeit« so um, dass sie unter dem Banner der allenthalben zu hörenden Losung der »Eigenverantwortung« mitgeführt werden konnten (Gabriel und Große Kracht 2004: 312 ff.).<sup>29</sup> Vervollständigt man das Bild durch die erwähnten Trends der Familialisierung, Ästhetisierung und Psychologisierung christlicher Religiosität, kann man in Deutschland fast schon von zwei Lagern sprechen: Beim einen lässt sich ein mentaler Auszug kirchlicher Religiosität aus der Gesellschaft feststellen, beim anderen der Verlust einer religiösen Sprache, die der

<sup>27</sup> Der Leitidee der »Sozialen Marktwirtschaft« würden alle großen Parteien in Deutschland zustimmen, auch wenn sie in einigen Aspekten gewiss nicht ganz dasselbe damit meinen; vgl. zur prekären gesellschaftlichen Positionierung des kirchlichen Sozialworts auch Heimbach-Steins und Lienkamp (2007: insb. 466).

<sup>28</sup> Diesen von Thomas und Thomas (1928: 572) geborgten Begriff benutzt Parsons, wie oben gezeigt, um den konstitutiven Einfluss von Ideen auf soziales Handeln zu qualifizieren.

<sup>29</sup> Zur »systemkonformen« Tendenz des deutschen Katholizismus seit den Zeiten des Wirtschaftswunders vgl. auch Böckenförde (1989).

Gesellschaft wirklich neue Deutungen und Handlungsoptionen hinzuzufügen hätte.<sup>30</sup> Die kleinen Gruppen religiöser Virtuosen wie die von Sant'Egidio oder vom Kirchenasyl, die im ersten Abschnitt erwähnt wurden, haben nur eine begrenzte soziale Reichweite und sind innerhalb ihrer Kirchen eher randständig.

Religiöse Ideen, die soziale Realitäten in eigener Weise zu deuten vermögen, sind demnach eine *notwendige*, wenn auch gewiss *keine hinreichende* Bedingung für eine sozial- und gesellschaftskritische Positionierung kirchlicher Gruppen. Eine Vielzahl von Kontextfaktoren gilt es dabei ebenfalls zu berücksichtigen. Allein schon, ob sich die Kirchen etwa in einer Sklavenhaltergesellschaft, einer Diktatur oder einer funktionierenden Demokratie befinden, macht einen gewaltigen Unterschied; auch variiert die gesellschaftliche Responsivität gegenüber religiösen Bewegungen und Semantiken beträchtlich zwischen Weltregionen und historischen Epochen. Aber die angeführten Beispiele konnten belegen, dass Ideen, die mit den genannten drei Kriterien übereinstimmen, eine Voraussetzung für kirchliche Mobilisierung und die Auseinandersetzung mit vorherrschenden Rechtfertigungsordnungen sind. Die Kirchen in Deutschland – und wohl in ganz Westeuropa – sind indes kaum imstande, ihren Platz als Institutionen der gesellschaftlichen Selbstreflexion tatsächlich einzunehmen.<sup>31</sup>

Viele Indizien sprechen dafür, dass die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft so tief in das »Jedermannsbewusstsein« (Berger und Luckmann 1970 [1966]: 26) eingedrungen ist, dass christliche Gemeinschaften den säkularen Sphären der Gesellschaft nicht nur ihr Eigenrecht zugestehen, sondern sich auch gar nicht mehr um ihre Gestaltung bemühen. Religiöse Geltungsansprüche enden daher meist an der Kirchentüre oder, wie Horkheimer (1985 [1971]: 235) es ausgedrückt hat: Die Religion wurde zu einem »Schubfach« des Lebens, das nach dem Dienst am Heiligen für den privaten und beruflichen Alltag, erst recht aber für das Handeln als Staatsbürger wieder zugestoßen werden kann. Es fehlt den christlichen Kirchen in Europa heute überdies ein *gesellschaftliches Projekt*, das sie bräuchten, um in der zivilen Öffentlichkeit eine größere Rolle spielen zu können.

---

<sup>30</sup> Immer noch lehrreich dazu ist ein bereits älteres, schmales Bändchen von Joachim Matthes (1964) zur evangelischen Kirche in Deutschland; vgl. außerdem Sutterlüty (2012: 59 ff.).

<sup>31</sup> Am ehesten noch gelingt dies kleinen Gruppen, christlichen Lebensgemeinschaften und Orden im lokalen Rahmen. Evidenzen dafür erbringt ein Forschungsprojekt, das Thomas Kuhn, Andrea Eberlein und der Verfasser von 2010 bis 2012 am Institut für Sozialforschung durchgeführt haben. Die ethnographisch angelegte Studie trägt den Titel *Religiöse Ideen und soziales Handeln. Christliche Rechtfertigungsnarrative zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben* und wurde vom Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« der Goethe-Universität Frankfurt gefördert (vgl.: Kuhn: in Vorbereitung).

## Literatur

- Anselm, Reiner, Wilfried Härle und Matthias Kroeger 2004: Art. »Zweireichelehre«, in: Gerhard Krause und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Band 36. Berlin und New York: de Gruyter, 776–793.
- Bahr, Petra 2007: Wiederkehr der Gotik. Die Lust der neuen Bürgerlichkeit am Religiösen, in: Polar 3: Woran glauben? Religion und Kritik, 85–87.
- Batlogg, Andreas R. 2011: Die Optimisten von Sant'Egidio. Zum Profil einer christlichen Gemeinschaft mit weltweitem Einfluß, in: Stimmen der Zeit 136. 9, 613–628.
- Baum, Gregory 2005: *Amazing Church. A Catholic Theologian Remembers a Half-Century of Change*. Ottawa: Novalis.
- Baum, Gregory 2006 [1975]: *Religion and Alienation. A Theological Reading of Sociology*. Ottawa: Novalis.
- Bellah, Robert N. 1970 [1967]: *Civil Religion in America*, in: Ders.: *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 168–189.
- Bellah, Robert N. 2001: *Stories as Arrows. The Religious Response to Modernity*, in: Arvind Sharma (Hg.): *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*. Harrisburg: Trinity, 91–104.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann 1970 [1966]: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Blumer, Herbert 1969 [1955]: *Attitudes and the Social Act*, in: Ders.: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 90–100.
- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt 2009: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1961/62: *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, in: *Hochland* 53. 3, 215–239 und 54. 3, 217–245.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1967: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 75–94.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1989: *Ist der deutsche Katholizismus systemkonform? Ein Gespräch aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik mit Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in: *Herder Korrespondenz* 43. 6, 262–266.
- Boff, Leonardo 1985 [1981]: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.

- Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2003 [1999]: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Boltanski, Luc und Laurent Thévenot 2007 [1991]: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bourdieu, Pierre 2000: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Brown, Christopher Leslie 2006: *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Casanova, José 1994a: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José 1994b: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: *Transit* 8, 21–41.
- Casanova, José 2007: Die religiöse Lage in Europa, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer, 322–357.
- Casanova, José 2008: *Public Religions Revisited*, in: Hent de Vries (Hg.): *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 101–119.
- Cavendish, James C. 1994: Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile, in: *Sociology of Religion* 55. 2, 179–195.
- Chaves, Mark 1994: Secularization as Declining Religious Authority, in: *Social Forces* 72. 3, 749–774.
- Chaves, Mark 2010: Rain Dances in the Dry Season. Overcoming the Religious Congruence Fallacy, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 49. 1, 1–14.
- Coleman, Simon M. 1995: America Loves Sweden. Prosperity Theology and Cultures of Capitalism, in: Richard H. Roberts (Hg.): *Religion and the Transformations of Capitalism. Comparative Approaches*. London und New York: Routledge, 161–179.
- Coleman, Simon M. 2000: *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge und New York: Cambridge University Press.
- Copeland, Kenneth 1979: *Welcome to the Family*. Fort Worth: Kenneth Copeland Ministries.
- Cox, Harvey 1988: *The Silencing of Leonardo Boff. The Vatican and the Future of World Christianity*. Oak Park: Meyer-Stone.
- Cox, Harvey 2009: *The Future of Faith*. New York: HarperOne.
- Crüsemann, Frank 2009: Gott als Fremder. Zur Theologie der biblischen Fremdentexte, in: Thomas Naumann und Regine Hunziker-Rodewald (Hg.): *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 57–70.

- Davis, David Brion 2006: *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Davis, Mike 2004: Planet of Slums, in: *New Left Review* 26, 5–34.
- Denzler, Georg und Volker Fabricius 1993: *Christen und Nationalsozialisten. Darstellung und Dokumente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Desroche, Henri 1964 [1961]: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, in: Friedrich Fürstenberg (Hg.): *Religionssoziologie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 393–438.
- Dethloff, Fanny und Verena Mittermaier (Hg.) 2011: *Kirchenasyl. Eine heilsame Bewegung*. Karlsruhe: von Loeper Literaturverlag.
- Durkheim, Émile 1973 [1897]: *Der Selbstmord*. Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, Émile 1981 [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ebertz, Michael N. 1998: *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Frankfurt a. M.: Knecht.
- Fenn, Richard K. 1972: Toward a New Sociology of Religion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 11. 1, 16–32.
- Flaig, Egon 2009: *Weltgeschichte der Sklaverei*. München: Beck.
- Flaig, Egon 2011: Der tiefste Bruch in unserer Geschichte, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. Januar, Z1–Z2.
- Flor, Georg 1988: *Asylrecht. Von den Anfängen bis heute*. Berlin: Wichern.
- Forst, Rainer und Klaus Günther 2011: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms, in: Dies. (Hg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Frankfurt a. M. und New York: Campus, 11–30.
- Gabriel, Karl 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg i. Br., Basel und Wien: Herder.
- Gabriel, Karl und Hermann-Josef Große Kracht 2004: Von der »Solidarität« zur »Eigenverantwortung«? Wie es nach dem Sozialwort der Kirchen weiterging, in: Karl Gabriel und Werner Krämer (Hg.): *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Münster: Lit, 292–323.
- Geinitz, Christian 2007: Mit Gottes Hilfe im Markt bestehen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. Januar, C4.
- Geuss, Raymond 2005: On the Usefulness and Uselessness of Religious Illusions, in: Ders.: *Outside Ethics*. Princeton und Oxford: Princeton University Press, 131–152.

- Graf, Friedrich-Wilhelm 2001: Art. »Zweireichelehre«, in: Walter Kasper (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche: Band 10. Freiburg i. Br., Basel, Rom und Wien: Herder, 1515–1519.
- Gutiérrez, Gustavo 1972 [1971]: Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen 2001: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2005: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2010: Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. Interview mit Eduardo Mendieta, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58. 1, 3–16.
- Heimbach-Steins, Monika und Andreas Lienkamp 2007: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren, in: Stimmen der Zeit 132. 7, 457–470.
- Hervieu-Léger, Danièle 2006: Auf der Suche nach Gewissheit: Paradoxien moderner Religiosität, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 3. 1, 3–13.
- Hewitt, W. E. 1990: Religion and the Consolidation of Democracy in Brazil: The Role of the Comunidades Eclesiais de Base, in: Sociological Analysis 50. 2, 139–152.
- Hinze, Christine Firer 2009: The Drama of Social Sin and the (Im)Possibility of Solidarity: Reinhold Niebuhr and Modern Catholic Social Teaching, in: Studies in Christian Ethics 22. 4, 442–460.
- Hitzler, Ronald 2011: Eventisierung. Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Höhn, Hans-Joachim 2007: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh.
- Honneth, Axel 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max 1985 [1965]: Bedrohungen der Freiheit, in: Gesammelte Schriften. Band 8. Frankfurt a. M.: Fischer, 262–279.
- Horkheimer, Max 1985 [1971]: Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Gesammelte Schriften. Band 7. Frankfurt a. M.: Fischer, 233–239.
- Hunt, Stephen 2000: »Winning Ways«: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel, in: Journal of Contemporary Religion 15. 3, 331–347.

- Jünemann, Elisabeth 2008: Führungskompetenz und Professionsethik. Werte-Kultur und unternehmerischer Erfolg, in: Norbert Schuster (Hg.): Kursbuch Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz. Freiburg i. Br.: Lambertus, 315–330.
- Just, Wolf-Dieter und Beate Sträter (Hg.) 2003: Kirchenasyl. Ein Handbuch. Karlsruhe: von Loeper Literaturverlag.
- Kalb, Ursula 2008: Aus dem Alltag von Sant’Egidio, in: Katechetische Blätter 133. 1, 44–47.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr.
- Kim, Andrew E. 1996: Critical Theory and the Sociology of Religion: A Reassessment, in: Social Compass 43. 2, 267–283.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 1997: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover und Bonn.
- Kongregation für die Glaubenslehre 1984: Instruktion »Libertatis nuntius« über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 57. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Kuhn, Thomas (in Vorbereitung): Vorbilder und Feindbilder. Religiöse Ideen in christlichen Gemeinschaften. Gießen: Justus Liebig Universität, Dissertation.
- Lichterman, Paul 2005: Elusive Togetherness. Church Groups Trying to Bridge America’s Divisions. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Lichterman, Paul 2009: How Religion Circulates in America’s Local Public Square, in: Ders. und C. Brady Potts (Hg.): The Civic Life of American Religion. Stanford: Stanford University Press, 100–122.
- Luther, Martin 1964 [1520]: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Ders.: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation. Calwer Luther-Ausgabe. Band 2. München und Hamburg: Siebenstern, 161–187.
- Luther, Martin 1965 [1523]: Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: Ders.: Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt. Calwer Luther-Ausgabe. Band 4. München und Hamburg: Siebenstern, 11–60.
- Maddox, Marion 2012: »In the Goofy Parking Lot«: Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism, in: Social Compass 59. 2, 146–158.
- Maddox, Marion 2013: Prosper, Consume and Be Saved, in: Critical Research on Religion 1. 1, 108–115.



- Marcuse, Herbert 1936: Ideengeschichtlicher Teil, in: Max Horkheimer (Hg.): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris: Alcan, 136–228.
- Marshall, Gordon 1982: In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis. London: Hutchinson.
- Martin, David 2002: Pentecostalism: The World their Parish. Oxford und Malden: Blackwell.
- Matthes, Joachim 1964: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg: Furche.
- Metz, Jean Baptist 2010: Nur um Liebe geht es nicht... sondern um Gerechtigkeit, in: Die Zeit, 15. April, 60.
- Meyer, Birgit 2007: Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism. Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches, in: Journal for the Study of Religion 20. 2, 5–28.
- Miller, David 2008 [1999]: Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Miller, Donald E. und Tetsunao Yamamori 2007: Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement. Berkeley: University of California Press.
- Morris, William Dale 1949: The Christian Origins of Social Revolt. London: Allen & Unwin.
- Mosebach, Martin 2007: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. München: Hanser.
- Nassehi, Armin 2007: Warum die Welt katholischer wird, in: Die Zeit, 12. April, 54.
- Nassehi, Armin und Irmhild Saake 2004: Die Religiosität religiöser Erfahrung. Ein systemtheoretischer Kommentar zum religionssoziologischen Subjektivismus, in: Pastoraltheologie 93. 3, 64–81.
- Nepstad, Sharon Erickson und Rhys H. Williams 2007: Religion in Rebellion, Resistance, and Social Movements, in: James A. Beckford and N. J. Demerath III (Hg.): The SAGE Handbook of the Sociology of Religion. London: Sage, 419–437.
- Nunner-Winkler, Gertrud 1997: Zurück zu Durkheim? Geteilte Werte als Basis gesellschaftlichen Zusammenhalts, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 360–402.
- Oschwald, Hanspeter 1998: Bibel, Mystik und Politik. Die Gemeinschaft Sant'Egidio. Freiburg i. Br., Basel und Wien: Herder.
- Osteen, Joel 2007: Become a Better You: 7 Keys to Improving Your Life Every Day. New York: Free Press.

- Osterhammel, Jürgen 2009: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck.
- Otto, Rudolf 1963 [1917]: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck.
- Parsons, Talcott 1954 [1938]: The Role of Ideas in Social Action, in: Ders.: Essays in Sociological Theory. Glencoe: Free Press, 19–33.
- Parsons, Talcott 1968: Christianity, in: David L. Sills (Hg.): International Encyclopedia of the Social Sciences. Volume 2. New York: Macmillan und Free Press, 425–447.
- Philpott, Daniel 2004: The Catholic Wave, in: Journal of Democracy 15. 2, 32–46.
- Popitz, Heinrich 1999: Die Kreativität religiöser Ideen. Zur Anthropologie der Sinnstiftung, in: Claudia Honegger, Stefan Hradil und Franz Traxler (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br. 1998. Teil 2. Opladen: Leske + Budrich, 691–707.
- Ratzinger, Joseph 1985: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München, Zürich und Wien: Neue Stadt.
- Reed, Jean-Pierre 2013: Religion as Custom and Political Resistance. An Unorthodox Interpretation of EP Thompson's *The Making of the English Working Class*, in: Critical Sociology 39. 2, 239–258.
- Riccardi, Andrea 1999 [1996]: Sant'Egidio, Rom und die Welt. Gespräch mit Jean-Dominique Durand und Régis Ladous. St. Ottilien: Eos.
- Riccardi, Andrea 2003: Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels. Würzburg: Echter.
- Riesebrodt, Martin 2000: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«. München: Beck.
- Schoonenberg, Piet 1967: Der Mensch in der Sünde, in: Johannes Feiner und Magnus Löhner (Hg.): Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band 2. Einsiedeln, Zürich und Köln: Benziger, 845–941.
- Schützeichel, Rainer und Michaela Pfadenhauer 2011: Vom Dienst zur Dienstleistungsorganisation? Soziologische Anmerkungen zu einer problematischen Transformation, in: Lebendiges Zeugnis 66. 4, 283–291.
- Siebert, Rudolf J. 1985: The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School. New York: Mouton.
- Smit, Dirk J. 1998: Art. »Apartheid«, in: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 580–582.

- Smit, Dirk J. 1999: Spirituality, Worship, Confession, and Church Unity. A Story from South Africa, in: David S. Cunningham, Ralph Del Colle und Lucas Lamadrid (Hg.): *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life*. New York: Oxford University Press, 271–281.
- Smith, Christian 2007: *Why Christianity Works. An Emotions-Focused Phenomenological Account*, in: *Sociology of Religion* 68. 2, 165–178.
- Sobrino, Jon 1982: *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.
- Soeffner, Hans-Georg 1992 [1988]: Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: Ders.: *Die Auslegung des Alltags. Band 2: Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 20–75.
- Sutterlüty, Ferdinand 2012: Religion in sozialen Inklusions- und Exklusionsprozessen, in: Kurt Appel, Christian Danz, Richard Potz, Sieglinde Rosenberger und Angelika Walser (Hg.): *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*. Göttingen: Vienna University Press bei V&R unipress, 41–66.
- Taylor, Charles 2009 [2007]: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles 2010: Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung, in: *Transit* 39, 5–28.
- Thomas, William Isaac und Dorothy Swaine Thomas 1928: *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Troeltsch, Ernst 1922: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften. Band 1*. Tübingen: Mohr.
- Walter, Peter 1998: Art. »Neuscholastik, Neuthomismus«, in: Walter Kasper (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7*. Freiburg i. Br., Basel, Rom und Wien: Herder, 779–782.
- Walzer, Michael 1963: Puritanism as a Revolutionary Ideology, in: *History and Theory* 3. 1, 59–90.
- Walzer, Michael 1965: *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, Michael 1988 [1985]: *Exodus und Revolution*. Berlin: Rotbuch.
- Walzer, Michael 1990 [1987]: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin: Rotbuch.
- Weber, Max 1920 [1904/05]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*. Tübingen: Mohr, 17–206.

- Weber, Max 1920 [1915–1919]: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 237–573.
- Weber, Max 1972 [1922]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1985 [1922]: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 475–488.
- Weiß, Otto 2003: Art. »Neuscholastik«, in: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 246–248.
- Wood, Richard L. 1994: Faith in Action: Religious Resources for Political Success in Three Congregations, in: *Sociology of Religion* 55. 4, 397–417.
- Wood, Richard L. 2002: Faith in Action. Religion, Race, and Democratic Organizing in America. Chicago und London: University of Chicago Press.
- Wuthnow, Robert 2007: Cognition and Religion, in: *Sociology of Religion* 68. 4, 341–360.
- Young, Michael P. 2002: Confessional Protest. The Religious Birth of U.S. National Social Movements, in: *American Sociological Review* 67. 5, 660–688.
- Young, Michael P. 2006: Bearing Witness against Sin. The Evangelical Birth of the American Social Movement. Chicago und London: University of Chicago Press.