

Ansgar Kreuzer
Franz Gruber (Hg.)

Im Dialog

Systematische Theologie
und Religionssoziologie



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 258

IM DIALOG

Systematische Theologie und Religionssoziologie



IM DIALOG

Systematische Theologie und Religionssoziologie

Herausgegeben von
Ansgar Kreutzer und Franz Gruber

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02258-6

E-ISBN 978-3-451-80601-8

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	9
I. Stand und Theorie des Dialogs von Systematischer Theologie und Religionssoziologie	
Einleitung der Herausgeber	17
Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie	23
<i>Ansgar Kreuzer / Sibylle Trawöger</i>	
Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen	56
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Soziologie und Theologie – Revisited	73
<i>Franz-Xaver Kaufmann</i>	
II. Die gesellschaftliche Funktion der Religion	
Einleitung der Herausgeber	93
Zwischen Religionslosigkeit und Fundamentalismus. Funktion und Transformation der Religion im Anschluss an Niklas Luhmann	97
<i>Hans-Ulrich Dallmann</i>	
Funktion und Transformation von Religion aus pastoralsoziologischer Sicht	125
<i>Michael N. Ebertz</i>	

III. Geltungschancen von Religion und Christentum in der modernen Gesellschaft

Einleitung der Herausgeber	159
Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen	162
<i>José Casanova</i>	
Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie	189
<i>David Tracy</i>	

IV. Religionskritik der Soziologie – Gesellschaftskritik der Theologie

Einleitung der Herausgeber	211
(Historische) Affinitäten von Religionssoziologie und Religionskritik	214
<i>Maria Dammayr</i>	
„der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent gegenüberzutreten“ (J. Habermas)	236
<i>Walter Raberger</i>	

V. Phänomene im religiösen Feld aus soziologischer und aus theologischer Sicht

Einleitung der Herausgeber	257
V.1 Säkularisierung und/oder Wiederkehr der Religion	
Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung	267
<i>Karl Gabriel</i>	
Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden?	278
<i>Hanjo Sauer</i>	

V.2 Religiöse Individualisierung und Vergemeinschaftung

Believing without Belonging?
 Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser
 Vergemeinschaftung 297
Winfried Gebhardt

Bilden bindet
 Das ekklesiologische Potenzial kirchlicher Bildung in der
 individualisierten Gesellschaft 318
Ansgar Kreuzer

V.3 Differenzierung und Interpenetration von Religion und Politik

Differenzierung und Interpenetration von Religion und
 Politik – soziologisch 345
Alexander-Kenneth Nagel

Differenzierung und Interpenetration von Religion und
 Politik – theologisch 356
Andreas Telser

VI. Auswahlbibliographie:

Dialog Systematische Theologie – Religionssoziologie

Einleitung 383
Josef Kern / Martina Resch

Auswahlbibliographie 385

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 398

Vorwort der Herausgeber

„Ein Überblick über die Beziehungen zwischen Theologie und Soziologie kann sich, was die konkreten Kontakte zwischen diesen beiden Wissenschaften betrifft, kurz fassen. Wenigstens die Soziologen haben die Theologen bisher kaum als Gesprächspartner gesucht, und bis vor kurzem dominierte in den herrschenden Richtungen der katholischen Theologie eine ausgeprägte Abwehrlhaltung gegenüber soziologischen Gedankengängen.“¹ Mit solch nüchternen und ernüchternden Worten beginnt F.-X. Kaufmann seine instruktiven Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Soziologie, die er vor 40 Jahren angestellt hat. Seit diesem deutlichen Urteil ist einige Zeit verstrichen. Aus heutiger Sicht lässt sich demgegenüber optimistischer festhalten, dass sich die Bedingungen einer wechselseitigen Rezeption von Theologie und Soziologie *grosso modo* verbessert haben. Dies gilt aus der Perspektive beider Fächer:

- Wenn auch um die These einer „Wiederkehr der Religion“ nach wie vor gerungen wird, so scheint eine „Wiederkehr der Religionssoziologie“ unstrittig: „Nach einer relativ ruhigen Phase in den 1970er und 1980er Jahren hat der Fachbereich der Religionssoziologie seit Beginn der 1990er Jahre einen deutlichen Bedeutungszuwachs in Wissenschaft und auch Öffentlichkeit erfahren.“² Verantwortlich hierfür sind Entwicklungen sowohl auf der Fakten- als auch auf der Deutungsebene. Tatsächlich scheint – wie religiöser Fundamentalismus und boomende Spiritualitätsformen gleichermaßen belegen – das anthropologische Phänomen der Religion zumindest im Weltmaßstab an Vitalität zu gewinnen. Auf der Deutungsebene lenkt der „cultural turn“,

¹ F.-X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973, 11.

² G. Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 10. Das deutlichste Zeichen dieser „Wiederkehr der Religionssoziologie“ im deutschsprachigen Raum ist die Neugründung der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in den 1990er Jahren.

der die Humanwissenschaften derzeit generell kennzeichnet, verstärkt den interpretativen Blick auf religiöse Symbolsysteme.³

- Ein gesprächsförderndes Klima zwischen Theologie und Soziologie lässt sich auch seitens der Glaubenswissenschaft ausmachen. Prägnant verweist etwa H.-J. Höhn auf die konstitutive Bedeutung, welche die Soziologie inzwischen für das Projekt der Systematischen Theologie einnimmt, die christlichen Glaubensinhalte und -praxen für die ZeitgenossInnen als versteh- und lebbar auszuweisen: „Soziologische Forschung ist [...] unabdingbar für die fundamentaltheologische Frage nach der intellektuell-kulturellen Plausibilität christlichen Lebenswissens im Kontext einer technisch-industriellen Zivilisation.“⁴

Angesichts dieser offenkundigen Bewegungen von Soziologie und Theologie aufeinander zu überrascht es, dass der Metareflexion über den interdisziplinären Austausch beider Fächer relativ wenig Aufmerksamkeit zuteilwird.⁵ Obwohl das Thema Religion in die Sozialwissenschaft zurückgekehrt ist, führt dies kaum zu einer Rezeption der *wissenschaftlichen Theologie* innerhalb des soziologischen Diskurses.⁶ Umgekehrt ist auf theologischer Seite zwar eine breite Rezeption soziologischer Literatur zu beobachten. Diese bleibt je-

³ Vgl. ebd.: „So entwickelte sich die Religionssoziologie im Rahmen des ‚cultural turn‘ der Sozialwissenschaften von einer mehr oder weniger in den Hintergrund geratenen soziologischen Bindestrichsoziologie zu einem breit rezipierten Fachgebiet.“

⁴ H.-J. Höhn, Soziologie. II. Soziologie und Theologie, in: LThK³ IX (2000) 801.

⁵ Dieser Eindruck wird insbesondere durch den Vergleich mit der recht elaborierten wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft verstärkt. Vgl. als einige Beispiele unter vielen: H.-H. Peitz, Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners, Innsbruck – Wien 1998; A. E. McGrath, Naturwissenschaft und Religion. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2001; R. Kögerler (Hg.), Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen, Linz 2005; S. J. Lederhilger (Hg.), Den Himmel offen lassen. Der christliche Glaube in der Herausforderung des wissenschaftlichen Weltbildes, Frankfurt a. M. u. a. 2010; J. Weinhardt (Hg.), Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog, Stuttgart 2010.

⁶ Auch hier kann ein Vergleich als erster Beleg dienen: Während bei der Grundlagenreflexion zur Religionswissenschaft häufig eine Verhältnisbestimmung zur Theologie vorgenommen wird (vgl. z. B. K. Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt ⁴2011) fehlt eine solche zumindest in expliziter Form zumeist bei den Selbstreflexionen der Religionssoziologie (vgl. z. B. die Einfüh-

doch häufig auf die (anwendungsbezogenen) Disziplinen der Praktischen Theologie (v.a. Pastoraltheologie und Religionspädagogik) beschränkt. Damit werden zwar Reflexionsergebnisse der Soziologie (selektiv) wahrgenommen, ihre Zeit- und Gesellschaftsdiagnostik wird theologisch bearbeitet, eine der Systematischen Theologie zukommende metatheoretische Reflexion auf diese Rezeptionsprozesse ist jedoch unterrepräsentiert. Das Erkenntnispotenzial, das in einer reflektierten „Kreuzung“ der soziologischen Außen- mit der theologischen Innenperspektive steckt, bringen G. Thomas und A. Schüle, die Herausgeber eines in dieser Hinsicht vorbildlichen Sammelbandes zur theologischen Rezeption der soziologischen Theorie N. Luhmanns, auf den Punkt: „Sicherlich kann die Differenz zwischen der soziologischen Außenperspektive und der theologischen Selbstbeobachtung auch wieder beobachtet und theologieintern verarbeitet werden. Die vor diesem Hintergrund erfolgende Kommunikation mit der Theorie dürfte zu Resonanzräumen mit offenen, nicht planbaren Ergebnissen und zu fruchtbaren als Anregung aufzunehmenden Irritationen führen.“⁷

Der vorgelegte Sammelband versucht den Dialog von Theologie und Soziologie weiter zu vertiefen. Es geht einerseits um konkrete „Kreuzungen“ (religions-)soziologischer und (systematisch-)theologischer Deutungsmuster, andererseits um die metatheoretische Reflexion auf diese Form des interdisziplinären Austauschs.

Zu der angezielten Verbindung und Kontrastierung von systematisch-theologischer und religionssoziologischer Perspektive und zu deren interdisziplinärer Beobachtung werden im Sammelband fünf thematische Einheiten bearbeitet: Zunächst wird auf der Metaebene über den *Dialog von Soziologie und Theologie* generell reflektiert

rungen: H. Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin – New York 1999; V. Krech, Religionssoziologie, Bielefeld 1999).

⁷ G. Thomas/A. Schüle, Einleitung, in: dies. (Hg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006, 1–12, 3. Einen instruktiven Sammelband zum Verhältnis von Theologie und Soziologie stellt auch das jüngst erschienene Werk G. Wegener (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Würzburg 2012 dar. Allerdings ist hier das Verhältnis von den Fächern der Praktischen Theologie zur Soziologie im Mittelpunkt, während im vorliegenden Buch stärker auf den Fachbereich der Systematischen Theologie und sein Dialogpotenzial zur Religionssoziologie abgehoben wird.

(Sektion I). Dann werden *Funktionen und Transformationen von Religion* (Sektion II), *die Geltungschancen von Religion in der Gegenwartsgesellschaft* (Sektion III), *das religionskritische Potenzial der Soziologie und das gesellschaftskritische Potenzial der Theologie* (Sektion IV) und drei spannungsreiche *Phänomene im religiösen Feld, Säkularisierung, religiöse Individualisierung und das Verhältnis von Religion und Politik*, (Sektion V) durchleuchtet. Methodisch wird so verfahren, dass nach einer Einführung in das Thema der jeweiligen Sektion durch die Herausgeber ein soziologischer und ein theologischer Beitrag nebeneinander gestellt und so kontrastiert werden. Durch den vorgegebenen thematischen Rahmen wie durch die interdisziplinäre Bearbeitung der religionssoziologisch-theologisch relevanten Themen wird der Dialog beider Disziplinen exemplarisch geführt und zugleich „beobachtet“. Ergebnisse dieser metatheoretischen Beobachtungen finden sich in den Einleitungen der Herausgeber, in systematisch reflektierter Form besonders in den Hinführungen zu den Sektionen I und V, in denen das metatheoretische Thema des interdisziplinären Austausches besonders manifest wird. Abgeschlossen wird der Band mit einer Auswahlbibliographie zur theologischen Rezeption der Soziologie und zur soziologischen Rezeption der Theologie.

Die Herausgeber möchten an dieser Stelle allen danken, die zum Gelingen des interdisziplinären Dialogprojektes beigetragen haben. Es ging aus dem Forschungsschwerpunkt „Religionssoziologie und ihre theologische Rezeption“ des Instituts für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz hervor. Nach internen Kolloquien der Linzer Institutsmitglieder folgten interdisziplinär besetzte Symposien zum Dialog von Religionssoziologie und Systematischer Theologie zu verschiedenen Themenfeldern. Vom 17.–18.11.2008 fand in Linz eine Zusammenkunft zum Thema „*Religion im Wandel. Funktion und Transformation der Religion*“ mit den Referenten *M.N. Ebertz* (Freiburg i. Br.) und *H.U. Dallmann* (Ludwigshafen) statt. Das folgende Symposium vom 11.–12.10.2010 stand unter der Überschrift „*Wie wird der Glaube glaubwürdig? Geltungschancen des Christentums aus theologischer und soziologischer Sicht*“. Hierfür konnten *D. Tracy* (Chicago) und *H. Joas* (Freiburg i. Br./Chicago, damals Erfurt/Chicago) als Vortragende gewonnen werden. Die hiermit vorgelegte Publikation der da-

bei entstandenen Referate, die um zahlreiche weitere erbetene Beiträge von FachvertreterInnen der Theologie und Soziologie ergänzt wurden, bildet den Abschluss des Projektes, seine Dokumentation. Wir danken den Vortragenden der Linzer Symposien und allen Autorinnen und Autoren dieses Bandes herzlich. Weiterer Dank gebührt unseren MitarbeiterInnen am Linzer Institut für Fundamentalthologie und Dogmatik, Josef Kern und Martina Resch, für ihre sorgfältige Korrekturlektüre. Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann danken wir herzlich für die Aufnahme des Buches in die Reihe *Quaestiones Disputatae*. Stephan Weber vom Herder-Verlag gilt unser Dank für die Betreuung der Publikation.

Bei der Zusammenstellung und der Abfassung der Beiträge hatten wir das Gefühl, uns mit dem Dialog von Systematischer Theologie und Religionssoziologie auf ein wissenschaftlich kaum erkundetes Terrain zu begeben. Insofern ist mit diesem Band zwar unser Linzer Forschungsprojekt dokumentiert und abgeschlossen. Die dabei gesammelten Anregungen für den interdisziplinären Austausch zeigen jedoch, dass eine weitere Erforschung des Diskursfeldes, das Religionssoziologie und Theologie miteinander bilden, auch in Zukunft wissenschaftlich lohnenswert erscheint.

Linzer, im März 2013

Ansgar Kreutzer und Franz Gruber

I.

Stand und Theorie des Dialogs von Systematischer Theologie und Religionssoziologie

Einleitung der Herausgeber

Seit ihren Anfängen hat sich die Theologie als Reflexionsmodus des Glaubens immer auch „externe“ Perspektiven angeeignet, wie es sich paradigmatisch mit der Aufnahme der philosophischen und philologisch-hermeneutischen Methodik zeigt. Im Lauf ihrer Geschichte formte diese Perspektiven- und Methodenrezeptivität die Theologie zu jener „Wissenschaftsform“, die heute als eine Art „Geisteswissenschaft in nuce“ beschrieben werden kann. Nicht nur die Philosophie, wie Karl Rahner sagt, sondern auch die Philologie, die Historie, die Psychologie, die empirischen Wissenschaften, die Sozialwissenschaften sind „inneres Moment“ der Theologie. Das bedeutet aber auch: Es gibt keine methodologisch „reine Theologie“. Theologie existiert immer nur in Verbindung mit bestimmten Perspektiven und Methoden des Wissens und Erkennens, wenn auch immer unter dem „Apriori des Glaubens“. Dass freilich dadurch gerade die ständige Frage nach ihrem Spezifischen virulent ist, liegt auf der Hand. Ebenso bleibt deshalb die Perspektiven- und Methodenrezeption strittig: das spannungsreiche Verhältnis von Theologie und Philosophie ist nur die älteste der unterschiedlichen Bezugsgrößen.

Theologie im Horizont der Moderne steht allerdings nicht nur vor einer nochmaligen Zunahme der reflexiven Kombinationsmöglichkeiten mit anderen wissenschaftlichen Perspektiven, sondern sie steht vor einer doppelten Transformation: erstens implodierte die allgemeine Anerkennung, dass das theologische „Materialobjekt“ Gott und seine Selbstoffenbarung in Geschichte und Gesellschaft als wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt rationalisierbar sei; zweitens setzte sich die Gesellschaft zu sich selbst nochmals in ein wissenschaftlich-reflektierbares Verhältnis, aus dem die Soziologie hervorging. Dieser Wissenschaft wohnte von Anfang an ein der Theologie und Philosophie vergleichbarer Keim des Universalismus inne: Ist es der Theologie zu eigen, alles aus dem Blickwinkel des Verhältnisses zu einer letzten unüberschreitbaren Bezugsgröße „Gott“ zu denken, der Philosophie, alles aus dem Blickwinkel vernünftigen Erkennens zu reflektieren, so beansprucht Soziologie, menschliche Handlungen und soziale Systeme aus dem Blickwinkel

gesellschaftlicher Bedingungen zu beschreiben. Dann aber steht auch das Gesellschaftssystem „Religion“ und die Reflexionsform der Theologie mit Niklas Luhmann gesprochen unter der Beobachtung der Soziologie. Damit werden Religion und Theologie ihrerseits noch einmal reflexiv unter die Lupe genommen, was zweifelsohne zu irritierenden und zugleich inspirierenden Einsichten führt.

Ein weiterer Aspekt ist in diesem Verhältnis zu beachten: Der „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (J. Habermas) ist für die Geltung und Einschätzung von Religion in modernen Gesellschaften zu einem entscheidenden Faktor geworden. Das Prinzip der Religionsfreiheit reguliert nämlich auf neue Weise den Ort der Religion und der kirchlichen Institutionen. Im Zuge der Ausbildung rechtsstaatlicher Demokratien wird religiösen Institutionen und deren Amtsträgern Zug um Zug die Monopolstellung in der allgemeinen Deutung und politischen wie zivilgesellschaftlichen Umsetzung eines apriori oder offenbarungstheologisch bestimmten Guten, Wahren und Schönen aberkannt. Religionsausübung hat in demokratischen Gesellschaften weiterhin Zugang zum öffentlichen Raum, ihre Legitimität ist nun aber nicht mehr in der Staatsraison, sondern in der Gewissens- und Meinungsfreiheit des autonomen Subjekts verankert. Der religiöse Glaube bezieht seine Überzeugungskraft nun wesentlich vom Individuum selbst und nicht mehr aus der „res publica“. Diese positive Privatisierung von Religion und Glauben – als kommunitäres Überzeugungs- und Handlungssystem und als je persönliche Anerkennung transzendenter Sinnkonstrukte – führt nun nicht nur zu einer permanenten Begründungs- und Übersetzungspflichtigkeit religiöser Überzeugungen und Normierungen in der öffentlichen Sphäre säkularer Diskurse, sondern droht auch umgekehrt Glaubensgemeinschaften die öffentliche Geltung überhaupt zu entziehen, sei es aus Gründen der angeblichen Irrationalität religiösen Glaubens oder aus Gründen eines Bedrohungspotenzials in aufgeklärten Zivilgesellschaften. Damit wird offenkundig, dass die Begriffe Öffentlichkeit und Säkularisierung aufs engste miteinander verzahnt sind.

Das Wissen der Soziologie über das Verhältnis von Religion/Religiosität und Gesellschaft ist für die Theologie eine unverzichtbare Reflexionsquelle. Damit deren Rezeption sachgemäß und das Potenzial auf beiden Seiten erkannt und optimal gehoben wird, ist der Dialog

beider Disziplinen ein Gebot der Stunde. Darum widmet sich der erste Abschnitt dieses Bandes der Frage nach dem Stand des Gesprächs von Theologie und Soziologie und wirft die Frage nach dem Verständnis von Religion/Theologie und Öffentlichkeit auf.

Der eröffnende Artikel von *Ansgar Kreuzer und Sibylle Trawöger* stellt sich der grundsätzlichen Frage, ob das Verhältnis von Theologie und Soziologie aus der heute üblichen Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive beschreibbar ist, und welcher Erkenntnisgewinn daraus gewonnen werden kann. Ausgehend von der Fragestellung, ob das Verhältnis von Theologie und Soziologie alternierend, differenzierend oder rivalisierend sei, zeigen Autor und Autorin an einer Analyse der theologischen Sichtweise auf die Soziologie und der soziologischen Sichtweise auf die Religion resp. Theologie, dass der Perspektivendualismus nicht als einfache Gegenüberstellung (Soziologie als beobachtende, Theologie als teilnehmende Perspektive), sondern als sich wechselseitig ineinander schiebend beschrieben werden kann. Daraus ergibt sich eine komplexere Verhältnisbestimmung mehrerer Interaktionsmodelle: Die klassische Perspektiventrennung ist durch wechselseitige Indienstnahme und zeitweiligen Rollentausch (Theologie als distanzierte Beobachterperspektive und Soziologie als normative Teilnehmerperspektive) zu bereichern. Beide Disziplinen können auf diese Weise voneinander profitieren.

Hans-Joachim Höhn reflektiert im anschließenden Beitrag nicht formale Dialog- und Rezeptionsverhältnisse, die seinem Urteil nach ohnehin sehr asymmetrisch verlaufen (die Theologie rezipiert bei weitem mehr an Soziologie als diese an Theologie), sondern blickt auf bestimmte gesellschaftliche Schnittstellen, die für die Theologie von Relevanz sind, und deren soziologische Beschreibung. Nach grundlegenden Erörterungen zur Problematik der Säkularisierungstheorie blickt der Autor auf das Phänomen der Diffusion des Religiösen in der säkularen Gesellschaft und zeigt dessen Dekonstruktionen und Umformatierungen im Umfeld ökonomischer, medialer, medizinischer Interessen und Bedürfnisse. Die religiösen Versatzstücke behalten zwar noch eine gewisse Aura, der christliche Hintergrund ist aber nicht mehr transparent. Um auf sich aufmerksam zu machen, so sein Resümee, muss Religion auch nichtreligiöse Funktionen (wie etwa biografieintegrierte) miterfüllen, die in der Gesell-

schaft gefragt sind. Aber es gibt auch säkularisierungsresistente Dimensionen der Religion, die für eine hochtransformative Gesellschaft wie unsere relevant sind. Gegen die Logik der Rationalisierung und Funktionalisierung in gesellschaftlichen Prozessen spricht die Religion dem Individuum eine zweckfreie Existenzberechtigung zu, die geradezu Voraussetzung ist für eine mobile und flexible Identität, worauf die moderne Gesellschaft beruht.

Franz-Xaver Kaufmann weitet schließlich den Blickwinkel von den formalen und aktuellen Rezeptionsbezügen von Theologie und Soziologie auf einen wissenschaftshistorischen aus. Kaufmann zeigt in seinem Aufsatz, dass die Rezeption der Soziologie in der Theologie wesentlich durch deren Konfessionalität beeinflusst und beeinträchtigt worden ist. Während die Klassiker der Religionssoziologie Durkheim, Simmel und Weber auf Distanz zu den konfessionellen Kirchen gegangen seien, habe ein katholischer Antimodernismus die Bezugsgröße „Religion“ infrage gestellt, und demgegenüber die universale Normativität von Kirche und Transzendenz in Stellung gebracht. Die evangelisch-theologische Rezeption habe sich nach dem Zweiten Weltkrieg auf eine empirische Sozialforschung konzentriert, um daraus Erklärungen für und Strategien gegen den massiven Entkirchlichungsprozess zu finden. Die katholische Theologie begann erst in den 1970er Jahren sich intensiver mit religionssoziologischen Fragen zu beschäftigen, die Rezeption religionssoziologischer Befunde fand aber in kirchenoffiziellen Dokumenten wie denen der Würzburger Synode kaum Widerhall. Dennoch ist die Erforschung des Katholizismus ein wichtiger Schnittpunkt von Geschichts- und Sozialwissenschaft und Theologie geworden. In der Gegenwart kommt allerdings der Soziologie in Prozessen theologischer Selbstverständigung eine wichtige Rolle zu. Während die evangelische Theologie stark an Gegenwartsanalysen interessiert sei, stellt sich für die katholische Theologie die Frage, wie sich die zentralen Werte der Aufklärung mit ihrer Tradition vermitteln ließen.

Das Verhältnis von Theologie und Soziologie ist ein spannungsgeladenes. Die Theologie profitiert nicht nur vom Außenblick der Soziologie, weil religiöser Glaube eo ipso gemeinschaftsbildend, sozialrelevant und gesellschaftstransformierend wirkte und wirkt, sondern muss den funktionalisierenden und Gesellschaft verabsolutierenden Tendenzen der Soziologie Grenzen ziehen. Soll ein Zwischenergebnis

des etwa hundertjährigen Dialog- und Rezeptionsprozesses von Soziologie und Theologie gezogen werden, so lassen sich folgende markante Eckpunkte festhalten. 1. Nach dem Ende der Plausibilität der religionssoziologischen Säkularisierungsthese, wonach mit fortschreitender Modernisierung der Gesellschaft Religion an ihr Ende käme, zeigt sich eine Reformulierung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. Religion bleibt eine fixe soziale Größe in modernen und säkularen Gesellschaften. 2. Die Theologie hat im Besonderen in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt aufgrund verschärfter Entkirchlichungsprozesse auch in angestammten Milieus ein enormes Interesse an soziologischen Analysen entwickelt. Der soziologische Außenblick dient als hilfreiche Erweiterung der Wahrnehmungsperspektive auf eine epochale Transformationskrise, in der die kulturbestimmende Wirksamkeit christlich-konfessionellen Glaubens in der Gesellschaft verloren geht. 3. Fruchtbare Rezeptionen scheinen dort am besten gegeben zu sein, wo die Einnahme der jeweils anderen Perspektive die Wahrnehmung des eigenen Erkenntnisgegenstandes schärft: für die Theologie liegt der Gewinn in der soziologischen Beschreibung der Ursachen und Prozesse des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft; für die Soziologie läge er in dem Umstand, dass eine hochdynamische funktionale Gesellschaft auf Individuen angewiesen bleibt, die ihre eigene Identität aus Ressourcen speisen, die einer grenzenlosen Funktionalisierung Einhalt gebieten können.

Es ist somit zu hoffen, dass der Dialog von Theologie und Soziologie in eine neue Phase tritt, worin die Chancen und Grenzen der Indienstnahme der jeweils anderen Position klarer und nüchterner gesehen werden. Für die Theologie wird es darum gehen, mit der Beobachtungsleistung der Soziologie ihre eigene theologische Reflektionsarbeit anzureichern, aber auch genauer zu erkennen, worin die theologische und pastorale Praxis für eine Religionsgemeinschaft unerlässlich ist, nämlich glaubwürdig und zeitgemäß darzustellen, was eine unzeitgemäße Botschaft und Provokation zu jeder Zeit ist: dass der Mensch als Geschöpf und Adressat Gottes zu denken und zu verstehen ist, der in den Entwicklungsprozessen von Gesellschaft sich immer auch auf jenen Orientierungspunkt zu beziehen hat, der ihn aus der Immanenz der Natur, der Geschichte und der Biografie öffnet auf die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Transzendenz, die sich in der Natur, Geschichte und Biografie des Gottesvolkes und

Jesu von Nazareth gezeigt hat als Modell des wahren, guten und authentischen Menschseins.

Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie

Ansgar Kreuzer / Sibylle Trawöger

„Was Deutschland und Österreich trennt, ist die gemeinsame Sprache.“ So lautet ein bekanntes Diktum, das dem österreichischen Satiriker und Kulturkritiker Karl Kraus zugeschrieben wird. Das Stilmittel des Bonmots ist offensichtlich: Eine zunächst widersprüchliche Aussage erschließt auf den zweiten Blick eine Wirklichkeit, die der flüchtigen Betrachtung entgeht. Nur dem ersten Eindruck nach sind Österreicher/innen und Deutsche gleich „deutschsprachig“. Tatsächlich prägen sich die subtilen Unterschiede ihrer jeweiligen kollektiven Gedächtnis- und Kommunikationskulturen in feinen sprachlichen Unterschieden aus.¹ Die grundsätzliche Beobachtung, die den Aphorismus motiviert hat, dass nämlich das (vermeintlich) Gemeinsame gerade das Trennende sein kann, drängt sich auch auf, wenn man einen Vergleich der wissenschaftlichen Betrachtungsweisen von Religionssoziologie und Systematischer Theologie² anstellt. Beiden Dis-

¹ Vgl. das Wörterbuch: Graf-Wintersberger (Hg.), Österreichisch-Deutsches Wörterbuch.

² In einer vorläufigen Definition verstehen wir unter Systematischer Theologie hier die wissenschaftlich hermeneutische Erschließung christlicher Glaubensbestände aus der Innenperspektive, die zugleich Geltungs- und Wahrheitsansprüche nach außen erhebt (vgl. auch von Stosch, Systematische Theologie, 7–10). Systematische Theologie ist in der Regel in drei Unterdisziplinen, Dogmatik, Fundamentaltheologie und Theologische Ethik/Moraltheologie gegliedert. Idealtypisch liegt der Schwerpunkt der Fundamentaltheologie auf der Kommunikation und Plausibilisierung des Glaubens in den „Außenraum“ christlicher Weltanschauung; der Dogmatik obliegt die Systematisierung und Rationalisierung des christlichen Glaubens in den christlichen und kirchlichen „Innenraum“. „Die *Theologische Ethik* geht der Bedeutung des christlichen Glaubens für die individuelle Orientierung menschlichen Handelns (Moraltheologie) sowie für die Gestaltung der Gesellschaft (Christliche Gesellschaftslehre) nach.“ (Ebd. 9) Die drei Teilfächer lassen sich analytisch und wissenschaftsorganisatorisch trennen, gehören inhaltlich und methodisch jedoch eng zusammen. Wir werden hier mit

ziplinen ist ihre Fokussierung auf das Themenfeld Religion gemeinsam. Dennoch sind ihre Blickrichtungen darauf so divergierend, dass es zu klaren Deutungsunterschieden kommt. Wissenschaftstheoretisch ausbuchstabiert sind Religionssoziologie und Systematische Theologie durch das Materialobjekt, ihren Reflexionsgegenstand, verbunden, durch das unterschiedliche Formalobjekt, die differierende Reflexionsperspektive, jedoch getrennt.³ Während die Religionssoziologie religiöse Phänomene auf soziale Prozesse und Strukturen zurückführt und, auch umgekehrt, bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen aus religiösen Phänomenen ableitet,⁴ fragt die Systematische Theologie nach den Wahrheitsmomenten und Geltungsansprüchen des von ihr reflektierten religiösen (näherhin christlichen) Weltverhältnisses. In dieser Hinsicht ist eine deutliche Abgrenzung zur soziologischen Herangehensweise an Religion zu konstatieren: „Die Theologie würdigt das Phänomen des christlichen Glaubens und der Kirche nicht nur unter rein historischen, psychologischen und soziologischen Gesichtspunkten. Sie stellt sich der Frage, ob und wie der im Phänomen Christentum zum Ausdruck kommende Anspruch auf die Wahrheit begründbar [...] sei, ob es also eine Wissenschaft von Glauben als Inhalt und Akt im strengen Sinne geben könne.“⁵ Tatsächlich weist der oben für das deutsch-österreichische Verhältnis aufgerufene Aphorismus von Kraus, der gerade im Gemeinsamen (in Bezug auf Theologie-Soziologie: das Materialobjekt) das Trennende (in Bezug auf Theologie-Soziologie: das Formalobjekt) sieht, noch eine zweite

Systematischer Theologie primär Fundamentaltheologie und Dogmatik bezeichnen, die den engsten Bezug zueinander aufweisen.

³ Was G.L. Müller für die Religionswissenschaft festhält, lässt sich auch auf das Verhältnis Religionssoziologie – Theologie anwenden: „Mit der Religionswissenschaft ist die Theologie im Materialobjekt durch das gemeinsame Interesse an allen gesellschaftlichen Phänomenen des geschichtlichen Christentums verbunden. Aber wegen des je eigenen Formalobjektes sind Religionswissenschaft und Theologie zwei grundverschiedene Wissenschaften.“ (Müller, *Katholische Dogmatik*, 15)

⁴ Vgl. die Definition von Religionssoziologie über die in ihr beobachteten Wechselwirkungen von Religion und Gesellschaft im *Lexikon zur Soziologie*: „Religionssoziologie: Arbeitsbereich der Soziologie, in dem die gesellschaftlichen Bedingungen und Wirkungen religiöser Phänomene und die religiösen Bedingungen und Wirkungen gesellschaftlicher Phänomene empirisch erforscht und theoretisch erklärt werden.“ (Matthes, *Religionssoziologie*, 555)

⁵ Müller, *Katholische Dogmatik*, 15.

Analogie zum Verhältnis der beiden wissenschaftlichen Disziplinen auf: Bei der Perspektivendifferenzierung handelt es sich nicht in jedem Fall um eine friedliche Koexistenz zweier, durch ihre unterschiedliche Sichtweise säuberlich getrennter Disziplinen. Vielmehr kann aus dem geteilten Materialobjekt, bei differentem Formalobjekt gerade auch ein alternierendes, oder deutlicher, ein rivalisierendes Verhältnis entstehen. Tatsächlich zeigen sich Alternativität und Rivalität von religionssoziologischer und theologischer Betrachtungsweise in der Geschichte beider Fächer. Wissenschaftsgeschichtlich entsteht die Religionssoziologie im 19. Jahrhundert „aus dem Geist der Religionskritik“⁶. In der Theologie wiederum war lange Zeit eine „ausgeprägte Abwehrhaltung gegenüber soziologischen Gedankengängen“⁷ vorherrschend. Schwerer als diese historische Oppositionshaltung der beiden mit Religion befassten Disziplinen wiegt freilich die potenzielle Konkurrenz ihrer Erklärungsmuster für religiöse Phänomene. Völlig zu Recht weist E.-X. Kaufmann darauf hin, dass eine naheliegende Verteilung einer rein werturteilsfreien Haltung auf die Soziologie einerseits und der Normativität und Erhebung weltanschaulicher Geltungsansprüche auf die Theologie andererseits nur eine vorläufige sein kann. „Die Disjunktion zwischen theologischer und erfahrungswissenschaftlicher Denkweise wird durch die Norm der Werturteilsfreiheit wissenschaftlicher Erkenntnis zementiert und damit das Problem der Beziehung zwischen beiden Wissenssystemen verdrängt.“⁸ Denn der Rückzug der Soziologie auf eine rein werturteils-

⁶ Vgl. Knoblauch, *Religionssoziologie* 20–35 mit Verweis auf die religionskritischen Vorläufer oder Gründerväter der Soziologie wie A. Comte, K. Marx und F. Nietzsche; vgl. auch Tyrell, *Von der ‚Soziologie statt Religion‘ zur Religionssoziologie*.

⁷ Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, 11. Die theologische Skepsis macht sich am sogenannten „Soziologismus“-Vorwurf fest: „Der Begriff Soziologismus wendet sich gegen die Überbetonung des Grundsatzes von der gesellschaftlichen Bedingtheit aller menschlichen Bewußtseinsinhalte und Handlungsformen.“ (Siefer, *Soziologismus*, 932). Während sich der hier zitierte Artikel „Soziologismus“ noch im *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, die in den 1950er–1960er Jahren erschien, findet, fehlt er bezeichnenderweise in der dritten Auflage dieses Lexikons, die in den 1990er–2000er Jahren erschien. Offenbar hatte sich das theologische Verhältnis zur Soziologie entspannt.

⁸ Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, 58. Eine solche strikte Aufteilung zwischen wertorientierter Theologie und wertfreier Soziologie nimmt H. Schelsky, *Religionssoziologie und Theologie vor*: „Die Theologie betont heute [1959,

freie Haltung ist nur bedingt möglich. Spätestens im menschlichen Handeln, das die Geisteswissenschaften orientieren, fallen Erfahrungs- und Werturteil zusammen, „weil Handeln stets erfahrungs- und wertorientiert verläuft“⁹. Zudem bieten Religionssoziologie und Systematische Theologie divergierende (sich nicht unbedingt ausschließende, aber doch alternative) Deutungen für die gleichen religiösen Erscheinungen an: „In vielen Fällen geht es um abweichende Interpretationen ein und desselben Phänomens in theologischer und soziologischer Perspektive!“¹⁰ Angesichts der allenthalben konstatierten „Wiederkehr der Religion“¹¹, dem offensichtlichen Bedeutungsgewinn des Religiösen in der öffentlichen Wahrnehmung, scheint es daher ein lohnendes Unterfangen, sich mit dem offenbar komplexen Verhältnis dieser beiden idealtypischen und alternativen Blickwinkel auf Religion (Innen- und/oder Außensicht) auseinanderzusetzen. Die Intention dieses den Sammelband über den (möglichen oder unmöglichen) Dialog der beiden Disziplinen eröffnenden Artikels ist zweierlei: In deskriptiver Hinsicht soll der Status quo zum Verhältnis von Theologie und Soziologie, wie er sich in ausgewählten Beispielen der Überblicksliteratur (Lexika, Handbücher, Einführungen) darstellt, erhoben werden. Im Sinne eines erkenntnisleitenden Interesses soll zugleich das interdisziplinäre Potenzial, das eine wechselseitige Bezugnahme beider Fächer bergen könnte, ausgelotet werden. Es scheint sich, so die These der folgenden Überlegungen, vom jeweiligen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Fachverständnis her die Fruchtbarkeit eines Dialoges bzw. einer wechselseitigen Re-

Verf.] die Glaubensprämissen ihrer Disziplin, sie ist geradezu erfüllt von einer *Tendenz zur bewußten Wertaussage* moralischer, metaphysischer oder dogmatischer Art; die Soziologie, wenigstens wie ich sie verstehe, macht aber heute gerade einen bewußten Entideologisierungsprozeß durch und betont die *Tendenz zur wert- und glaubensfreien Aussage* in ihrem Felde.“ (Ebd. 129)

⁹ Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, 17.

¹⁰ Ebd. 13. Beispiele hierfür ließen sich etwa in der theologischen Deutung der Glaubensgemeinschaft der Kirche (Ekklesiologie) und der soziologischen Beschreibung der Kirche als Institution finden. Jedenfalls in der Unterscheidung der unterschiedlichen Sprachspiele hat Schelsky Recht, wenn er sagt: „in der Tat hat es die Religionssoziologie mit den ‚religiösen Institutionen‘ zu tun, während ihr das, was die Theologie als ‚Gemeinde des Glaubens‘, als ‚Leib Christi‘, lehrt und zu fassen sucht, wesensgemäß als Wissenschaft unzugänglich ist.“ (Schelsky *Religionssoziologie und Theologie*, 132)

¹¹ Vgl. z. B. Pickel, *Religionssoziologie*, 11 und die dort angeführte Literatur.

zeption und Kooperation von Religionssoziologie und Systematischer Theologie nahe zu legen. Diese „Win-Win-Situation“ bei wechselseitiger Zur-Kennntnis- und Indienstnahme der beiden Fächer kann freilich nicht so weit führen, dass die Perspektivendifferenzierung und -alternativität aufgelöst wird. Um die These einer fruchtbaren Interdisziplinarität von Theologie und Soziologie auf dem Boden des jeweiligen Fachverständnisses zu untermauern, sollen folgende Arbeitsschritte gegangen werden: Zunächst wird ein Vorschlag zur Erfassung des Spezifikums der jeweiligen Perspektive unterbreitet. Dabei soll auf die in der Wissenschaftstheorie eingeführte, wenn auch nicht restlos präzierte Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive¹² zurückgegriffen werden (1). In einem zweiten Schritt wird anhand theologischer und soziologischer Literatur geprüft, ob diese Perspektivendifferenzierung in der Lage ist, das wissenschaftliche Selbstverständnis beider Disziplinen annäherungsweise zu erfassen und ihre Sicht aufeinander zu charakterisieren (2). Die folgenden Überlegungen gehen Annäherungen von Systematischer Theologie und Religionssoziologie an die jeweils andere Sichtweise nach, um das Potenzial eines interdisziplinären Dialogs zu erschließen (3). Im Resümee werden schließlich drei idealtypische Interaktionsmodelle zwischen Religionssoziologie und Systematischer Theologie zusammengefasst (4).

1. Beobachter- und Teilnehmerperspektive. Wissenschaftstheoretische Unterscheidungen

Geht man von der These aus, dass wissenschaftliche Erkenntnis Wirklichkeit und Wahrheit nur perspektivisch erfassen kann, lohnt es sich, den perspektivischen Zugang im Allgemeinen genauer zu betrachten. Vor allem bei der interdisziplinären wissenschaftlichen Arbeit wird die Analyse des jeweiligen perspektivischen Zugangs zu einem grundlegenden Unternehmen, um einen fruchtbaren Dialog zu führen. Die derzeit gängige Terminologie, „Beobachter- und Teilnehmerperspektive“, bezeichnet zwei Betrachtungsweisen der Wirk-

¹² Die Termini „Beobachter- und Teilnehmerperspektive“ verstehen sich als Fachtermini (und somit verzichten wir auf die Terminologie „Beobachter/innen- und Teilnehmer/innenperspektive“).

lichkeit. In der Reflexion des interdisziplinären Gesprächs werden diese Termini oft zur Klärung der unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugänge beansprucht. Die Begriffe „Beobachter- und Teilnehmerperspektive“ prägen die wissenschaftstheoretische Reflexion vor allem im interdisziplinären Dialog zwischen Geistes- und Naturwissenschaft. Sie sollen hier in differenzierter Form auf das Verhältnis von Theologie und Soziologie übertragen werden.

Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass die Termini von einzelnen Wissenschaftler/inne/n semantisch unterschiedlich gefüllt werden.¹³ Die Differenzierung in Beobachter- und Teilnehmerperspektive gilt derzeit als „Standardunterscheidung“¹⁴; jedoch scheinen die Termini, trotz häufiger Verwendung, wenig standardisiert. Die Klärung dieser Begriffe wird hier exemplarisch anhand ihres Gebrauchs beim Philosophen J. Habermas und beim Theologen F. Gruber erfolgen, die in ihren jeweiligen Fächern mit dieser Perspektivenunterscheidung arbeiten. Im Vergleich der Verwendungsformen muss freilich festgehalten werden, dass bei unterschiedlichen Autoren lediglich von einem analogen Gebrauch des Begriffspaars gesprochen werden kann.¹⁵

Hinter dem Begriffspaar Beobachter- und Teilnehmerperspektive steht zunächst das Bewusstsein, dass der Schritt zurück in das „magisch-mythische“¹⁶ Einheitsdenken nicht mehr möglich ist und die Einsicht, dass wissenschaftliche Betrachtungsweisen der Wirklichkeit perspektivisch differenziert werden. Diese Differenzierung schreibt den unterschiedlichen Perspektiven einen gegenüber der jeweils anderen Perspektive genuin eigenen Stellenwert zu. Habermas und Gruber bezeichnen die Perspektiven auch als unterschiedliche „Sprachspiele“¹⁷.

¹³ Vgl. Trawöger, „Perspektiven“ im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

¹⁴ Gruber, Theologie und Naturwissenschaften, 42.

¹⁵ Die Konkretisierungen der Termini Beobachter- und Teilnehmerperspektive verändern sich möglicherweise, wenn man weitere Diskurse analysieren würde, wie beispielsweise die Verwendung der Termini innerhalb der Geist-Gehirn-Debatte unter vorrangiger Beteiligung der analytischen Philosophie.

¹⁶ Vgl. Gloy, Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, 30–72.

¹⁷ Habermas, Einleitung. Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, 29; ders., Glauben und Wissen, 19; Gruber, Theologie und Naturwissenschaften, 34.

Die Perspektiven sind voneinander zwar theoretisch zu unterscheiden, doch stehen sie immer in gegenseitigem praktischen Bezug. Habermas spricht diesbezüglich von einem komplementären Verhältnis der beiden Sprachspiele, die durch eine „logische Kluft“¹⁸ getrennt sind.¹⁹ Theoretisch umfassend kann die praktische Bezogenheit und Trennung der Perspektiven nicht beschrieben werden. Diesbezüglich ist P. Janichs Unterscheidung einer Vollzugs- von einer Beschreibungsperspektive hilfreich. Die Vollzugsperspektive ist die Grundlage der Beschreibungsperspektive, nur letztere kann in eine Beobachter- und Teilnehmerperspektive differenziert werden.²⁰ Im praktischen Vollzug kann eine derartige Differenzierung nicht geleistet werden.

Die *Beobachterperspektive* wird mit der objektiven Darstellung verbunden. Die ideale, objektive, und passive Beobachterposition kann allerdings nicht eingenommen werden. Die Objektivität bleibt an intersubjektiv übereingekommene Voraussetzungen gebunden. Unter diesen Voraussetzungen wird das Prinzip der Kausalität stark betont. Das künstliche Experiment, das mithilfe von theoretischen Überlegungen das extrahierte Einzelne in ein allgemeines Ganzes einordnet, verfährt vorwiegend quantitativ, hypothetisch, reduktionistisch und analysierend. Das Ziel der Wissenschaften, die ihren Schwerpunkt auf die Beobachterperspektive legen, ist die Generierung und Verwertbarkeit neuer Erkenntnisse. Gegenwärtig dominieren Wissenschaften, die vorrangig der Logik der Beobachterperspektive zugeordnet werden können, die universitäre Forschungslandschaft.

¹⁸ Habermas, Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit, 279.

¹⁹ Zur Verdeutlichung der Differenzierung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive, die sich bei Habermas und Gruber theoretisch der Trennung annähert (das bezeugen Ausdrücke wie „Kluft“ und „Sprung“), soll vergleichend die wissenschaftstheoretische Reflexion im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie von dem Theologen U. Lüke angeführt werden (vgl. Lüke, Mensch – Natur – Gott, 32–34). Lükens Verhältnisbestimmung der Wissenschaften vermeidet Begriffe wie „Trennung“, „Kluft“ oder „Sprung“. Lücke zufolge haben Biologie und Theologie eine „gemeinsame Heimat der Anschaulichkeit“, sie können zwar „in unterschiedliche Richtungen der Unanschaulichkeit davongehen, sie kehren doch auch nach weiten Wanderungen in die angestammte Heimat zurück, haben partiell gleiche Wegstücke und laufen immerhin auf derselben Straße einer geheimnisvollen sie verbindenden Realität“ (ebd., 34).

²⁰ Vgl. Janich, Was ist Information?, 151–153.

Das „Andere“ der Beobachterperspektive ist die *Teilnehmerperspektive*. Sie ist bei den hier herangezogenen Autoren weniger konkretisiert als die Beobachterperspektive und kann daher nur bedingt vereinheitlicht werden. Unter der Teilnehmerperspektive, die auch als Erste-Person-Perspektive bezeichnet wird, versteht man eine spezifische Einstellungsweise zur Wirklichkeit im Modus der Teilnahme. Diese Perspektive wird häufig in den Geisteswissenschaften verortet. Bei der Teilnehmerperspektive zeigt sich eine semantische Offenheit, die nicht eine Folge des Mangels an Begriffsarbeit, sondern ein Spezifikum dieser Perspektive zu sein scheint.²¹ Um die Teilnehmerperspektive vor dem Verdacht eines Subjektivismus oder Relativismus zu schützen, wird sie an eine Kommunikationsgemeinschaft rückgebunden. Diese Rückbindung fordert weitere Überlegungen zur Kommunikationsgemeinschaft als solcher (1) und zum Verhältnis des/der Einzelnen zur Kommunikationsgemeinschaft (2):

1. Habermas spricht davon, dass „[n]ur die ideale Erweiterung des Kreises der Adressaten [...] dem Partikularismus, der dem Bezug zu einer ersten Person Plural innewohnt, entgegenwirken [kann].“²² Diese „ideale Erweiterung“ bezieht sich auf die Beteiligung möglichst vieler/aller Menschen am Diskurs unter der Voraussetzung²³ seiner Idealität, die auf der Überzeugungskraft des besseren Arguments beruht. Gruber weitet aus theologischer Sicht die Kommunikationsgemeinschaft explizit auf Gott und die Schöpfung mit all ihren Wesen aus. Inhaltlich füllt Habermas die Teilneh-

²¹ Es würde sich natürlich lohnen, diese Offenheit und Vielschichtigkeit der „Teilnehmerperspektiven“ weiter zu präzisieren. Es wäre beispielsweise genauer zu analysieren, welches „Verstehen“ mit der Einnahme der Perspektive des/der Teilnehmer/in jeweils intendiert wird – das sich um Wertfreiheit bemühende Verstehen mit epistemologisch-rekonstruktiver Schwerpunktsetzung, im Sinne des Nachvollziehens, oder das Verstehen, das vorrangig einen normativen Geltungsanspruch anzielt und sich zu diesem (positiv) verhält, also ein Verstehen im Sinne des Teilens der Position. Faktisch wird von fließenden Übergängen beider Arten von Verstehen bzw. von Teilnehmerperspektiven auszugehen sein. Im Zuge des Artikels werden wir uns auf die terminologische Differenzierung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive konzentrieren.

²² Habermas, *Hermeneutische und analytische Philosophie*, 50.

²³ Die Voraussetzungen des idealen Diskurses sind bekanntlich „(a) Öffentlichkeit und Inklusion [...], (b) kommunikative Gleichberechtigung [...], (c) Ausschluss von Täuschung und Illusion [...], (d) Zwanglosigkeit“ (ders., *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, 54f).

merperspektive hauptsächlich mit Fragen der Normativität, Gruber bespricht sie schwerpunktmäßig im Hinblick auf die Dimension von Sinn und Glauben. Die Kommunikationsgemeinschaft, die „Erste-Person-Plural“, besteht nicht nur aus der genuin wissenschaftlichen Perspektive, sondern umfasst auch das Alltagswissen. Habermas inkludiert in die Erste-Person-Plural-Perspektive die Geisteswissenschaft, im Speziellen die Philosophie und den Common sense. Gruber ordnet nicht nur die Theologie, sondern auch den Glauben und die Religion in die Erste-Person-Plural-Perspektive ein. Somit wird zwischen Wissenschaft und Alltagswissen keine strikte Abgrenzung gesetzt, sondern die „Verschwisterheit“²⁴ beider hervorgehoben.

2. Die Teilnehmerperspektive ist, wie dargelegt, bei Habermas und Gruber eine Erste-Person-Perspektive im Plural. Im Extremfall²⁵ liegt die Erste-Person-Perspektive im Singular außerhalb des Verständnishorizonts der Ersten-Person-Plural-Perspektive. Doch auch abgesehen von Extremfällen herrscht innerhalb des jeweiligen perspektivischen wissenschaftlichen Zugangs eine individuelle Perspektivität. Dies erfordert gerade von den Vertreter/inne/n der jeweiligen Wissenschaft, reflektiert und offen mit der persönlichen Perspektivität innerhalb der Perspektive der eigenen Disziplin umzugehen und dem/der (fachfremden) Gesprächsteilnehmer/in darzulegen, um vorschnelle Verallgemeinerungen oder Übertragungen von persönlichen Überzeugungen auf eine ganze Kommunikationsgemeinschaft zu vermeiden.

W. Diltheys Unterscheidung der Wissenschaften bildet die Hintergrundfolie der Differenzierung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive. Dilthey konkretisierte einen wissenschaftlichen Perspektivendualismus, indem er die (für seine Zeit notwendige) eigenständige Zugangsweise der Geisteswissenschaft zur Wirklichkeit im Gegensatz zur Naturwissenschaft herausstrich. Folgend wurden spezifische Methoden, Erkenntnisleistungen usw. jeweils der

²⁴ Mit diesem Terminus möchten wir uns auf Habermas' Feststellung beziehen, dass die Philosophie mit dem Common sense immer schon „auf eine vertrackte Weise verschwistert“ (Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 46) ist.

²⁵ Extremfälle könnten beispielsweise (psychische) Krankheitsfälle, Denker/innen der Anfänge von Paradigmenwechseln oder Menschen (wie z. B. der Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus, Franz Jägerstätter) sein, die aufgrund besonderer Handlungen oder Einstellungen von der katholischen Kirche selig oder heilig gesprochen werden.

Natur- bzw. der Geisteswissenschaft zugeordnet. Diese eindeutigen Zuordnungen von Methoden und Erkenntnissen zu den jeweiligen Wissenschaftsgebieten wurde schon bald hinterfragt, v. a. im Zuge der Etablierung der Sozialwissenschaften. Neue wissenschaftliche Zugänge zur sozialen Wirklichkeit ließen sich nicht eindeutig natur- oder geisteswissenschaftlichen Methoden zuordnen. M. Weber beispielsweise wollte die Soziologie bekanntlich nicht auf rein naturwissenschaftlichen Methoden aufgebaut wissen, sie aber auch nicht strikt von ihrer Rationalität abspalten und legte ihr eine Handlungstheorie zu Grunde. Die Soziologie beschäftigt sich bei Weber deutlich, verstehend und erklärend, mit „sozialem‘ Handeln“²⁶.

Wie aus der Konkretisierung der Termini und der knappen Darstellung des geschichtlichen Hintergrunds erkennbar wird, verlieren die Termini ihre Kraft, wenn die Beobachterperspektive lediglich mit den Wissenschaften verbunden wird, die der Naturwissenschaft nahe stehen, und die Teilnehmerperspektive mit der Geisteswissenschaft gleichgesetzt wird. Die Sozialwissenschaften stellen einen derartigen strikt eingeteilten Dualismus in Frage.²⁷ Vielmehr kann festgehalten werden, dass sich eine Wissenschaft in einem bestimmten Ausmaß der Beobachter- oder der Teilnehmerperspektive bedient. Offensichtlich wird das bei den Sozialwissenschaften, die ihre Methoden explizit in qualitative und quantitative Methoden unterscheiden und wo in Reflexionen derselben, die befruchtende Ergänzung herausgestrichen wird.²⁸

Die Termini Beobachter- und Teilnehmerperspektive stellen ein Kategoriensystem zur Verfügung, das nicht statisch eindeutig und endgültig Methoden und Zugänge jeweils entweder der einen oder der anderen Position zuordnet. Vielmehr steht mit dieser Terminologie ein variables Hilfssystem bereit, das bei Gegenüberstellung un-

²⁶ Weber, Soziologische Grundbegriffe, 8.

²⁷ Habermas bemängelt in „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ das „Nebeneinander von zwei Bezugssystemen“ (Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, 71) und das gegenseitige Absprechen der Wissenschaftlichkeit, sowie die wissenschaftstheoretisch nicht reflektierte Praxis der dualen Trennung der Wissenschaften. Die Sozialwissenschaften würden diesen Dualismus der Wissenschaftsbereiche kritisch aufzeigen und in Frage stellen, da sie mit Verfahrensweisen und Voraussetzungen beider wissenschaftlichen Rationalitäten arbeiten.

²⁸ Vgl. beispielsweise Mayring, Einführung in die qualitative Sozialforschung. Siehe dazu Kap. 3.2

terschiedlicher Methoden, Wissenschaften und Erkenntnissen deren spezifische Verortung bewusst macht und dadurch einen reflektierten intra- und interdisziplinären Dialog ermöglicht. Innerhalb der Soziologie könnte beispielsweise das standardisierte Interview eher der Beobachterperspektive und das Tiefeninterview eher der Teilnehmerperspektive zugeordnet werden. Würde hingegen dem Tiefeninterview das Seelsorgegespräch gegenübergestellt werden, kann ersteres eher der Beobachterperspektive zugeordnet werden und letzteres der (religiösen) Teilnehmerperspektive, auch wenn im Zuge beider „Verfahren“ ähnliche wissenschaftlich verwertbare Erkenntnisse zutage treten können.²⁹ Im Hinblick auf die interdisziplinäre Bearbeitung eines bestimmten Phänomens könnte umgekehrt auch in der Theologie, beispielsweise mit der historisch-kritischen Methode, die Beobachterperspektive eingenommen werden, während demgegenüber die Soziologie zum Beispiel mit einer qualitativen Feldforschung der Teilnehmerperspektive näher stünde. Hier deuten sich einerseits Zuordnungsmöglichkeiten von Teilnehmer- und Beobachterperspektive für die Fächer Theologie und Soziologie an; zugleich aber auch Möglichkeiten der Überschreitung einer solchen Zuordnung. Diesen Gedanken wollen wir weiter verfolgen.

2. Die Sicht der Theologie auf die Soziologie – die Sicht der Soziologie auf die Theologie. Eine kleine empirische Analyse

Selbstverständlich können in diesem Rahmen die Sichtweisen der beiden Fächer aufeinander nur selektiv erhoben werden. Dennoch lassen sich anhand ausgewählter Beispiele bestimmte Tendenzen beobachten. Als „empirisches Material“ wählen wir relativ neue Überblicksdarstellungen der beiden Fächer aus, wie sie sich etwa in Lexika, Handbüchern, Einführungen und kompendienartigen Gesamtdarstellungen finden lassen. Die Auswertung solcher „Überblicksliteratur“ hat den Vorteil, dass hierin schon einzelne Positionen zur Interdisziplinarität eingeflossen sind.

²⁹ Vgl. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, 48.

2.1 Der theologische Blick auf die Soziologie

Was die theologische Sicht auf die Soziologie (und konkreter das Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionssoziologie) angeht, lassen sich primär in lexikalischen Werken, welche das gesamte Spektrum der Theologie abdecken, Beobachtungen machen, während die Thematisierung der soziologisch-theologischen Interdisziplinarität in größeren facheinschlägigen Gesamtdarstellungen deutlich seltener auftritt.³⁰

Für die Systematische Theologie lassen sich zwei Ebenen unterscheiden, die man tendenziell den beiden Unterdisziplinen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik zuordnen kann. Im fundamentaltheologischen Bereich, in dem in der internen Arbeitsteilung der beiden Fächer eher die Wissenschaftstheorie angesiedelt ist, finden sich Überlegungen zum Verhältnis von Soziologie und Theologie. Das *Neue Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (*NThGB*²) etwa kennt zwar keinen eigenen Eintrag „Soziologie“ beschäftigt sich jedoch im Artikel „Theologie / Disziplinen“ von H. Häring³¹ sehr wohl mit dem Verhältnis beider Fächer. Ähnliches gilt für zwei wichtige Gesamtlexika der katholischen und der evangelischen Theologie, dem *Lexikon für Theologie und Kirche* (*LThK*³) und der *Religion in Geschichte und Gegenwart* (*RGG*⁴). Beide weisen einen Eintrag „Soziologie“ auf,³² in beiden Lexika wird auch ausdrücklich das Verhältnis der Soziologie zur Systematischen Theologie erörtert.³³

Interessanterweise spielt die Thematisierung der Soziologie dagegen in der reflexiven Durchdringung der wichtigsten Glaubensartikel, welche idealtypisch der Dogmatik unterliegt, kaum eine Rolle. Wenn die Soziologie in Stichwortregistern dogmatischer Lehr- und Handbücher aufscheint, dann zumeist im Ekklesiologie-Traktat, in

³⁰ Z. B. findet sich kaum ein Verweis auf die Soziologie in den mehrbändigen Dogmatik-Handbüchern: Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*; Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge*, oder dem für die Fundamentaltheologie zentralen Werk: Kern u. a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*.

³¹ Häring, *Theologie / Disziplinen*.

³² Helle/Höhn, *Soziologie*; Schäfers u. a., *Soziologie*.

³³ Auch in der *Theologischen Realenzyklopädie* (*TRE*) findet sich ein elaborierter Artikel zum Stichwort „Sozialwissenschaft“, der auch andere Wissenschaften als die Soziologie allein umfasst (z. B. Wirtschaftswissenschaften) und weniger wissenschaftstheoretisch als enzyklopädisch angelegt ist.

dem auch die soziale Dimension von Kirche in den Blick tritt.³⁴ In anderen dogmatischen Lehrgebieten, in denen sich eine Rezeption der Gesellschaftswissenschaft durchaus nahelegen könnte (wie der Gotteslehre oder der Christologie), trifft man hingegen kaum auf Bezüge zur Perspektive der Sozialwissenschaft.

Inhaltlich fallen in der theologischen Sicht auf die Soziologie zwei Tendenzen auf: Zunächst überwiegt ein positiver Rekurs auf das interdisziplinäre Verhältnis. Häring etwa begrüßt die Öffnung theologischer Brückendisziplinen (Fundamentaltheologie, Praktische Theologie) gegenüber human- und kulturwissenschaftlichen Sichtweisen wie der Religionssoziologie nachdrücklich: „Über ihre Brücken dringen neue, oft empirisch gesättigte Wissens- und Reflexionsbestände in unmerklichen osmotischen Prozessen in die klassisch theologischen Disziplinen ein. Diese Disziplinen wirken als Orte der Bereicherung nach innen und der Kommunikation nach außen, haben die vorwissenschaftlich-theologischen Grundmodelle von Geschichte, Mensch und Welt inzwischen in unerwarteter Weise korrigiert und erweitert.“³⁵ Zu dieser positiv bewerteten Rezeption der Religionssoziologie in der Systematischen Theologie mischen sich freilich auch (leisere) Töne der Skepsis. In seinem bereits auf das interdisziplinäre Verhältnis abzielenden Artikel „Soziologie und Theologie“ im *Neuen Theologischen Wörterbuch (NThW)* referiert H. Vorgrimler eine doppelte Kritik an einer unbesehenen Übernahme der Religionssoziologie in die Theologie, besonders, was die funktionalen Spielarten und deren Fokussierung auf individuelle und soziale Nützlichkeit der Religion („Kontingenzbewältigung“) angeht (N. Luhmann, H. Lübke): „zum einen verwahrte sie [die theologische Kritik an der Soziologierezeption, Verf.] sich gegen die ‚Vereinnahmung‘ der Religion zur Stabilisierung gesellschaftlicher Systeme; zum andern wies sie darauf hin, daß die Überbewertung des sozialen Fortschritts durch die Soziologie zum Verlust des menschlichen Transzendenz-Bewußtseins führen könne.“³⁶ Beide negativen Effekte der Soziologierezeption in der Theo-

³⁴ Z. B. bei Pannenberg, *Systematische Theologie III*, 153.396 oder bei Pesch, *Katholische Dogmatik II*, 1044, wo das Sachregister unter Soziologie auf „Kirche, als Institution“ verweist.

³⁵ Häring, *Theologie / Disziplinen*, 277.

³⁶ Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, 585f.

logie bringt Vorgrimler auf den pejorativen Begriff einer „weltanschaulichen ‚Soziologisierung‘“³⁷.

Eine Reflexion zur Soziologierezeption in der Theologie, die trotz der lexikalisch gebotenen Knappheit wissenschaftstheoretischen Ansprüchen genügt, findet sich in den Artikeln „Theologie und Soziologie“ bzw. „Soziologie“ in den beiden großen theologischen Fachlexika LThK³ und RGG⁴. Im LThK³ liefert H.-J. Höhn eine konzise wissenschaftstheoretische Begründung für die ausdrücklich fundamentaltheologisch notwendige Rezeption der Soziologie. Der Soziologie kommt eine mehrfache und unersetzliche Funktion für die Theologie zu: Zunächst einmal klärt sie die Theologie über elementare Prozesse und Strukturen der Gesellschaft auf, in der sie sich selbst, der christliche Glaube und die Kirche zu bewähren haben. Soziologie ist in diesem Sinn „Zulieferin von Daten über den strukturellen Aufbau, die konstitutiven Prozesse und Wandlungstendenzen moderner Gesellschaft [...], über die sozio-kulturellen Umstände zeitgemäßen christlichen Handelns, über die Bedingungen der gesellschaftlichen Präsenz von Glaube und Kirche und die möglichen sozialen Wirkungen christlicher Glaubenspraxis“³⁸. Die Bedeutung der Soziologie für die Theologie geht jedoch darüber hinaus. Sie ist geradezu unerlässlich für das fundamentaltheologische „Kerngeschäft“: den Plausibilitätserweis der christlichen Glaubensgrundlagen. „Soziologische Forschung ist ebenso unabdingbar für die fundamentaltheologische Frage nach der intellektuell-kulturellen Plausibilisierung christlichen Lebenswissens im Kontext einer technisch-industriellen Zivilisation“³⁹. Schließlich präzisiert Höhn im Rückgriff auf zentrale gesellschaftliche Prozesse die Notwendigkeit für die Fundamentaltheologie auf konkrete soziale Herausforderungen einzugehen. Wenn das Christentum sich nämlich unter den gegenwärtigen Bedingungen säkularer und moderner Gesellschaften einrichten will, muss es sich von der Soziologie über seine Geltungschancen in diesem sozialen Kontext informieren lassen. Für Höhn tritt die Soziologie damit an die Seite der Philosophie als traditioneller Bezugswissenschaft der Theologie. „Die Frage nach der ‚Säkularisierungsresistenz‘ und ‚Modernitätskompatibilität‘ des Christen-

³⁷ Ebd. 585.

³⁸ Höhn, Soziologie und Theologie, 801.

³⁹ Ebd.

tums kann nicht mehr allein mit den Mitteln philosophischer Sinnreflexion zureichend beantwortet werden, sondern bedarf daneben u. a. eines kultur- und wissenssoziologischen Zugangs zu den Tradierungs- und Geltungschancen religiöser Wirklichkeitsdeutung.⁴⁰ Deutlicher lässt sich der für die Systematische Theologie unabdingbare Bezug zur Soziologie kaum zum Ausdruck bringen.

In ähnlicher Klarheit plädiert M. Meyer-Blanck in der RGG⁴ für die unverzichtbare und strukturelle Berücksichtigung der Soziologie in den Fächern der Systematischen Theologie. „Die Soziologie als Reflexionskategorie ist unabhängig vom jeweiligen Theologiebegriff für die systematische Disziplin unumgänglich.“⁴¹ Meyer-Blancks zentrales Argument hierfür ist die unhintergehbare soziale Bedingtheit auch der systematisch-theologischen Erkenntnis, die sich diese Disziplin im Sinne einer Selbstaufklärung zu gewärtigen hat: „Nicht nur die biblischen und kirchenhistorischen, sondern auch die systematisch-theologischen Einsichten sind in ihrer ereignis- und geistesgeschichtlichen, aber auch in ihrer sozialgeschichtlichen Bedingtheit zu reflektieren.“⁴² Die Wahrnehmung sozialer Bedingtheit, die alle systematisch-theologische Reflexion in ihrem Vollzug stets zu berücksichtigen hat, dekliniert Meyer-Blanck durch ihre Teilfächer (Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik) durch: „Dies gilt zunächst für fundamentaltheologische Interpretationskategorien des Glaubens wie Subjektivität, Freiheit oder Gerechtigkeit u. a. Aber auch die zentralen Inhalte christlicher Glaubenslehre (Trinität, Leib-Christi-Vorstellung [also die Themen der Dogmatik, Verf.]) haben soziale Erfahrungen als Verstehensbedingungen. Entwürfe christlicher Ethik schließlich werden jeweils auf dem Hintergrund eines sozial bedingten Ethos formuliert.“⁴³

Insgesamt bleibt die Deutlichkeit festzuhalten, mit der ausgerechnet im literarischen Genus der lexikalischen Definition die fundamentale wissenschaftstheoretische Bedeutung der Soziologie für die Systematische Theologie zum Ausdruck gebracht wird. Es zeigt sich in diesem Durchgang zur Soziologierezeption in theologischer

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Meyer-Blanck, Soziologie. V. Bedeutung für die Systematische Theologie, 1527.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

Überblicksliteratur, dass die Systematische Theologie in unserer oben erarbeiteten Terminologie sich tendenziell die Innen- oder Teilnehmerperspektive zuschreibt und der Soziologie die Außen- oder Beobachterperspektive zuspricht. So findet sich bei Häring ausdrücklich die metaphorische Zuordnung der „Innensicht“ für die Theologie und der „Außensicht“ für die Kultur- und Humanwissenschaften (s. o.). Sein Bild zur Rezeption der Kulturwissenschaften in der Theologie ist metaphorisch folgerichtig die „Brücke“. Auch in Vorgrimlers kritischen Bemerkungen zur Soziologierezeption lässt sich die Unterscheidung zwischen involvierter Teilnahme der Theologie (an Religion) und distanzierter Beobachtung (der Religion) durch die Soziologie, wenn auch ohne explizites Aufgreifen dieser Begrifflichkeiten, feststellen (s.o.). Denn gerade der „Soziologisierungsvorwurf“ zielt ja darauf ab, dass sich die theologische Innensicht eine für sie unangemessene funktionale Außensicht zu eigen macht, die ohne Interesse an Wahrheits- und Geltungsfragen nur nach dem Nutzen der Religion frage. Dennoch deutet sich im – zumindest in der Vergangenheit – populären „Soziologisierungsvorwurf“ auch eine andere Zuordnung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive an. Denn Vorgrimlers zweite Kritik einer vorschnellen Soziologierezeption in der Theologie richtet sich gerade gegen die unbesehene Übernahme normativer oder sogar weltanschaulicher Vorannahmen (Fortschrittsoptimismus, reduktionistische Anthropologie, welche den Transzendenzbezug des Menschen tendenziell negiere, s. o.). Damit kann insgesamt – im Spiegel der hier ausgewählten Beispiele – für die theologische Soziologierezeption eine tendenzielle Zuordnung Theologie = Teilnehmer-, Soziologie = Beobachterperspektive festgehalten werden, in der jedoch zugleich Anzeichen für einen möglichen Perspektivenwechsel innerhalb der Disziplinen zu finden sind.

2.2 Der soziologische Blick auf die Theologie

Bezugnahmen zur Theologie finden sich im soziologischen Diskurs – im Gegensatz zum oben für die theologische Literatur dargestellten Befund – offenbar weniger in Fachlexika⁴⁴ als in gegenwärtigen Ein-

⁴⁴ So findet sich in den wichtigen soziologischen Fachlexika: Fuchs-Heinritz u. a. (Hg.), Lexikon zur Soziologie und Schäfers, Grundbegriffe der Soziologie kein Eintrag „Theologie“.

führungen in die Religionssoziologie, die auch wissenschaftstheoretische Selbstreflexionen beinhalten. Aus den von uns herangezogenen (bis auf eine Ausnahme deutschsprachigen) Einführungen, die eine gewisse Aktualität und Verbreitung zeigen, lassen sich drei idealtypische Modelle der Verhältnisbestimmung von Religionssoziologie und Theologie herausarbeiten.⁴⁵ Die Typisierung ist schematisch angelegt. Sie weist zwei konträre Pole und eine mittlere Position auf:

1. Am ersten „Pol“ des idealtypischen Schemas findet sich eine deutliche Abgrenzung, wenn nicht Gegenüberstellung von Religionssoziologie und Theologie. Diese Position wird in recht klarer Ausprägung in der ältesten hier herangezogenen Einführung in die Religionssoziologie von G. Kehrer eingenommen. In seinen wissenschaftstheoretischen Ausführungen zum Status der Religionssoziologie bestimmt er über das ihr namensgebende Kompositum Gegenstand und Perspektive des Faches: Gegenstand ist die *Religion*, Perspektive ist die *Soziologie*.⁴⁶ Allerdings beschränkt Kehrer nicht nur die Perspektive auf eine religionsabstinente Profanität, auch dem Gegenstand wird recht deutlich eine reine Profanität unterstellt. Es geht in Kehrer's Religionssoziologie darum, „alle religiösen Phänomene ohne Rest als rein weltliche Phänomene zu verstehen“⁴⁷. Diese profanisierende Sicht auf Religion bestimmt Kehrer's Verhältnisbestimmung zur Theologie. Diese wird als Teilnehmerperspektive beschrieben und über ihre religiöse Bindung definiert.⁴⁸ Dem steht diametral die weltanschauliche Neutralität der Religionssoziologie gegenüber. Entsprechend dieses Gegensatzes ist das interdisziplinäre Verhältnis beider Fächer gestaltet bzw. fast verunmöglicht. Abgesehen von faktenbezogenen Einzelergebnissen, welche die historischen Fächer der Theologie (Exegese, Kirchengeschichte) erzielen können, kann es keinen sinnvollen interdisziplinären Austausch ge-

⁴⁵ Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie; Krech, Religionssoziologie; Knoblauch, Religionssoziologie; Davie, The Sociology of Religion; Pickel, Religionssoziologie (in der Reihenfolge ihres chronologischen Erscheinens).

⁴⁶ Vgl. Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie, 1.

⁴⁷ Ebd. 2.

⁴⁸ Kehrer unterscheidet zwischen zwei Haltungen „des forschenden Subjekts gegenüber seinem Gegenstand“: Die „religiöse Bindung an den vorgegebenen Gegenstand“ wird der Theologie, die „Neutralität gegenüber dem vorgegebenen Gegenstand“ wird der Religionssoziologie zugeordnet. (Ebd. 5)

ben. „Keinerlei Beziehungen bestehen zur Theologie und zu den aus ihr abgeleiteten Disziplinen.“⁴⁹

2. Die mittlere Position unseres Dreierschemas geht von einer deutlichen Trennung der theologischen und der religionssoziologischen Perspektive aus, bestimmt die Trennlinie jedoch weniger apodiktisch als dies weitgehend in Kehrs Einführung der Fall ist. Dieser Position lassen sich die Fachüberblicke von V. Krech und H. Knoblauch zuordnen. Für die Position der Religionssoziolog/inn/en fordert Krech etwa eine „hinreichende Distanz“⁵⁰ zum Untersuchungsgegenstand. Er grenzt die soziologische Perspektive deutlich von der religiösen Teilnehmerperspektive ab. Sie ist „eine gegenüber der religiösen Praxis inkongruente Perspektive“⁵¹. Knoblauch spricht vom notwendigen „methodologischen Agnostizismus“ der Religionssoziologie.⁵² Der Grund für diese religiöse Praxis und Überzeugung gegenüber abstinenter soziologischer Haltung liegt im leitenden Erklärungsmuster für religiöse Phänomene. Religionssoziologie, wie Krech sie etwa vertritt, erklärt religiöse Phänomene aus gesellschaftlichen Prozessen und Strukturen. Sie behauptet eine „wissenssoziologische Korrelierung“ religiöser Ausdrucksformen mit „sozial- und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen als ihr Ausdruck und als einer ihrer genetischen Faktoren“⁵³. Dennoch vermeidet Krech eine reduktionistische Sicht auf Religion, die sie lediglich als Folge und Funktion sozialer Prozesse ansehen würde. Vielmehr macht er gegenüber einer solchen religionssoziologischen Haltung deutliche Einschränkungen: Die soziologische Beobachterperspektive ist nur *eine* Perspektive auf den Gegenstand Religion, neben der andere ebenso legitim und mit gleichem Deutungs- und Erklärungswert existieren. Krech kritisiert eine „wissenschaftliche[] Hybris und eine[n] Szientismus, der glaubt, religiöse Praxis vollständig erklären

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Krech, Religionssoziologie, 75.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, 14–16: „Wissenschaftliche Untersuchungen müssen die letzten Wahrheitsansprüche der Aussagen ihrer Untersuchungsobjekte einklammern.“ (Ebd. 14) Gleichwohl gibt es bei Knoblauch Bezugnahmen zur religiösen Teilnehmerperspektive, worauf wir bei der Erörterung der von ihm vertretenen qualitativen Religionsforschung eingehen werden (s.u. Kap. 3.2).

⁵³ Krech, Religionssoziologie, 75.