

Christentum

1. Soziale Gestalt, Geist und Geschichte

Wie alle Weltreligionen, basiert auch das Christentum auf der Unterscheidung zwischen Weltlichem und Heiligem, wobei das Profane gegenüber dem Heiligen, das Natürliche gegenüber dem Übernatürlichen, das Zeitliche gegenüber dem Ewigen tendenziell abgewertet wird. Obwohl der göttliche Status den sterblichen menschlichen Wesen vielleicht nirgends sonst so streng wie im Christentum vorenthalten wird, enthält dieses doch von Anfang an den Auftrag, die Welt in Übereinstimmung mit dem göttlichen Plan zu erneuern. Die Verwirklichung der göttlichen Vorsehung im Diesseits wird für Selbstverständnis und Konzeption der christlichen Kirche zentral. In der Betonung der aktiven Gestaltung der innerweltlichen Sphäre liegt der Schlüssel zum Verständnis der 2000jährigen kulturprägenden Rolle des Christentums, die sich im hohen Mittelalter und in der Herausbildung der modernen Welt im Gefolge von Reformation und Gegenreformation vielleicht am eindrucksvollsten manifestierte. Auch der jahrhundertewährende Konflikt zwischen Kirche und Staat, zwischen weltlichem und geistlichem Machtanspruch mit seinem Höhepunkt im Investiturstreit an der Wende zum 12. Jahrhundert verweist auf dieses für das abendländische Christentum konstitutive Moment: in der Welt zu wirken und doch nicht von dieser Welt zu sein, den profanen Dingen gegenüber die im Glauben begründete spirituelle Unabhängigkeit zu wahren, ohne sich von ihnen – etwa in neuplatonischer Weltflucht – abzuwenden. Christsein heißt vielmehr aus der im Glauben begründeten, gleichsam extraterristischen Position heraus Kraft und Maßstäbe für das innerweltliche Wirken zu beziehen. In der mit der Verwerfung des Arianismus auf dem Konzil von Nicäa (325) siegreichen Trinitätslehre der Wesensgleichheit von Gottvater und Sohn (Homousia) wurde dieses für das westliche Christentum so charakteristische Spannungsverhältnis dogmatisch verankert.

Eine zweite entscheidende Komponente des Christentums liegt in seinem Universalitätsanspruch. Wurden die ersten christlichen Gemeinden noch als radikale jüdische → Sekte wahr- und als solche innerhalb des römischen Reiches kaum ernst genommen, so war der sowohl soziologisch als auch für die rasche Ausbreitung entscheidende Akt der Bruch des Paulus mit der jüdischen Tradition, als er erklärte, daß das Befolgen des jüdischen Gesetzes nicht bindend für Christen sei. Im Unterschied zum → Judentum wurde Christus nicht als der Messias verstanden, der sein Volk in ein neues gelobtes Land führen würde, sondern als der Überbringer des

ewigen Lebens für die Seele jedes Gläubigen – ohne daß der ethnischen, sozialen und familiären Abstammung dabei Bedeutung zukommen sollte. Im Mittelpunkt steht fortan weniger das Schicksal einer Volks- oder Stammesgemeinschaft als vielmehr die Erlösung der individuellen Seele. Im Abendmahl als der zentralen, konstitutiven Kulthandlung des Christentums, an der alle sozialen Klassen gleichgestellt teilnehmen, findet dies seinen symbolischen Ausdruck. Das im Glauben an Christus verbürgte Heil ist prinzipiell für alle Menschen zugänglich. Dieses Transzendieren der individuellen Herkunft kann als Mitgift des römischen Reiches gelten, beanspruchte das römische Recht doch ebenfalls Gültigkeit für unterschiedlichste Menschen verschiedenster Kulturen und Ethnien von Afrika bis Britannia, von Judaea bis Hispania und Gallia. Noch in einer zweiten Hinsicht war die das frühe Christentum umgebende römische Gesellschaft als Geburtshelfer an seiner Ausbreitung beteiligt: Sie weckte die psychologische Bereitschaft für eine Erlösungsbewegung vor allem in den unteren Schichten, wie sich u.a. aus der Vielzahl von Sektenbildungen um die Zeitenwende ersehen läßt (→ Sekte). Neben dem universalistischen römischen → Recht und dem hebräischen Monotheismus des einen Schöpfer- und Herrscher-Gottes lieferten Kosmologie und Ethik der griechischen, insbesondere der stoischen, Philosophie entscheidende Beiträge zur Herausbildung der christlichen Lehren.

Aufgrund ihrer Weigerung am römischen Staatskult teilzunehmen, von dem nur die Juden rechtmäßig dispensiert waren, wurden die Christen anfangs immer wieder angefeindet. Von systematischer Verfolgung der gesamten christlichen Kirche wird erst für das 3. Jahrhundert berichtet. Die Toleranzedikte Konstantins des Großen (311/313) beendeten die Unterdrückungsversuche, und bereits zu Ende des 4. Jahrhunderts war unter Theodosius I. das Christentum zur Staatskirche avanciert. Wurde durch diesen säkularen Erfolg die geistliche Unabhängigkeit der Kirche bedroht, so gerieten durch den nun einsetzenden Beitritt vieler Oberklassenangehöriger die ursprünglichen Werte in Gefahr. Eine Reaktion darauf waren die Ordensgründungen und die Ausbreitung des abendländischen Mönchtums (Benedict von Nursia: 529 Gründung von Monte Cassino; → Klerus/Kloster): In der Gestalt der Ordensbrüder schuf sich das Christentum eine Art »spiritueller Elite«, deren Rückzug aus der Welt – und damit ihre Unabhängigkeit – sich in den Gelübden der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams symbolisierte. Ein Charakteristikum, das für die spezifisch abendländische Entwicklung erhebliche Bedeutung erlangen sollte, war weiter die hohe Wertschätzung landwirtschaftlicher, handwerklicher und wohltätiger Arbeit in den Mönchsorden.

Einen ersten Höhepunkt bildet das hohe Mittelalter, vorbereitet und begleitet von kirchlichen Reformen. Neben den Reformen des Mönchtums

(910 cluniazensische Klosterreform; 1098 Gründung des ersten Zisterzienserklosters) ist die formale Institutionalisierung des Zölibats für die weltlichen Priester (1139) die entscheidende Vorkehrung gegen den Verlust der organisatorischen Unabhängigkeit der Kirche: Wie nachlässig auch immer es durchgesetzt wurde, es bedeutete doch, daß Priester und Bischöfe keine legitimen Erben haben, kirchliche Ämter also nicht erblich werden konnten. Im Bau von Kirchen und Kathedralen materialisiert sich die kulturelle Prägekraft der christlichen Religion – nördlich ebenso wie südlich der Alpen werden erstmals die Konturen einer paneuropäischen Kultur sichtbar. Gleichzeitig verschärfte sich aber die Spannung zwischen den Ordensmitgliedern als »höheren« Christen und den Laienbrüdern als »niedereren«.

Die Reformation setzt hier an, indem sie den Laienstand radikal aufwertet und seine Abhängigkeit von priesterlicher Vermittlung durch muttersprachliche Bibelübersetzungen und die Lehre von der Unsichtbarkeit der wahren Kirche aufhebt. Auch gibt der Protestantismus dem in der Renaissance durch Rückgriff auf die Antike erfolgten Aufschwung insbesondere der Naturwissenschaften den nötigen geistigen Freiraum (J. Kepler, I. Newton). Es ist nun nicht länger notwendig, ein von der säkularen Sphäre (→ Säkularisierung) abgeschiedenes Leben zu führen. Indem weltliches und geistliches Leben schärfer geschieden werden, wird religiöses Streben real vereinbar mit jeder ethisch akzeptablen weltlichen Betätigung und auch mit der Heirat. Die Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams waren somit nicht länger Voraussetzungen für das echte christliche Leben. Ja, die Erfüllung der weltlichen »Berufung« wurde zur eigentlichen Bewährung des Glaubens aufgewertet. Auch in der weiteren Hinsicht, daß er die für das Mittelalter so kennzeichnenden Spannungen zwischen kirchlichem Machtanspruch und feudalem System im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre entschärfte, erwies sich der Protestantismus sowohl als grundlegender Umbruch wie notwendige Weiterentwicklung des mittelalterlichen Katholizismus. Vor allem im Luthertum war hiermit freilich eine konservative Wende impliziert, die beispielhaft in M. Luthers Haltung zum Bauernkrieg zum Ausdruck kam. Das protestantische Bündnis mit den deutschen Fürsten war womöglich der Preis für die Erlangung von politischem Einfluß und damit für den dauerhaften Erfolg. Die lutherische Betonung der Innerlichkeit, die die Übernahme politischer Verantwortung weitgehend ausschließt und diese den gleichsam göttlich eingesetzten weltlichen Autoritäten überläßt, erinnert an Byzanz: Wie das Ostchristentum insgesamt tendierte vor allem der deutsche Protestantismus zu einer Symbiose von Kirche und Staat. Die insbesondere dann den Puritanismus kennzeichnende, pessimistische Auffassung von der grundlegenden Sündhaftigkeit des Menschen war ein wei-

terer Grund, mit den Zwangsmitteln der weltlichen Autorität zu sympathisieren, da nur durch diese der Mensch in seiner Verderbtheit in Schach zu halten sei.

2. Stationen religionssoziologischer Theoriebildung

Schon die im Zuge der Aufklärung artikulierte Kritik der Religion als einem gemeinsamen Mittel von Klerus und Feudalherrschern, das Volk in Verblendung und Abhängigkeit zu halten (so in den Priestertrugstheorien eines C.-A. Helvetius oder D. von Holbach) ist in ihrer Intention in erster Linie gegen die christliche Religion gerichtet. Die Projektionstheorien eines L. Feuerbach, K. Marx oder S. Freud stehen in dieser Tradition, akzentuieren jedoch stärker den in gesellschaftlich bedingten Mangelerscheinungen begründeten, notwendigen Kompensationscharakter religiöser Systeme im allgemeinen, des Christentums im besonderen. Auch für A. Comte steht die monotheistische christliche Religion in seinem berühmten Drei-Stadien-Gesetz irgendwo zwischen der theologisch-fiktiven und der metaphysisch-abstrakten, jedenfalls nicht auf der höchsten Stufe positiver Wissenschaft. Von den eigentlichen Vätern der modernen Soziologie, E. Durkheim, G. Simmel und M. Weber, wird vor allem die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichem Sein und den in der Religion allgemeinverbindlich formulierten letzten Werten thematisiert. Sowohl Durkheim als auch Simmel sehen in der Vorstellung des Göttlichen und in den Riten seiner gemeinschaftlichen Verehrung die Verkörperung der Relationen zwischen den Menschen, gleichsam die hypostasierte gesellschaftliche Ordnung. Für Simmel markiert der dem Christentum inhärente Universalitätsanspruch (»Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich«) eine der größten weltgeschichtlichen Wendungen in der Soziologie der Religion, und er wendet sich bereits entschieden gegen das schematische Heilsverständnis, das im Christentum dominant geworden sei. Den einflußreichsten Beitrag zur religionssoziologischen Theoriebildung – auch in bezug auf das Christentum – leistete M. Weber, insbesondere mit seiner These vom Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und dem Aufblühen des Kapitalismus. Ausgangspunkt dafür ist die empirisch-statistisch belegte Überrepräsentation von Protestanten beim Kapitalbesitz und beim Besuch höherer Schulen. Als Motor des vom individuellen Streben nach Genuß und Luxus völlig abgekoppelten kapitalistischen Gewinnstrebens identifiziert Weber die calvinistische Prädestinationslehre: Die in ihr enthaltene Unverfügbarkeit des unerforschlichen göttlichen Ratschlusses hinsichtlich Auserwählung oder Verdammung der Seele des einzelnen verwirft jegliche Anstrengung

des Menschen zur *Erlangung des Heils*. Gleichzeitig erzeugt sie einen ungeheuren psychologischen Druck, sich selbst die Zugehörigkeit zur Gruppe der Auserwählten durch weltlichen Erfolg zu beweisen. Die Werke sind zwar absolut untauglich, die Seligkeit zu erkaufen – aber unentbehrlich als *Zeichen der Erwählung*, was seinen Ausdruck in der emphatischen Idee des Berufs, einem Produkt der Reformation, findet. Anders als im traditionellen Lebensgefühl, wo der Mensch soviel arbeitet, wie er zum Leben braucht, ruht die Stimme des protestantischen Gewissens, zum Ruhme Gottes zu schaffen und zu erwerben, nie. Hier wurzelt die ungeheure Anstrengung zu gewissenhafter, selbstdisziplinierter, »methodischer Lebensführung«: Die aktive, rationale Selbstbeherrschung durch die Unterordnung aller Affekte und Triebe unter das Primat des planvollen Wollens wurde zum puritanischen Ideal, »die Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses die dringendste Aufgabe.« Zeitvergeudung, sei es »durch Geselligkeit, ›faules Gerede‹, Luxus, selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf«, wird sittlich absolut verwerflich. Da sich das Individuum, auch durch die Abschaffung des Bußsakraments, in seinem Bemühen um »innerweltliche Askese« in jedem Augenblick unmittelbar vor Gott gestellt sieht, werden Techniken der systematischen Selbstbeobachtung und -kontrolle wichtig, etwa im religiösen Tagebuch, verbunden mit individueller Vereinsamung.

Im Puritanismus findet – nach → Judentum und Hellenismus – der religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung der Welt* einen weiteren vorläufigen Höhepunkt: Alle magischen Mittel der Heilssuche werden als Aberglaube und Frevel verworfen, vom Sinnlichen, Gefühlsmäßigen wendet sich der in »rastlose Berufsarbeit« flüchtende Protestant als untauglichen und unzulässigen Versuchen der Heilerschleichung ab – wovon nicht nur Kircheneinrichtung, Volksbrauchtum (religiöses Kunsthandwerk, Maibaum), Theater, Romane, Tanz und Sport, sondern im puritanischen England zeitweise selbst das christliche Weihnachtsfest betroffen waren.

Die Dynamik der abendländischen, kapitalistischen Entwicklung resultiert für Weber also aus der doppelten Forderung des asketischen, damit in stärkerem Maße des calvinistischen, Protestantismus: Gütererwerb und Gewinnstreben werden einerseits zu geradezu gottgewollten Forderungen an den Christen, der sich seines Gnadenstandes vergewissern will. Andererseits werden Genuß und Konsum, speziell Luxuskonsum, geächtet: »Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht ... Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen

Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten.« (Weber 1988, 163)

Daß sich der vom asketischen Protestantismus inaugurierte Lebensstil bereits zur Zeit eines B. Franklin von seiner christlichen Motivstruktur abgelöst und verselbständigt hatte, versucht die Religionssoziologie mit dem Begriff der → Säkularisierung zu fassen. Allerdings geht dabei der kritische Impetus Webers weitgehend verloren, für den sich die im Namen christlicher Werte errichtete Wirtschaftsordnung in der Folge in ein »stahlhartes Gehäuse« verwandelt hatte, das den Menschen zum Verhängnis geworden sei; so in der vor allem in Deutschland seit den 60er Jahren einflußreichen »Soziologie des Christentums«, die zwar grundsätzlich die Möglichkeit außerkirchlicher Sozialformen der christlichen Tradition einräumt, forschungspraktisch jedoch kaum entsprechende Früchte gezeitigt hat (zusammenfassend zuletzt K. Gabriel). Die konkrete religionssoziologische Forschung bewegte sich vielmehr, seit sie in den 50er Jahren von der Theologie entdeckt wurde, fast ausschließlich in den engen Grenzen einer konfessionell versäulten, auf Glaube und Ritual beschränkten, statistischen Betriebsamkeit (→ Kirchensoziologie), deren gleichwohl für die christlichen Kirchen wenig schmeichelhafte Ergebnisse obendrein durch Schlagworte wie »Stabilität der Volkskirche«, »säkularisiertes Christentum«, »treue Kirchenferne« usw. verbrämt werden.

Einen eher an Weber anschließenden, weniger affirmativen Zugang zur Rolle des Christentums in der modernen, säkularisierten Gesellschaft liefert Th. Luckmanns These vom *Unsichtbarwerden der Religion*. In seinem Drei-Phasen-Schema der Entwicklung organisierter Religiosität kommt es in der zweiten Phase zur personellen, dogmatischen und organisatorischen Herausbildung religiöser → Institutionen. Diese entwickeln ein Eigenleben, was in eine dritte Phase münden kann, die Luckmann dann auch für die heutige Situation des Christentums als gegeben ansieht, in der sich die ursprüngliche, produktive Verzahnung von Kirche und Gesellschaft auflöst. Die christliche Religion wird in die Privatsphäre abgedrängt, im gesellschaftlichen Leben verliert sie an machtpolitischem und normativem Einfluß, schließlich werden ihre Lehren zu einem »System bloßer Rhetorik«, das von niemandem mehr ernst genommen wird.

3. Brennpunkte der gegenwärtigen Diskussion

Die wesentlichen Stränge der aktuellen religionssoziologischen Debatte stehen in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis: Während sich erstens die Belege für das unspektakuläre Verdunsten des Christentums häufen (z.B. Der Spiegel 1992), Westeuropa bereits zum Missionsgebiet

(→ Mission) erklärt und der Eintritt in ein *postchristliches Jahrtausend* prognostiziert wird, erwacht zweitens im Zuge der Suche nach der vielbeschworenen europäischen Identität, aber auch infolge der Konfrontation mit der zunehmenden öffentlichen Präsenz der Fremdreigionen (→ Islam, alte asiatische und neue kalifornische Gurubewegungen), ein neues Interesse an der spezifisch westeuropäischen Tradition und damit am abendländischen Christentum (z.B. R. Sörries). Drittens erfahren die gut besuchten Kirchentage (A. Feige u.a.), fundamentalistische, charismatische oder evangelikale Aufschwünge der jüngsten Zeit (→ Fundamentalismus) neben dem traditionellen Thema → Sekten (G. Schmidtchen 1987) große Aufmerksamkeit. Viertens werden die weniger positiven Seiten der christlichen Tradition problematisiert, insbesondere daß, wie bereits Weber (1976, 365) bemerkte, »alle offizielle christliche Theorie ... gerade die innere, gefühlsmäßige Seite aller Sexualität als ›Konkupiszienz‹ und Folge des Sündenfalls perhorresziert« hat (J.H. Simpson). Inwiefern die Liturgiereform im Zuge des II. Vatikanischen Konzils auch die katholische Kirche unheilvoll an die moderne »*Ausgrenzung der Sinnlichkeit*« angepaßt hat, wurde eindringlich von A. Lorenzer nachgezeichnet. Fünftens sind die noch immer raren Versuche zu nennen, die bereits von Luckmann spekulativ erwogenen letzten Sinnhorizonte zu ermitteln, denen heute das Alltagsleben durchschnittlicher, also kirchenferner, christentumsindifferenter Gesellschaftsmitglieder verpflichtet ist. Für die junge Generation der Bundesrepublik Deutschland bestätigte eine Pilotstudie (H. Barz 1992b und 1993) immerhin den Trend zum Rückzug ins Private (hohe Bedeutung von Familie, Freundschaft, Liebe), die große Skepsis gegenüber vorgegebenen Sinnsystemen – also auch gegenüber der christlichen Lehre (Autonomie und Selbstverwirklichung als zentrale Werte) und das Streben nach diesseitiger Glücksoptimierung (Belanglosigkeit der Transzendenz). Niederschläge der sich abzeichnenden Abkoppelung religiöser Erfahrungen und Deutungen vom christlichen Überlieferungstrom finden sich allerdings heute deutlicher in der offenbar alltagsnäheren Religionspädagogik (R. Sauer; A. Greeley) als – mit wenigen Ausnahmen (z.B. Schmidtchen 1979) – in der Forschung.

4. Empirische Resultate der neueren Forschung

Zwar nimmt weltweit die Zahl der Christen noch immer zu, in den fortgeschrittenen Industrienationen Westeuropas und Nordamerikas, aber auch in Teilen des ehemaligen Ostblocks hat das Christentum jedoch erheblich an Reichweite eingebüßt. Zeigen bereits die Mitgliedschaftsentwicklungen der großen Kirchen eine deutlich rückläufige Tendenz, so

wird an den traditionellen Indikatoren Kirchengang, Gottesglaube, Glaube an Jesus Christus und Auferstehung, Gebetspraxis, Bibellektüre, Bindung an die von den Kirchen vertretene Ethik (z.B. die katholische Sexualmoral), geradezu ein Traditionsabbruch ablesbar. Noch dramatischer wird das Bild, nimmt man den inhaltlichen, semantischen Wandel hinsichtlich zentraler christlicher Orientierungen in den Blick: Für das christliche Überzeugungssystem als ganzes hatte bereits die Studie von F.-X. Kaufmann u.a. eine »Hochschätzung des Christentums – für andere« – also für die geistig, materiell oder psychisch »Minderbemittelten« – erbracht. Neuere Forschungen zeigen, daß sich der Gottesglaube von seiner christlichen, personalen, transzendenzbezogenen Prägung ablöst und zunehmend in technischen, naturwissenschaftlichen, immanenten und psychologischen Kategorien gefaßt wird: Gott in der Natur, Gott als Energie, Gott als innerer Dialogpartner. Aus dem Sohn Gottes wird der charismatische Rhetor Jesus aus Nazareth, der Sozialrevolutionär oder Wunderheiler; an die Stelle des Auferstehungsglaubens tritt die Hoffnung auf Reinkarnation (→ New Age). Läßt sich für die letztgenannten Tendenzen auch bislang nur auf verstreute empirische Belege zurückgreifen (zusammenfassend Barz 1992a), so deuten doch jüngste Ergebnisse auch aus anderen Ländern (P. Zulehner u.a. 1991, Y. Lambert/G. Michelat, R.J. Campiche/A. Dubach) in eine ähnliche Richtung. Und der Diagnose, die R. Inglehart anhand des ersten »World Values Survey« (1981/82) formulierte, kann heute kaum noch ernsthaft widersprochen werden. Er fand, daß Menschen, die stärker materialistischen Werten zuneigen, sich gleichfalls auch eher am traditionellen Christentum orientieren, um dann zu dem für die institutionalisierten Kirchen wenig ermutigenden Resümée zu kommen:

»Obwohl Postmaterialisten wenig Interesse an herkömmlichen religiösen Vorstellungen zeigen, sind sie in allen untersuchten Gesellschaften eher geneigt als Materialisten, über Sinn und Zweck des Lebens nachzudenken ... In dieser Hinsicht haben Postmaterialisten potentiell mehr Interesse an Religion als Materialisten. Doch man kann den Eindruck gewinnen, die etablierten Religionen hätten heute über Sinn und Zweck des Lebens wenig zu sagen – zumindest nicht in Worten, die bei Postmaterialisten Gehör finden.« (Inglehart, 245)

Literatur

Barz, Heiner: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen 1992a. Ders.: Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern, Opladen 1992b. Ders.: Postsozialistische Religion am Beispiel der jungen Generation in den neuen Bundesländern, Opladen 1993. Campiche, Roland J./Dubach, Alfred: Jeder ein Sonderfall? Religion in

der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich 1993. Abschied von Gott. Spiegel-Umfrage: Was glauben die Deutschen? Der Spiegel 25 (1992), 36-57. Feige, Andreas/Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang: Kirchentag zwischen Kirche und Welt, Berlin 1987. Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg – Basel – Wien 1992. Greeley, Andrew: Religion in der Popkultur. Musik, Film und Roman, Graz – Wien – Köln 1993 (amerikanisch 1988). Inglehart, Ronald: Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt, Frankfurt a.M. – New York 1989. Kaufmann, Franz-Xaver/Kerber, Walter/Zulehner, Paul M.: Ethos und Religion bei Führungskräften, München 1986. Lambert, Yves/Michelat, Guy (Hgg.): Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France, Paris 1992. Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a.M. 1988 (1981). Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991 (New York 1967). Parsons, Talcott: Christianity, in: Sills, David L. (Hg.): International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 2, New York 1968, 425-447. Sauer, Ralph: Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube, Freiburg – Basel – Wien 1990. Schmidtchen, Gerhard: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979. Ders.: Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg – Basel – Wien 1987. Simmel, Georg: Die Religion, in: Ders.: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, hg. von Helle, Horst Jürgen, Berlin 1989, 110-171. Simpson, John H.: Religion and the Body: Sociological Themes and Prospects, in: Swatos, William H. (Hg.): A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis, Newbury Park 1992. Sörries, Reiner: Das christliche Denkmal im öffentlichen Raum, in: Informationes Theologiae Europae 1 (1992), 95-113. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 1-206. Ders.: Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), in: Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1976, 245-381. Zulehner, Paul M. u.a.: Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen »Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990« – »Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990«, Freiburg – Basel – Wien 1991. Ders./Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

Heiner Barz