

RELIGIÖSE SINNSTrukTUREN
UND GESELLSCHAFTLICHE
VERFEHLUNG

Die Sünde im sozialen Kontext.

eingereicht von
Marek Mieszkalski

am
Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main

Dezember 2005

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
I. Die soziologische Perspektive.....	3
II. Sünde zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung	16
1. Innere Kontrolle	18
2. Äußere Kontrolle.....	22
3. Wechselseitige Beziehungen zwischen innerer und äußerer Kontrolle.....	27
III. Sünde als Herrschaftskonstrukt	31
1. Die christliche Kirche als Herrschaftsgebilde.....	32
1.1 <i>Die Entstehung des christlichen Monopols</i>	32
1.2 <i>Die christliche Monopolsituation</i>	37
2. Die Beherrschung der kognitiv-emotionalen Ebene	43
2.1 <i>Die Entstehung des Gewissens</i>	43
2.2 <i>Theodizee und das asketische Ideal</i>	53
IV. Entzauberung der Sünde	60
1. Der Prozess der Rationalisierung und die Entzauberung der Welt	60
2. Die pluralistische Situation	68
3. Die Folgen für die Sünde	78
V. Sünde als Metapher.....	82
Literaturverzeichnis.....	92

EINLEITUNG

In früheren Zeiten beging, wer sündigte, ein schwerwiegendes Vergehen. Obwohl der Begriff der Sünde nicht völlig verschwand, wandelten sich die Rolle und der Bedeutungszusammenhang von Sünde radikal. In der folgenden Arbeit soll der Frage nachgegangen werden, welche Rolle die Sünde, im Vergleich zu ihrer Bedeutung in der Vergangenheit, heute noch im Okzident, also den christlich geprägten Kulturen der westlichen Welt, spielt. Ziel der Arbeit ist es, die sozialen Prozesse der Sünde, den individuellen und strukturellen Rahmen für diese Prozesse zu analysieren, sowie den Wandel dieser Prozesse und die damit einhergehenden Auswirkungen auf der strukturellen und individuellen Ebene zu erfassen.

Dazu wird im ersten Kapitel erläutert, welchen Stellenwert die Sünde in der Soziologie einnimmt. Hierzu wird vor allem erklärt, warum die Sünde, obwohl ursprünglich ein Gegenstand der Theologie, aufgrund der Prozesse, in denen sie verankert ist, auch unweigerlich ein Gegenstand der Soziologie ist. Auf die Prozesse selbst wird dann in den nachfolgenden Kapiteln näher eingegangen. Zunächst wird jedoch umrissen, welche Vorteile sich aus der soziologischen Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand ergeben. Zur Analyse wurde eine Theorie ausgewählt, die den spezifischen Zugang innerhalb der Soziologie auf diesen Gegenstand ermöglicht - die phänomenologische Wissenssoziologie Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns, die sie in "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" darlegen. Die Zusammenführung des Untersuchungsgegenstandes mit dieser Theorie führt zur leitenden These: Die Sünde ist ein gesellschaftliches Konstrukt.

Dementsprechend werden im zweiten Teil der Arbeit zunächst allgemein die Wechselwirkungen von innerer und äußerer Kontrolle, die damit verbundenen Zuschreibungsprozesse von Sünde und Schuld sowie die daraus resultierenden Sanktionsmöglichkeiten erläutert, die sich aus den strukturellen Bedingungen einer Gesellschaft ergeben.

Im dritten Teil werden daran anschließend, von einer idealtypischen Monopolsituation der Wirklichkeitsbestimmung ausgehend, die Entstehungszusammenhänge der christlichen Monopolsituation im Mittelalter aufgezeigt. Die Sünde ist in diesem Zusammenhang als Herrschaftskonstrukt zu charakterisieren. Um diese These zu

untermauern, werden die Besonderheiten der Einwirkungen auf die kognitiv-emotionale Ebene ausgeführt. Die äußere Kontrolle dieser Ebene ermöglicht erst das Herrschaftskonstrukt. Auch hier spielen Gewissen und Schuld sowie deren Entstehung eine wesentliche Rolle.

Insbesondere anhand der Ausführungen Max Webers in der "Protestantische[n] Ethik" werden im vierten Teil die Rationalisierungsprozesse und die damit einhergehende "Entzauberung der Welt" ausgeführt. Dies birgt bereits, wie dann an der pluralistischen Situation veranschaulicht wird, wie sie moderne Gesellschaften kennzeichnet, schwerwiegende Folgen für die Sünde: Auch die Sünde wird "entzaubert".

Im fünften Teil, der diese Arbeit abschließt, wird dann resümierend auf die eingangs gestellte Frage nach der heutigen Rolle der Sünde eingegangen. Die Sünde unterlag, aufgrund ihrer "Entzauberung", einem weitreichenden sozialen Bedeutungswandel. Heute ist die Sünde lediglich eine Metapher. Der soziale Kontext, in dem die Sünde heute noch steht, hat sich stark verändert.

I. DIE SOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVE

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. [...] Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."¹

In der abendländischen Tradition spielte die institutionalisierte Religion eine große Rolle bei der Erklärung und Stabilisierung der Gesellschaftsordnung. Meinungen, die der allgemeinen Weltsicht zuwiderliefen, wurden nicht nur nicht akzeptiert, sondern scharf sanktioniert. Dazu trugen sowohl die Herausbildung des abendländischen Monotheismus als auch die Systematisierung von Mythen, die ursprünglich aufklärende Aspekte beinhalteten, durch die Institution katholische Kirche bei. Der Mythos, der die Welt erklären sollte und den Menschen aus der Naturherrschaft befreite, löste somit sukzessive die Unterwerfung des Menschen aus.² Durch die Instrumentalisierung dieser Elemente ergab sich auf religiös-theologischer Ebene eine Reformulierung des Animismus, der Art und Weise mit der der Mensch Herrschaft über die Natur erlangte und zugleich hierarchisch unter eine göttliche Instanz gestellt wurde. Die archaischen Mythen und das ihnen zugrunde liegende Herrschaftsprinzip (Vorherrschaft des Menschen vor der Unberechenbarkeit der Natur) wurden durch die Institution Kirche systematisiert und damit integriert; die Gesellschaftsordnung wurde durch einen einzigen Gott legitimiert und jede Abweichung von der herrschenden Weltsicht wurde als Sünde, Ketzerei oder Häresie deklariert.

Zu dieser Zeit war das philosophische Denken mit dem religiösen Diskurs untrennbar verschränkt. So überrascht es nicht, dass die philosophische, hauptsächlich *metaphysische* Auseinandersetzung sich auch mit dem Handlungsfeld Sünde beschäftigte, denn obwohl Sünde vorwiegend eine Zuschreibung für Handlungen ist, stehen dahinter das Denken und die "Seele" des Akteurs. Während die Philosophie der

¹ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders.: Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen, Köln: Könenmann, 1995, S. 162.

² Aufgegriffen werden an dieser Stelle die Gedanken aus "Dialektik der Aufklärung". Adorno und Horkheimer führen diese weiter und weisen die dem Mythos zugrunde liegenden Prinzipien auch innerhalb der Aufklärung nach. Demnach wird die Aufklärung ebenfalls totalitär und bedarf einer tiefgreifenden Reflexion. Vgl. dazu Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Frankfurt a. M. 1979.

Gegenwart mit dem Sündenbegriff kaum mehr assoziieren kann als das, was in der Theologie unter Sünde verstanden wird, rankte sich das philosophische Denken des Mittelalters sehr stark um diese Thematik.

Da das okzidentale Verständnis von Sünde in der christlichen Religion wurzelt, ist sie unweigerlich ein Gegenstand der christlichen Theologie. Die Erklärung für das Vorhandensein und die Grundproblematik der Sünde vollzieht sich folglich innerhalb einer traditionell verfestigten Weltsicht, für die das Konzept der Sünde, wie gezeigt werden wird, nahezu unentbehrlich ist. Jede Betrachtung eines solchen Phänomens, das zwischen metaphysischer Relevanz und gesellschaftlicher Bedeutung steht, bewegt sich zwangsläufig in einem vorgegebenen theoretischen Rahmen, der die traditionelle Weltsicht, wenn auch nicht bestätigt, so doch zum Ausgangspunkt nehmen muss. Für die theologische Betrachtung ist es schwierig, sich von dieser Tradition zu lösen; eine Distanz³ zu den Wertvorstellungen, die darin transportiert werden, ist durch die Analyse des *soziologischen Aspekts* weitaus besser möglich, denn hier geht es nicht allein um die Rekonstruktion des Gewesenen, sondern um die Einordnung des "So-und-nicht-anders-Gewordenseins",⁴ das zwischen einst und heute steht.

Die Sünde muss jedoch nicht erst zu einem Gegenstand der Soziologie erhoben werden, sondern ist es bereits. Das Vokabular der Soziologie und die Reflexionsmechanismen, die in ihr zu Tage treten, ermöglichen es, diese verborgene Bedeutung herauszuarbeiten. Dabei wird sich zeigen, dass die Sünde nicht nur eine Begleiterscheinung religiöser Ausdifferenzierung ist, sondern selbst in einer Aufklärungstradition steht. Dies schließt auch eine interne Dialektik ein.

Der Prozess der Aufklärung, den Kant in seinem programmatischen Text "Was ist Aufklärung?" in Grundzügen zusammengefasst hat, ist in seinen Hauptzielen ein Versuch, die Werte Freiheit, Gerechtigkeit und Humanität in den Vordergrund zu stellen, ohne sie *religiös* zu begründen. Kern einer aufgeklärten Perspektive sollte das Subjekt und, damit korrelierend, die Berücksichtigung seiner Autonomie und seiner

³ Vgl. Bourdieu, Pierre: Rede und Antwort. Frankfurt a. M. 1992, S. 224 ff.

⁴ Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 171.

naturgegebenen Vernunft sein. Diese Faktoren waren in der religiösen Tradition Nebenaspekte und traten vor der Prävalenz des Göttlichen in den Hintergrund. War zuvor die Akzeptanz bestehender Regeln der Maßstab der Existenz, so sollte nun eine kritische Hinterfragung möglich werden, die die Illusionen entzaubert.⁵

Mit der Hoffnung, das Metaphysische im Denken überwinden zu können, war ein Fortschrittsglauben verbunden. Das Christentum und die Kirche gerieten dabei in den Verdacht, die Menschen absichtlich zu betrügen, um die eigene Herrschaft oder zumindest die bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu schützen. Mit der revolutionären Umdeutung des geozentrischen und des anthropozentrischen Weltbildes verloren die kirchlichen Instanzen, die gegen die Beweiskraft des wissenschaftlichen Denkens argumentierten, zunehmend an Glaubwürdigkeit. Das unbedingte Festhalten an den Traditionen stand so sehr im offenen Widerspruch zu dem, was sich als "reale" Weltansicht durchsetzte, dass der Bedeutungsverlust unaufhaltsam war.⁶

Diese Entwicklung führte jedoch zu einem neuen Problem: Auf welche Legitimationen sollte sich die Gesellschaftsordnung, die zuvor im religiösen Gerüst ihre Stabilität fand, nun stützen, da metaphysische Begründungen ihre Überzeugungskraft verloren?⁷ Diverse neue Erklärungsmodelle entstanden, die religiöse Vorstellungen als Legitimation von Macht nicht mehr zulassen wollten. Ein Beispiel, das direkt ins soziologische Feld führt, ist Comtes Versuch, dem Wissenschaftssystem ein positives, d.h. jenseits von Spekulation angesiedeltes Fundament zu verleihen. Denn nach der französischen Revolution und einer missglückten Restauration entstand ein Vakuum, das die "Reorganisation der Gesellschaft"⁸ notwendig machte.

Auguste Comte nimmt eine vermittelnde Position zwischen den revolutionären und restaurativen Tendenzen ein; er beabsichtigte durchaus, Ordnung und Fortschritt

⁵ Vgl. Kant: Was ist Aufklärung?

⁶ Vgl. Knoblauch, Hubert: Wissenssoziologie. Konstanz 2005, S. 23 ff.

⁷ Baier merkt hierzu an: "Die Destruktion des Christentums und ihre Folgen für den Legitimitätsglauben und für den Staat zerstört im gleichen Zuge die überlieferte Sozialstruktur der bisherigen Gesellschaft." (Baier, Horst: Die Gesellschaft - Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence, in Nietzsche-Studien 10 - 11 (1981 - 82), S. 11).

⁸ Wagner, Gerhard: Auguste Comte zur Einführung. Hamburg 2001, S. 77.

zusammenzubringen, ohne sich dabei auf die Unwägbarkeiten einzulassen, die im religiösen *und* philosophischen Bereich liegen. In diesem Kontext formulierte Comte das *Dreistadiengesetz*, welches die Geistesentwicklung der Menschheit rekonstruierend verdeutlichen sollte. Gemäß dieser Typisierung durchläuft die Menschheit drei Stadien, das theologische (*fiktive*) Stadium, das metaphysische (*abstrakte*) Stadium und das positive (*reale*) Stadium. Alle drei Stadien sind durch unterschiedliche Denkweisen gekennzeichnet, wobei ein geschichtlich-linearer Fortschritt in der Erkenntnis unterstellt ist. Das positive Stadium soll durch die Methode der Beobachtung, des Aufstellens von Gesetzen und durch die Verwendung des Experiments als Überprüfungsmethode gekennzeichnet sein und durch diese "diesseitigere" Denkweise Theologie und Metaphysik ablösen. Deren Gegenstandsbereiche sollten von den positiven Wissenschaften übernommen werden. Mit dem Dreistadiengesetz ist das *enzyklopädische Gesetz* verbunden, nach dem die soziale Physik, Comtes vorläufige Bezeichnung für die Soziologie, eine Führungsrolle bei der Reorganisation der Gesellschaft übernehmen sollte. Als "Leitwissenschaft" innerhalb der positiven Disziplinen sollte die Soziologie eine Schlüsselrolle in der Vollendung zum aufgeklärten Denken übernehmen.⁹

Die Soziologie entstand nicht erst im Zuge der Aufklärung, hat dort aber ihre Konturen gewonnen: Der Zusammenbruch der christlichen Weltanschauung war es nämlich, der jene Bewegungen des kritischen Denkens auslöste, welche sich auf die gesellschaftliche Wirklichkeit "humanisierend" auswirkten; dazu zählt, so der Religionssoziologie Peter L. Berger, auch die Soziologie.¹⁰ Schon bei Kant ist ein soziologischer Zugang ersichtlich. Hubert Knoblauch stellt die Bedeutung Kants für das aufklärerische Denken und die Soziologie wie folgt dar:

"Hinter Kants Frage, »Wie ist wahres Wissen möglich?« verbirgt sich die genuin soziologische Frage »Wie ist es möglich, dass in der Erfahrung eines Individuums etwas auftritt, was nicht nur eine Erfahrung ist, sondern die Erfahrung eines jeden sein könnte.« Wissen und Erkenntnis

⁹ Vgl. Wagner: Auguste Comte.

¹⁰ Vgl. Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973, S. 121.

*ist nicht nur ein individuelles Vorkommnis, sondern ein soziales Ereignis."*¹¹

Die Ideen der Aufklärung und die damit einhergehende Abgrenzung zur Religion und Metaphysik, rückten soziologische Fragestellungen also immer mehr in den Vordergrund. Das Interesse an sozialen Fragen wuchs im 19. Jahrhundert ständig an und damit erhöhte sich die Vielfalt der Ansätze und Erklärungen über die Gesellschaft als solche, die sich aber ebenfalls auf das menschliche Erkenntnisvermögen bezogen.

Diese Vielfalt hat die soziologische Tradition bis heute fortgeführt. Den gegenwärtigen soziologischen Ansätzen ist bei aller Unterschiedlichkeit gemeinsam, dass sie, auch ohne ausdrücklich einen "positiven" Anspruch zu verfolgen, frei von religiösen oder metaphysischen Begründungen sind. Denn mit dem Glauben an jenseitige Wirkungsbereiche lässt sich eine sozialwissenschaftliche Vorgehensweise nicht verbinden: Das Untersuchungsgebiet der Soziologie ist ausnahmslos irdisch.

Der Anspruch, eine Gesellschaftsordnung begründen zu wollen, innerhalb derer die Soziologie Leitdisziplin ist, verschwand jedoch gänzlich. Die Soziologie im weitesten Sinne beschränkt sich vielmehr darauf, die Gesellschaft und ihre Phänomene zu beschreiben oder zu erklären, anstatt eine ideale Gesellschaftsordnung zu imaginieren. Eine Einheit der soziologischen Disziplin gibt es trotz dieser Übereinkünfte nicht. Die verwendeten Methoden sind unterschiedlich und nicht zwangsläufig, wie ansatzweise bei Comte, aus den Naturwissenschaften ableitbar; die verschiedenen Wege, Soziologie zu betreiben, stehen sich mitunter sehr fern.

Für die vorliegende Arbeit soll einer der vielfältigen soziologischen Ansätze die theoretische Grundlage bilden. Es handelt sich um die Neuformulierung der Wissenssoziologie, die Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrer 1966 erschienen Publikation "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" vorgenommen haben.¹² Berger und Luckmann bedienen sich eines *phänomenologischen* Zugangs zur sozialen Welt, um das Funktionieren des Gesellschaftsgebildes auf der Basis von

¹¹ Knoblauch: Wissenssoziologie, S. 14.

¹² Vgl. Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Neudruck 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1998.

Zuschreibungen und Konstruktionen zu erklären. Ihr Ausgangspunkt sind zwei scheinbar widersprüchliche Ansätze: Das Soziologieverständnis von Emile Durkheim und die Definition des Sinnzusammenhangs von Soziologie bei Max Weber.

Durkheims Ausgangspunkt ist eine Zuordnung sozialer Phänomene auf ihre "Dinglichkeit". Er versteht das, was für die Gesellschaft wichtig ist, als "Dinge", um ihre objektive Geltung zu unterstreichen. Dazu zählen vor allem *Institutionen*, die eine Geltung weit über die subjektive Anerkennung hinaus haben.¹³

*"[...] die Soziologie kann also definiert werden als die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart."*¹⁴

Im Unterschied zu Durkheims Ansicht, die bis ins 20. Jahrhundert hinein bedeutsam war und es im Hinblick auf die Auswirkungen auf die heutige Soziologie immer noch ist, geht Max Weber auf den Sinnzusammenhang menschlichen Handelns ein und vollzieht damit den Perspektivwechsel vom unpersönlichen Objekt zum aktiv handelnden Subjekt:

*"Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will."*¹⁵

Beide Zitate scheinen unvereinbar, Berger und Luckmann dienen sie jedoch als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit der Frage, wie aus subjektiv gemeintem Sinn etwas entstehen kann, dem eine objektive Faktizität zugesprochen wird.¹⁶ Denn was objektiv Bestand hat, das ist nicht nur im alltagssprachlichen Sinn "wirklich"; es wird als "wirklich" gewusst, ohne dass üblicherweise ein Bewusstsein für die hintergründige Konstruktion entsteht, die hinter diesem Wissen liegt. Berger und Luckmann definieren die Schlüsselbegriffe Wirklichkeit und Wissen folgendermaßen:

"Für unsere Zwecke genügt es, »Wirklichkeit« als Qualität von Phänomenen zu definieren, die ungeachtet unseres Wollens vorhanden

¹³ Vgl. Durkheim, Emile: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt a. M. 1984, S. 115 f.

¹⁴ Ebd., S. 100.

¹⁵ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Auflage, Tübingen 1980, S. 1.

¹⁶ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 20.

sind - wir können sie ver- aber nicht wegwünschen. »Wissen« definieren wir als die Gewißheit, daß Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben."¹⁷

Die entscheidende Frage ist für Berger und Luckmann, wie diese Phänomene eine derart verlässliche Stabilität erlangen können, um konstitutiv für den reibungslosen Ablauf der Gesellschaft zu sein. Sie beantworten dies damit, dass die Entstehung der Gesellschaft ein *dialektischer* Prozess ist, der zugleich subjektiv und objektiv einen Wirklichkeitsbezug aufweist. Dieser Prozess besteht aus drei simultan ablaufenden Komponenten: Externalisierung, Objektivation und Internalisierung (Entäußerung, Vergegenständlichung und Einverleibung).¹⁸

"Aufgrund von Externalisierung ist die Gesellschaft Produkt des Menschen. Aufgrund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit sui generis. Aufgrund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Gesellschaft."¹⁹

Dass die Gesellschaft ein menschliches Produkt ist, bedeutet eben nicht, dass sie auf eine metaphysische Art entsteht.²⁰ Denn der Mensch muss soziale Realität *handelnd* erschaffen. Dem Gedanken liegt die anthropologische Annahme zugrunde, dass die Umweltbeziehung des Menschen durch »Weltoffenheit« charakterisiert ist, sein Instinktapparat also auch nach seiner Geburt noch formbar ist und seine persönliche Weltsicht in Übereinkunft mit dem gebracht werden muss, was "von außen" an ihn herantritt, er selbst wiederum greift auf dieses Äußere zu und kreierte es mit.²¹

Der subjektive Sinn verfestigt sich durch das Handeln und mittels der Sprache in *Objektivationen*, die dem Menschen als Faktizität gegenüberstehen. Die Sinn- und Bedeutungsstruktur, die sich aufgrund dieser Objektivationen intersubjektiv ergibt, stellt das Wissen dar, welches den Alltag der Menschen durchdringt und ihm als sinnhaft,

¹⁷ Ebd., S. 1.

¹⁸ Vgl. Ebd., S. 139.

¹⁹ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 4, vgl. auch Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 65.

²⁰ Knoblauch führt dazu aus: "Berger und Luckmann gehen hier jedoch nicht den Weg des radikalen Konstruktivismus, der an eine Kreation gleichsam *ex nihilo* glaubt: Auch wenn die Wirklichkeit eine Konstruktion ist, verläuft sie keineswegs beliebig. Das liegt daran, dass sie eben eine Konstruktion der Handelnden ist: Sie ist gebunden an die Möglichkeiten des Handelns selber und an die Möglichkeiten derer, die handeln." (Knoblauch: Wissenssoziologie, S. 154.)

²¹ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 50 ff.

gewiss und sozusagen "richtig" erscheint. Das ermöglicht die Kommunikation und Übereinkunft zwischen den Gesellschaftsmitgliedern.²² Der Alltag stellt über das geteilte Wissen Problemlösungen bereit und verleiht dem Menschen Routine, welche mit einer Kraft- und Zeitersparnis verbunden ist. Diese Routine ermöglicht eine geordnete und überschaubare Arbeitsteilung und verschafft dem Menschen zudem Stabilität.²³

Eine besondere Objektivation stellen *Institutionen* dar. Die Ursprünge der Institutionalisierung lassen sich auf gewohnheitsmäßig ausgeübte Handlungen zurückführen - also auf Handlungen, die sich als sinnvoll herausgestellt haben und deshalb von vielen regelmäßig wiederholt werden. Aus diesen gewohnheitsmäßigen Handlungen ergeben sich Typisierungen von Handlungen und Handelnden, die zur Herausbildung von Institutionen und Rollen führen. Die Sprache ist dabei unerlässliche Voraussetzung für die Institutionalisierung, da über Sprache gemeinsame Erfahrungen vergegenständlicht werden, einem allgemeinen Wissensbestand zugeordnet werden und durch Tradition an folgende Generationen vermittelt werden können. Außerdem ermöglicht die Sprache Typisierungen, die für die Institutionalisierung notwendig sind.²⁴

Institutionen, als entstandene Faktizitäten betrachtet, haben in der Habitualisierung von Verhaltensmustern ihren Ursprung und stellen ihrerseits Verhaltensmuster bereit; dadurch schränken sie die Handlungsmöglichkeiten von Menschen, die durch diese Institutionen eine Rolle zugeordnet bekommen, potenziell ein. Jede Institution hat einen eigenen Bestand an Wissen und damit eine spezifische Sinnggebung für Verhalten. Allerdings müssen für die bedrohliche Möglichkeit einer *Abweichung* von gewünschten Handlungsabläufen soziale Kontrollmechanismen konstruiert werden. Das menschliche Verhalten wird durch Rollen zwar nicht vollständig determiniert, die Akzeptanz von Verhaltensmustern erhöht jedoch die Prognostizierbarkeit und Kontrollmöglichkeiten,

²² Vgl. Ebd., S. 16. Knoblauch hat eine treffende Beschreibung des Begriffes geliefert, wenn er Wissen "als den gesellschaftlich relevanten, gesellschaftlich objektivierten und gesellschaftlich vermittelten Sinn bezeichnet." (Vgl. Knoblauch: Wissenssoziologie, S. 155.)

²³ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 22 ff.

²⁴ Vgl. Ebd., S. 56 ff.

die schlussendlich zum Funktionieren der Gesellschaft beitragen. Diese kommen jedoch nur dann zur Geltung, wenn die durch Legitimationen geschaffene Ersichtlichkeit der Handlungsabläufe bei der Weitergabe an die nächste Generation nicht greift oder zunehmend schwächer wird. Wenn es soweit kommt, so ist dies ein Indikator für die Abschwächung der Kontroll- und Legitimationsfunktion, welche die Institutionen aufwenden, um sich selbst zu erhalten.²⁵ Um dauerhaft wirken zu können, muss eine Institution als "»permanente« Lösung eines »permanenten« Problems"²⁶ durch die Gesellschaft und ihre Mitglieder akzeptiert werden. Eine dauerhafte Reproduktion von erwünschtem Handeln und damit der institutionelle Charakter dieses Handelns als adäquat für die *Handlungsvorschrift* wird durch die Weitergabe objektiver Sinnhaftigkeit erreicht, die in Form institutionalen Wissens vermittelt wird.²⁷

Wissen hat nicht für jedermann die gleiche Relevanz: Im Unterschied zu offenem Wissen, welches allen zugänglich ist, steht rollenspezifisches Wissen nur "Spezialisten" zur Verfügung. Durch die Identifikation mit objektivierten Verhaltenstypisierungen wird der Handelnde, sofern er die Rollentypologie für sich akzeptiert, selbst zu einem Typus. Mittels Rollen werden Institutionen der individuellen Erfahrung einverleibt. Auf der einen Seite wird das Wissen den Rollenträgern von den Institutionen zugeordnet und somit wird ein objektiver Sinnbezug zu den Institutionen hergestellt. Auf der anderen Seite wird die Verwirklichung der institutionalen Ordnung erst über die Rollenträger gewährleistet.²⁸

Die stabile Funktion einer auf Institutionalisierung beruhenden Gesellschaft braucht das aktive, jedoch nicht unbedingt bewusste Mitwirken der Individuen, um sich zu erhalten. Gesellschaft ist ein menschliches Produkt und hat dennoch einen objektiven Charakter. Damit diese Strukturen bewahrt bleiben, müssen sie wieder in das subjektive Bewusstsein eingeführt werden. Der Mensch wird in eine Gesellschaftsordnung hineingeboren, die bereits von anderen konstruiert wurde, und konstruiert sie selbst für

²⁵ Vgl. Ebd., S. 58 ff.

²⁶ Ebd., S. 74.

²⁷ Vgl. Ebd., S. 74 f.

²⁸ Vgl. Ebd., S. 81 ff.

andere mit.²⁹ Daraus ergibt sich, dass "Gesellschaftsmitglied" zu sein, keine angeborene "Fähigkeit" ist:

"Der Mensch wird jedoch nicht als Mitglied der Gesellschaft geboren. Er bringt eine Disposition für Gesellschaft mit auf die Welt. Zu ihrem Mitglied aber muß er erst werden."³⁰

Der erste Schritt dazu vollzieht sich in der *primären Sozialisation*, in der die Rollen und Einstellungen von "signifikanten Anderen",³¹ mit denen man sich identifiziert, internalisiert werden und das eigene Sein simultan externalisiert wird. Durch diesen dialektischen Prozess wird eine objektiv zugewiesene und subjektiv angeeignete Identität ermöglicht. Obwohl die beiden Wirklichkeiten einander entsprechen, können die subjektive und die objektive Realität nie vollständig übereinstimmen. Die objektive Wirklichkeit kann nie vollkommen, sondern immer nur teilweise internalisiert werden. Nicht jedes durch die Gesellschaft bereitgestellte Wissen ist relevant für das Handeln eines Einzelnen. Da die Inhalte der Sozialisation von der gesellschaftlichen Verteilung bzw. Zuteilung des Wissens abhängig sind und das, was als Wirklichkeit gilt, durch signifikante Andere vermittelt wird, die jeweils eine unterschiedliche Perspektive haben, kann die Sozialisation auch misslingen. Dies ist der Fall, wenn die Asymmetrie zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit zu groß wird und eine Übereinkunft durch "Aushandlung" im intersubjektiven Bereich nicht mehr möglich ist.³²

Die *sekundäre Sozialisation* wird ebenfalls durch die gesellschaftliche Verteilung des Wissens bestimmt und ist zusätzlich vom Grad der Differenziertheit einer Gesellschaft abhängig. Sekundäre Sozialisation ist die Aneignung von rollenspezifischem Wissen. Bereits sozialisierte Individuen werden in verschiedenen Stadien in neue Abschnitte der objektiven Welt der Gesellschaft eingewiesen. Internalisierungen aus der primären Sozialisation müssen mit neuen Internalisierungen verschränkt werden. Da eine Identifikation für die sekundäre Sozialisation nicht notwendig ist, ist sie nicht so stabil wie die Wirklichkeit, die während der primären Sozialisation bereits internalisiert wurde

²⁹ Vgl. Ebd., S. 139.

³⁰ Ebd., S. 139.

³¹ Ebd., S. 141. Der Begriff stammt ursprünglich von Mead, vgl. dazu Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. 11. Auflage, Frankfurt a. M. 1998.

³² Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 139 ff.

und als unausweichlich erlebt wird. Die sekundäre Sozialisation benötigt stets Legitimationen, welche sie begründen und rechtfertigen. Diese Sinndeutungen sollen zum einen die gesamte institutionale Ordnung als sinnhaft erscheinen lassen, als auch die persönliche Lebensführung und deren Verortung innerhalb der institutionalen Ordnung legitimieren.³³

Berger und Luckmann unterscheiden vier Ebenen der Legitimation, die sich durch ihren Abstraktionsgrad von der menschlichen Praxis unterscheiden lassen:³⁴

- (1) Die erste Ebene ist noch vorthoretisch und nah an der menschlichen Praxis orientiert. Es handelt sich dabei um die einfachsten Erklärungen, die beispielsweise einem Kind beantworten sollen, warum etwas so ist, wie es ist. (Berger und Luckmann geben die Begründung der Verwandtschaftsstruktur als Beispiel.) Theorien aller anderen Ebenen müssen immer auf die erste zurückgeführt werden.
- (2) Auf der zweiten Ebene finden sich pragmatische Erklärungen, die immer noch nah an den menschlichen Handlungen sind und objektive Sinngefüge miteinander verbinden. Legenden, Märchen und Volksweisheiten gehören in diesen Bereich.
- (3) Die dritte Ebene beinhaltet explizite Legitimationstheorien, die anhand eines differenzierten Wissensbestandes Ausschnitte des institutionalisierten Handelns rechtfertigen. Es handelt sich hierbei um Theorien, die über die Anwendbarkeit für die Praxis hinausgehen.
- (4) Auf der vierten Ebene sind die symbolischen Sinnwelten angeordnet. Indem auf andere Wirklichkeiten verwiesen wird, die der Alltagserfahrung nicht mehr zugänglich sind, soll die gesamte Gesellschaftsordnung erklärt werden. Die Legitimation kann im Alltagsleben nicht erfahren werden und ist damit von der Praxis vollständig losgelöst. Alle menschlichen Erfahrungen und alle

³³ Vgl. Ebd., S. 148 ff.

³⁴ Vgl. Ebd., S. 101 ff.

Ausschnitte der institutionalen Ordnung werden der symbolischen Sinnwelt untergeordnet: "Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen."³⁵ Alle Legitimationstheorien der einfacheren Art werden als besondere Aspekte der symbolischen Sinnwelt interpretiert.

Durch die symbolischen Sinnwelten werden auch Grenzsituationen, welche den Alltag des Einzelnen gefährden, erklärt. Ein radikales Beispiel ist der Tod eines nahen Verwandten. Er erschüttert die stabile Ordnung des Lebens und löst die bestehenden Strukturen scheinbar auf. Damit scheint sich ein transzendenter Bereich jenseits der etablierten Wirklichkeiten zu öffnen.

"In der Legitimation des Todes manifestiert sich die Kraft symbolischer Sinnwelten im Hinblick auf Transzendenz am klarsten, und die Fähigkeit der absoluten Legitimation der obersten Wirklichkeit des Alltagslebens, die menschliche Urangst zu mildern, enthüllt sich in ihr."³⁶

Prinzipiell wird der Alltag selbst durch die Routine und das Gespräch ("die gesamte tägliche Konversation"³⁷) gestützt. Für die Grenzsituationen werden jedoch zusätzliche Theorien bereitgestellt, die Rezepte für die Bewältigung enthalten. Die Effektivität der Legitimationen hängt davon ab, wie sie in die Routine des Alltags und in das System der Sprache integriert werden können.³⁸

Aufgrund des bisher Gesagten muss auch die Sünde als eine im Entstehungsprozess gesellschaftlicher Strukturen hervorgebrachte Konstruktion gelten und selbst wiederum von der Ausgestaltung der herrschenden Gesellschaftsstruktur abhängig sein. Die Sünde ist die Zuschreibung einer Verfehlung, die erst im Nachhinein, durch den Rückgriff auf bereits generierte Deutungsschemata, zugeschrieben wird. Diese Deutungsmuster sind im Vorrat der erwartbaren oder wenigstens erwünschten Verhaltensweisen etabliert und

³⁵ Ebd., S. 103.

³⁶ Ebd., S. 109.

³⁷ Ebd., S. 163.

³⁸ Vgl. Ebd., S. 109 ff. Anzumerken ist, dass es laut Berger und Luckmann (S.116 ff.) zu Problemen kommen kann, wenn die vorherrschenden symbolischen Sinnwelten soviel an Glaubwürdigkeit verloren haben, dass sie nicht mehr mit der Gesellschaftsstruktur in Übereinstimmung gebracht werden können, oder wenn es zur Konkurrenz mit den Legitimationen anderer Kulturen kommt.

sind optimalerweise im Zuge der primären Sozialisation vom "gesellschaftlichen Jedermann"³⁹ verinnerlicht worden.

Die gesellschaftliche Zuschreibung der Sünde vollzieht sich unter Bedingungen, die sich mit der phänomenologischen Soziologie nachvollziehen lassen. Sündhaftes Handeln ist schließlich ein offener oder verdeckter Verstoß gegen bestehende Regeln, die von einer übergeordneten Instanz in der Absicht formuliert wurden, dass sich daraus die Grundregeln sozialen Zusammenlebens ableiten lassen. Für die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der sich Berger und Luckmann auseinandersetzen, ist das Konstrukt Sünde nicht mehr von Bedeutung. Aber die Sünde war und ist ein Gegenstand von Selbst- und Fremdzuschreibung, und als solcher spielt sie nach wie vor eine Rolle, wenn es um die Bestimmung dessen geht, was "richtiges" und "falsches" Handeln ist. Denn aus Richtigkeitsvorgaben ergibt sich ein Bild der Gesellschaft, in dem das Gewünschte sich vom Abweichenden abgrenzen lässt.

³⁹ Vgl. Ebd., S. 21 und S. 45 f.

II. SÜNDE ZWISCHEN SELBST- UND FREMDZUSCHREIBUNG

Wenn soziale Normen und menschliches Handeln zusammentreffen, entsteht ein Spannungsverhältnis, das nur Konformität oder Devianz als Verhaltensmöglichkeiten zulässt. Für die Stabilität des sozialen Systems müssen die Teilnehmer am gesellschaftlichen Geschehen einen Teil ihrer Handlungsfreiheit aufgeben. Wer nicht bereit ist, dieses "Opfer" zu leisten, erwirbt die Rolle eines "Sünders", auch wenn er heute nicht mehr so genannt wird. Im Sozialisationsprozess sollen soziale Normen und Werte verinnerlicht werden. Individuelle Eigenheiten werden dabei mit den Anforderungen der Gesellschaft abgeglichen und in Einklang gebracht.

Innerhalb der durch die Gesellschaft konstituierten Deutungsschemata wird eine Selbst- oder Fremdzuschreibung der Sünde möglich. Die von der Gesellschaft an das Individuum gestellten Erwartungen der Selbstkontrolle setzen Verantwortung für das eigene Handeln voraus. Die erfolgreiche Verinnerlichung der Normen durch das Individuum führt jedoch nicht notwendig zu konformem Verhalten, da niemals alle komplexen und vielfältigen Anforderungen der Gesellschaft erfüllt werden können. Die Zuschreibung der Sünde eröffnet die Möglichkeit zur Sanktionierung, die allerdings erst angewendet werden muss, wenn die im Bewusstsein verankerten Normen und Werte als soziale Kontrolle nicht mehr genügen, wenn sich also ein beobachtbares Handeln ergibt, dass in das Muster der Devianz fällt.

Die Zuschreibung der Sünde ist eine Art "Invasion" der konstituierten Deutungsschemata in die Lebensführung. Diese Zuschreibung dringt ein und setzt sich mit schwerwiegenden Folgen fest, im Mittelalter die ganze Existenz und die Reinheit der Seele gefährdend oder, wie heute, soziale Sanktionen herausfordernd. Allerdings gilt die Sünde nicht "an sich", sie muss immer begründet werden, um sinnhaft zu erscheinen. Dies gilt schon deshalb, weil sie durch eine Instanz zugesprochen wird, deren Legitimation nicht automatisch außer Frage steht. Ebenso muss sie auf eine Sinnstruktur bezogen sein, die für das Individuum nachvollziehbar ist. Nur in einem solchen Geflecht von Sinnzusammenhängen lassen sich die internalisierten Legitimationen auch in konkreten Situationen anwenden.

"Objektiv sind die Legitimationen da: als gültige und verfügbare Definitionen der Wirklichkeit. Sie sind Bestandteil des objektivierten »Wissens« der Gesellschaft. Wenn sie jedoch als Stützen der Gesellschaftsordnung effektiv sein sollen, müssen sie auch internalisiert werden können, d.h. auch zu subjektiver Wirklichkeitsbestimmung geeignet sein. Wirksame Legitimierung impliziert also die Entstehung von Symmetrie zwischen subjektiven und objektiven Wirklichkeitsbestimmungen."⁴⁰

Durch die in der Sozialisation umgesetzten Externalisierungs- und Internalisierungsvorgänge wird eine *Identität* geschaffen. Das Gewissen ist Teil dieser Identität. Zwar ist in jedem menschlichen Bewusstsein ein Gewissen vorhanden, aber dies bedeutet nicht, dass jeder Mensch von Natur aus ein Sündenbewusstsein hat. Grund hierfür ist, dass niemals der gesamte objektiviert Wissenstand, sondern immer nur ein Teil desselben internalisiert wird. Die zur Verfügung stehenden Deutungsschemata sind durch einen soziokulturellen Rahmen eingeschränkt und müssen nicht für alle Individuen in der Gesellschaft nachvollziehbar sein. Dies kann, je nach Tragweite der Legitimationsstruktur, in der die Sünde verankert ist, schwerwiegende Folgen für diejenigen haben, die diese Sündenzuschreibung offen ablehnt. Die Glaubwürdigkeit der Legitimationsstruktur kann wiederum schwerwiegend geschädigt werden, wenn in der Gesellschaft zu viele "Abweichler" die Legitimationen nicht akzeptieren. Daher müssen Legitimationen zumindest so gestaltet sein, dass eine allgemeine Akzeptanz durch die Mehrheit der Individuen der Gesellschaft überhaupt möglich ist. Es macht einen großen Unterschied, ob das Wissen, welches die Sünde betrifft, für die gesamte Gesellschaft und für das Handeln der Individuen relevant ist, oder nur für einen bestimmten Teil. Mit dieser Unterscheidung werden wir uns noch in den nachfolgenden Kapiteln auseinandersetzen müssen.

Inwieweit ein Individuum die entsprechenden Deutungsschemata verinnerlicht hat, lässt sich natürlich nicht pauschal feststellen. Rückschlüsse lassen sich lediglich durch die Beobachtung des äußeren Handelns einer Person herstellen. Eine endgültige Sicherheit darüber, ob eine Handlung richtig gedeutet wurde, kann jedoch ebenfalls nicht erlangt werden. Eine "objektive" Geltung bezüglich des Wertes von Handlungen ist daher nicht möglich, sondern kann bestenfalls als kulturelle Norm verfestigt werden. Manchen

⁴⁰ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 32.

Menschen wird aufgrund ihres Berufs - etwa als Richter, Psychologe oder, in Bezug auf die Sünde, als Priester - eine präzisere Urteilskraft zugestanden. Ebenso wie das Wissen und die Wirklichkeit eines Kriminellen sich von der eines Kriminologen unterscheiden,⁴¹ unterscheidet sich das Wissen eines Priesters von den Annahmen eines Laien. Priester sind hinsichtlich eines spezifischen Wissens, aus dem sich sogar eine *Wirklichkeitssicht* ergibt, institutionalisierte Spezialisten; sie sind Vermittler des kirchlichen Wissensvorrates. Zum Inhalt dieses Wissensvorrates gehört unter anderem die Sündenlehre, deshalb wurde früher bei Unklarheiten auf das Expertenwissen des Priesters rekurriert. Die Priester werden nicht aufgrund ihrer Persönlichkeit zu Spezialisten, sondern durch ihre Zugehörigkeit zu einer Institution. Diese Institution vermittelt ihnen erst das rollenspezifische Wissen; die entsprechende Disposition müssen sie aber schon im Vorfeld mitbringen. Hierbei können Unstimmigkeiten oder Konflikte auftreten, wenn die Institution über unterschiedliche Wissenstraditionen verfügt, die nebeneinander Bestand haben.

1. Innere Kontrolle

Die Zusammenhänge, die zur inneren Kontrolle führen, lassen sich näher beschreiben. Eine Selbstzuschreibung der Sünde ist bereits von außen vorstrukturiert. Die in der primären Sozialisation herausgebildete Identität enthält Fremdaspekte, die sich das Individuum durch die Identifikation mit den signifikanten Anderen aneignet. Sofern es sich um Verhaltensvorschriften handelt, die auf Normativität bzw. Devianz Bezug nehmen, ist das Konstrukt Sünde involviert.

Zumindest als Fremdzuschreibung braucht die Sünde den *Anderen*. Die Erfahrung, dass das Ich in eine Welt hineingeboren wird, in der "Andersheit" üblich ist, unterstreicht Berger, der herausstellt, dass "Andersheit" auch ein *Produkt* der Teilnahme an der Gesellschaft ist:

"Der Mensch produziert als Ergebnis seines Lebens in der Gesellschaft »Andersheit«, sowohl außerhalb wie innerhalb seiner selbst. [...] Er hat die Andersheit der sozialen Welt und der in ihr lebenden anderen internalisiert. Andersheit und andere sind dem Bewußtsein infiltriert

⁴¹ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 3.

worden. Daher ist es möglich, daß dem Individuum nicht nur die soziale Welt, sondern auch es selbst in gewissen Aspekten seines sozialisierten Bewußtseins fremd erscheinen kann."⁴²

Das Selbst hat äußere Aspekte, auf deren Grundlage die Ausbildung des Bewusstseins und der Identität ermöglicht wird, indem sich das Individuum durch Perspektivenübernahme selbst (mit anderen Augen) erfährt.⁴³ Das "Selbst" entsteht also durch die Mitarbeit dessen, was als "Nicht-Selbst" erfahren wird.

Bei der Selbstzuschreibung müssen bereits vorhandene Deutungsschemata auf das eigene Handeln und damit auf die eigene Person übertragen werden. Bei einer erfolgreichen Internalisierung von Normen und Werten werden die Deutungsschemata nicht nur rückwirkend ("a posteriori")⁴⁴ relevant, sondern können bereits im Vorfeld als Handlungsorientierung verwendet werden. Die Handlungsmöglichkeiten werden auf diese Weise durch eine von außen im Individuum angelegte Selbstkontrolle reduziert. Somit entsteht eine gewisse Regelmäßigkeit im Handeln, die eine Entlastung zur Folge hat, da im Alltag nicht ständig neue Handlungsweisen entworfen werden müssen, sondern bereits vorhandene Verhaltenstypisierungen für das "Bestehen" der Routine üblicherweise ausreichen. Wird dadurch das eigene Handeln für einen selbst und die Umwelt vorhersehbar, so geschieht dies um den Preis einer Reduzierung von ganz persönlichen Zielsetzungen, die sich mit den gesellschaftlichen Anforderungen nur selten in Einklang bringen lassen.

Diese Selbstkontrolle erscheint dem Individuum allerdings meist als eine freiwillige Entscheidung. Aufgrund dieser vermeintlichen Freiwilligkeit wird dem Individuum sowohl von anderen als auch von sich selbst eine Verantwortung für das eigene Handeln zugeschrieben. Durch diese Handlungsverantwortung wird dem menschlichen Bewusstsein eine ständige Reflexion des eigenen Lebens abverlangt; die zurückliegenden ebenso wie die aktuellen und zukünftig geplanten Handlungen werden einer Selbstbeobachtung und Bewertung unterzogen. Im Resultat untersteht der

⁴² Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 82.

⁴³ An dieser Stelle muss auf George H. Mead verwiesen werden, dessen Gedanken bereits in "Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit", als auch in "Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft" eingearbeitet wurden und an dieser Stelle wieder auftauchen. Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.

⁴⁴ Vgl. Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M., Leipzig 2001, S. 69.

Handelnde einer ständigen sozialen Kontrolle, selbst wenn er nicht von anderen beobachtet werden kann, da diese Kontrolle subtil von ihm selbst ausgeübt wird.

Auf den ersten Blick erscheint eine Selbstzuschreibung unter der Annahme einer erfolgreichen Sozialisation als unproblematisch, da die Person notwendig die relevanten Deutungsschemata internalisiert haben muss, um sie auf sich selbst anzuwenden. Jeder Mensch entwickelt in seinem Leben jedoch eine eigene, individuelle Perspektive auf die Wirklichkeit. Da die Sünde kein eindeutig umrissener Begriff ist, sondern vielmehr ein Abstraktum darstellt, unter dem sich viele Verhaltensweisen subsumieren lassen, kann es auch bei der Selbstzuschreibung zu Unstimmigkeiten kommen. Problematisch kann diese Form der Zuschreibung werden, wenn es bei der Anwendung der Deutungsschemata auf die Lebensführung, in den Maßstäben der sozialen Umwelt, zu einer *Überbewertung* kommt. Ein Beispiel dafür wäre die übertriebene Strenge einer Person *zu sich selbst*.⁴⁵ In Extremfällen kann eine solche Überstrenge sogar pathologische Tendenzen haben (Schuldkomplex).⁴⁶

Ein weiteres Problem, das trotz erfolgreich internalisierter Legitimationsstruktur auftreten kann, wenn es um Selbstzuschreibung sündhaften Verhaltens geht, entsteht aufgrund einer Selbsteinschätzung des Grades der Abweichung, die entsprechend den Maßstäben der sozialen Umwelt nicht streng genug ist. Dabei kommt es zu einer Diskrepanz zwischen (äußerlich) antizipierter und individuell zugesprochener (realer) Reue. Ein Einklang zwischen äußerlicher, gesellschaftlicher Wirklichkeitsbestimmung und Verhaltenserwartung ist bei diesen Unstimmigkeiten nur durch die Auseinandersetzung mit der *äußeren* Sichtweise zu erreichen.

Auf der affektiven Ebene sind mögliche Folgen der Selbstzuschreibung von Sünde Angst vor Strafe und sozialem Ausschluss, aber ebenso Schuld- oder Schamgefühle. Im Spannungsverhältnis zwischen den eigenen und den gesellschaftlichen Anforderungen ist der Einzelne stets zu einem Balanceakt gezwungen, bei dem es kaum möglich ist,

⁴⁵ Ein Beispiel für solch eine "Überbewertung" lässt sich bei Hans Georg Soeffner finden, Martin Luthers Versuch das Sündenschema auf das eigene Leben anzuwenden, wird vom Novizenmeister als übertrieben eingeschätzt. Vgl. Soeffner, Hans Georg: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt a. M. 1992, S. 40 f.

⁴⁶ Für eine besonders rigide Form dieser Selbstbestrafung vgl. Daxelmüller, Christoph: "Süße Nägel der Passion". Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001.

beide Seiten gleichzeitig angemessen zu berücksichtigen. Die Sünde, wie die Abweichung im Allgemeinen, ist in einem gewissen Maß für die Wirklichkeit, in der sie konstruiert wurde, unabdingbar, weil ein Leben ohne "Anomie" - so Durkheim - nicht möglich ist.⁴⁷ Es besteht die Möglichkeit, dass das Individuum nicht in der Lage ist, mit den dabei entstehenden Emotionen umzugehen. Aufgrund einer emotionalen Überlastung kann es dazu kommen, dass die eigenen Schuldgefühle auf andere Personen, womöglich auf ganze ethnische Gruppen, projiziert werden. Die eigene Verantwortung und Schuld für eine Verfehlung, ebenso wie die damit verbundenen Sanktionierungsmöglichkeiten, werden auf andere übertragen. Solche Projektionsmechanismen können auch als kausale Schuldzuschreibung angewandt werden, indem ein Sündenbock für Naturkatastrophen oder Krankheiten konstruiert wird. Diesem werden Verhaltensweisen angedichtet, die im extremen Fall als Auslöser für Unglücksfälle und Katastrophen herhalten müssen. Bei der Projektion wird aus der Selbstzuschreibung der Sünde eine besondere Form der Fremdzuschreibung, die in den Bereich der äußeren Kontrolle reicht, deswegen steht diese zwischen den beiden Bereichen der inneren und der äußeren Einflussnahme auf das Gewissen.

Es ist jedoch ebenfalls möglich, dass die selbst zugeschriebene Verfehlung verheimlicht oder sogar verdrängt wird und somit vorerst ungesühnt bleibt. Je nach dem Internalisierungsgrad der Normen und Werte können Schuldgefühle und Ängste bestehen bleiben und dem Individuum schwer zu schaffen machen. Für den Fall einer Verdrängung der Schuld kann man dies als sichere Konsequenz annehmen. Es ist jedoch möglich, diesen Kreislauf durch eine Konfrontation von Bewusstsein und Problemgegenstand zu durchbrechen; dann kann die Sünde zu einem späteren Zeitpunkt noch gesühnt und dadurch aufgehoben werden.

⁴⁷ Emile Durkheim geht auf die Notwendigkeit von Verbrechen für die Gesellschaft ein: "Das Verbrechen ist also eine notwendige Erscheinung; es ist mit den Grundbedingungen eines jeden sozialen Lebens verbunden und damit zugleich nützlich. Denn die Bedingungen, an die es geknüpft ist, sind ihrerseits für eine normale Entwicklung des Rechtes und der Moral unentbehrlich." Durkheim: Regeln der soziologischen Methode, S. 158. Dazu führt auch René König in seinem Vorwort aus: "Abweichendes und normgerechtes Verhalten sind also untrennbar voneinander, sie sind in der Tat komplementär, gleich-ursprünglich und sich gegenseitig beeinflussend." (Ebd. S. 69) Während die Abweichung grundsätzlich für eine Gesellschaft notwendig ist, wird die Sünde natürlich nur dann notwendig, wenn das Konzept als ein allgemein verbindlicher Normverstoß etabliert wurde. Warum die Sünde für die Priesterschaft unentbehrlich ist, wird in Kapitel III "Sünde als Herrschaftskonstrukt" erläutert.

Im Gegensatz zu anderen Formen der Abweichung, wie z.B. einem Verbrechen, kann eine Sünde nicht verjähren. In beiden Fällen wirkt ein Geständnis oder ein Schuldbekenntnis strafmildernd. Verheimlichung oder Verdrängung der Selbstzuschreibung ebenso wie eine Projektion der eigenen Schuld auf andere, beinhalten keine intendierten oder erwartbaren Folgen. Es handelt sich vielmehr um unangenehme Nebeneffekte der durchaus erwarteten negativen Affekte, die durch die Zuschreibung der Verfehlungen ausgelöst werden.

Die negativen Affekte, die aus einer erfolgreichen Zuschreibung der Sünde entstehen, können unter bestimmten Umständen innerhalb einer *inneren rituellen Praxis* aufgehoben werden. Die Zuschreibung der Sünde und die negativen Affekte werden dabei in Eigenverantwortung, im Gespräch mit sich selbst, ausgetragen. Diese innere rituelle Praxis kann zum Beispiel in Form eines Gebetes erfolgen. Idealerweise wird durch die innere rituelle Praxis ein Zustand der Reue sowie ein Wille zur Wiedergutmachung erreicht, und daraus resultiert die Bewältigung des Problems. Dieses Verfahren kann jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn ein hoher Grad der Internalisierung vorliegt, da keine äußere Überprüfung zur erneuten Abstimmung mit anderen Individuen vorgesehen ist. Die Erfahrung der Sünde bleibt zwar in der Erinnerung haften, aber der Sünder ist von seinen Verfehlungen für den Augenblick geläutert. Im optimalen Fall lösen sich die negativen Affekte, beispielsweise Schuld oder Ängste, die mit der zugeschriebenen Verfehlung einhergingen, auf. Aufgrund dieser Katharsis oder Läuterung, welche die in der Lebensführung entstandenen Abweichungen im Nachhinein aufhebt, wird die innere Kontrolle des Individuums von neuem motiviert und verstärkt. Wird die Selbstzuschreibung nicht mit äußeren Instanzen abgeglichen, können jedoch Unstimmigkeiten, wie zum Beispiel eine Überbewertung der Sünde, bestehen bleiben.

2. Äußere Kontrolle

Während die Selbstzuschreibung auf Eigenbeobachtung beruht, ist die Fremdzuschreibung nur aufgrund äußerer Beobachtungen möglich. Die Fremdzuschreibung wird dabei von sozialen Akteuren von außen, in Form einer

Anklage, formuliert und rückwirkend an das Individuum herangetragen. Der Sünder muss sich dieser von außen zugeschriebenen Verfehlung keineswegs selbst bewusst sein. In diesem Falle wird er durch Fremdzuschreibungen von außen "stigmatisiert".⁴⁸ Der Adressat kann auf die Zuschreibung in unterschiedlicher Weise reagieren: Er kann sie ablehnen oder akzeptieren. Der Erfolg der Fremdzuschreibung hängt also davon ab, wie glaubwürdig sie an den Adressaten herangetragen werden kann. Sie ist damit auch von der sozialen Position des Zuschreibenden abhängig, also von den Machtverhältnissen der sozialen Beziehung.

Trifft die erfolgte Fremdzuschreibung auf Akzeptanz, so besteht für den Sünder die Chance auf eine "Resozialisation". Die Gründe für die Akzeptanz einer Fremdzuschreibung können unterschiedlich sein. Ein Individuum mag die entsprechenden Teilbereiche der Legitimationsstruktur internalisiert haben, kann diese aber nicht automatisch erfolgreich mit seinen Handlungsmöglichkeiten abstimmen. Bei der Vielzahl möglicher Handlungsmöglichkeiten und aufgrund der daraus resultierenden Unübersichtlichkeit der Handlungsvarianten im Alltag könnte dabei die Situation entstehen, dass keine erfolgreiche Selbstzuschreibung erfolgen kann. Eine andere Möglichkeit ist, dass das Individuum die Fremdzuschreibung zwar gerne ablehnen würde, aber die daraus resultierende Strafe fürchtet und deswegen die in seinen Augen unberechtigte Zuschreibung auf sich nimmt. Nach einer Fremdzuschreibung der Sünde, die auf Akzeptanz getroffen ist, kann es nicht mehr zu einer Verheimlichung, Verdrängung oder zu einer Projektion kommen, da von der zuschreibenden sozialen Umwelt erwartet wird, dass der Sünder sich seiner Schuld stellt.

Die weiter oben beschriebene innere rituelle Praxis ist nicht die einzige Möglichkeit, um mit negativen Affekten umzugehen, die in einem "Sündenzusammenhang" entstanden sind. Eine andere Möglichkeit stellt die *äußere rituelle Praxis* dar, in der die eigenen Verfehlungen in einem Gespräch nach außen getragen werden. Im Zusammenhang mit einer durch die Eigenbeobachtung erkannten und nach außen hin vorgetragenen Sünde

⁴⁸ Moderne gesellschaftliche Formen von Stigmatisierung jenseits der religiösen Konnotation diskutiert Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M. 1967.

kann von einem *Bekennnis*⁴⁹ gesprochen werden. Ein solches Bekenntnis wird in manchen Fällen sogar erwartet. Infolge der für diesen Zweck festgelegten äußeren rituellen Praxis kann die Sünde aufgehoben werden. Der Akt des Bekenntnisses beinhaltet bereits Anzeichen für Reue und den Willen zur Wiedergutmachung der eigenen Verfehlung. Man muss jedoch einschränkend anmerken, dass niemand überprüfen kann, ob Reue oder der Wille zur Wiedergutmachung tatsächlich vorhanden sind.

Wird die begangene Sünde als nicht zu schwerwiegend eingestuft, kann auf Sanktionen verzichtet werden, da, wie bereits erwähnt, hinreichende Anzeichen dafür vorliegen, dass der Sünder auf dem Weg der Reue ist und sich mit seiner Verfehlung reflexiv auseinandersetzt. In diesem Fall weist der Sünder eine affirmative Haltung gegenüber den von außen artikulierten Erwartungshaltungen auf, hinter denen wiederum der Bezug auf die "höhere Ebene" steht, die als Letztbegründung der Sündenzuschreibungen dient. Bei einem Bekenntnis, einer äußeren rituellen Praxis, wird die getroffene Selbstzuschreibung mitunter durch einen Spezialisten korrigiert:

*"Gewissen Gesprächen wird ausdrücklich eine eindeutige und legitime Vorzugsstellung eingeräumt: beispielsweise der Beichte oder der Analyse. Die »Autorität« des Partners in solchen Fällen beruht auf dem kognitiv und normativ überlegenen Status, der dem Gespräch mit ihm zugeschrieben wird."*⁵⁰

Die Sprache hat im Allgemeinen eine wirklichkeitserhaltende Funktion. Die Beichte ist eine besondere Form des Gesprächs, in dem die "Abweichung" des sie konsultierenden Individuums, sofern der Bedarf besteht, korrigiert wird. Bereits das Aufsuchen der Beichte ist ein klares Anzeichen für einen solchen Bedarf. Auf diese Weise können Unstimmigkeiten, wie die bei der Selbstzuschreibung möglicherweise entstehende Überbewertung oder Unterschätzung der Verfehlung, in der Gesprächssituation beseitigt werden. Nachdem die Vorgaben, die hier einen rituellen Charakter schon durch die "mündliche Aushandlung" erhalten, insoweit akzeptiert werden, dass der Sünder seine

⁴⁹ Alois Hahn und Volker Kapp sprechen von Selbstthematierungen, die im religiösen Kontext Schuldbekennnisse darstellen, welche das Ich mit sich selbst konfrontieren und somit zur Identitätsbildung beitragen. Vgl. dazu Hahn, Alois; Kapp, Volker: Selbstthematierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. In: Dies. (Hrsg.): Selbstthematierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987, S. 7 - 9.

⁵⁰ Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 165.

Reue signalisieren kann (wobei natürlich, wie schon bekräftigt wurde, dafür die letzte Gewissheit immer fehlen muss), wird ihm die Möglichkeit zur Buße *aufgelegt*. Dies geschieht jedoch nur dann, wenn die Sünde als nicht zu schwer beurteilt wird. Sprengt sie den Rahmen des in der Beichte Verzeihbaren, so sind verschiedene Folgen denkbar. Früher war es die *Exkommunikation*, heute ist die strafende Handlung des Priesters, den Sünder mit seiner Schuld alleine zu lassen und ihm die Heilsgewissheit zu versagen.

Hat sich der Sünder aus innerem Antrieb, beispielsweise durch Schuldgefühle, für die äußere rituelle Praxis entschieden, so bleiben Sanktionen, die ihm durch eine verweigerte Vergebung auferlegt werden, dennoch bestehen. Die Akzeptanz einer Fremdzuschreibung der Sünde stellt keinesfalls eine Garantie für das Individuum dar, dass die negativen Affekte, welche mit der vollzogenen Zuschreibung verbunden sind, beseitigt werden. Eine solche Garantie ist niemals möglich. Die Akzeptanz dieser Fremdzuschreibung ist, wie die Geschichte der Hexenverfolgung zeigt, auch keine sichere Prävention vor Sanktionen, jedoch soll notfalls durch eine erzwungene Akzeptanz der Zuschreibung die Legitimationsstruktur bestätigt werden.⁵¹

Über die Schwere der Sünde, sowie die Art der Wiedergutmachung befindet der Priester anhand bestimmter Hilfsmittel, wie beispielsweise der *Sündenkatologe*, die ihm zur Verfügung stehen.⁵² Sünden, die als in einem Toleranzrahmen befindlich eingestuft werden können, die also nicht zu schwer wiegen, sind darin inklusive der typischen Bußmaßnahmen verzeichnet. In der Religion wird diese Vergebungspraxis als Absolution bezeichnet. Sowohl die innere als auch die äußere rituelle Praxis verfolgen den gleichen Zweck: Einerseits die Aufhebung der negativen Affekte, die durch die Zuschreibung von Sünde entstanden sind und andererseits eine "Resozialisation" des Individuums und damit einhergehend eine Verstärkung der inneren Kontrolle. Der Unterschied liegt in der Instanz: Im einen Fall ist sie extern, im anderen intern. Diese Differenz hat ebenfalls ihre Auswirkungen, so kann, je nach sozialer Konstellation, die

⁵¹ Zu diesem Thema sind zahlreiche Werke erschienen. Exemplarisch soll an dieser Stelle auf Schwaiger, Georg (Hrsg.): *Teufelsglaube und Hexenprozesse*. München 1987 sowie Dülmen, Richard van (Hrsg.): *Hexenwelten. Marie und Imagination*. Frankfurt a. M. 1987 verwiesen werden.

⁵² Vgl. Kittsteiner, Heinz D.: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a. M. 1995, S. 176.

interne Zuschreibung schwerer wiegen. Auch ist es möglich, dass *beide* Formen vorliegen.

Wenn der Adressat einer Fremdzuschreibung der Sünde diese ablehnt, ist für die Teilnehmer des sozialen Geschehens ein Konflikt absehbar. Die entsprechenden Kontrollmechanismen haben anscheinend versagt. Das Individuum hat dementsprechend, aus äußerer Betrachtung, ein irreparabel verschobenes Wirklichkeitsbild und ficht damit die Wirklichkeitsordnung der oder des Zuschreibenden an. Damit stellt das Individuum eine Gefahr für die Wirklichkeitsordnung insgesamt dar, die ja als stabile und "richtige" Ordnung verstanden wird. Für die jeweiligen "Parteien" erscheint die eigene Perspektive auf die Wirklichkeit als gewiss und eine davon abweichende Deutung als fehlerhaft. Dabei sind beide Perspektiven der Wirklichkeiten jeweils durch entsprechende Legitimationen in unterschiedlich hohem Grad abgesichert. Welche der Ansichten sich durchsetzen kann, hängt von den Machtverhältnissen der am sozialen Geschehen beteiligten Personen ab. Ist die Machtausübung sehr einseitig, können selbst willkürliche Dogmen als Realitätsbeschreibung verwendet werden.

Aufgrund der Tatsache, dass das Wissen, welches jeder Institution zugrunde liegt, gesellschaftlich objektiviert ist, erscheint die Abweichung als ein Verlassen der Wirklichkeit:

*"Man kann derartige Abweichungen von der institutionalen Ordnung als moralische Verworfenheit, Geisteskrankheit oder bloße Ignoranz ansehen. Für die Behandlung dessen, der abweicht, mögen solche feineren Unterscheidungen durchaus ihre Folgen haben. Gemeinsam ist ihnen jedoch allen ein geringer kognitiver Status in der sozialen Welt. So wird eine bestimmte gesellschaftliche Welt zur Welt schlechthin."*⁵³

Prinzipiell stellt jede Handlung, die als Sünde kategorisiert wird, eine Abweichung von der institutionalen Ordnung dar. Eine Ablehnung der Sündenzuschreibung ist noch dazu besonders gravierend, da die entsprechenden Kontrollmechanismen versagt zu haben scheinen und somit die Möglichkeit einer Rehabilitierung nicht mehr besteht. Um die institutionale Ordnung zu bewahren, muss auf die zur Verfügung stehenden Sanktionen

⁵³ Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 70.

zurückgegriffen werden. Je größer die potentielle Gefahr für die institutionale Ordnung, desto deutlicher und folgenschwerer muss sich die Sanktion auswirken, um dadurch die Möglichkeit einer Nachahmung der Abweichung einzugrenzen. Die Institutionen verfügen über entsprechende Sanktionsmechanismen, die von ihren Vertretern, den dafür zugewiesenen Spezialisten, umgesetzt werden. Die Sanktionen können, je nach Schwere der Verfehlung, von Missbilligung über Verachtung, Verdammung oder Exkommunikation bis hin zur Tötung reichen. Die Möglichkeiten der Sanktionierung sind von der jeweiligen Gesellschaftsstruktur abhängig, die Gesellschaftsstruktur kann die Sanktionsmöglichkeiten fördern oder begrenzen. Diese Begrenzung oder Förderung hängt davon ab, ob der Legitimationsapparat und die durch ihn getragenen Normen und Werte verbindlich für die ganze Gesellschaft oder nur für einen Teil derselben sind.

Werden die Sanktionsmöglichkeiten von der Gesellschaftsstruktur in keiner Weise gestützt, kommt eine Durchführung von Sanktionen, abgesehen von Missbilligung oder Verachtung, nicht in Betracht. Die Fremdzuschreibung wird zwar von den Zuschreibenden (die dann mutmaßlich in der Minderheit sind) aufrechterhalten, aber ihre Ablehnung muss hingenommen werden. Die Hinnahme der Ablehnung bedeutet zwar, dass die Ablehnung toleriert wird, gleichzeitig muss jedoch auf theoretische Stützkonzeptionen zurückgegriffen werden, die eine strikte Abgrenzung zur Position der Ablehnung ermöglichen. Sollte keine Theorie vorhanden sein, die begründet, warum die alternative Wirklichkeit keine geeignete Orientierung für die Lebensführung darstellen kann, muss eine solche neu entwickelt werden.

3. Wechselseitige Beziehungen zwischen innerer und äußerer Kontrolle

Die dargestellten Wechselwirkungen der inneren und äußeren Kontrolle lassen sich in einem Schaubild verdeutlichen.

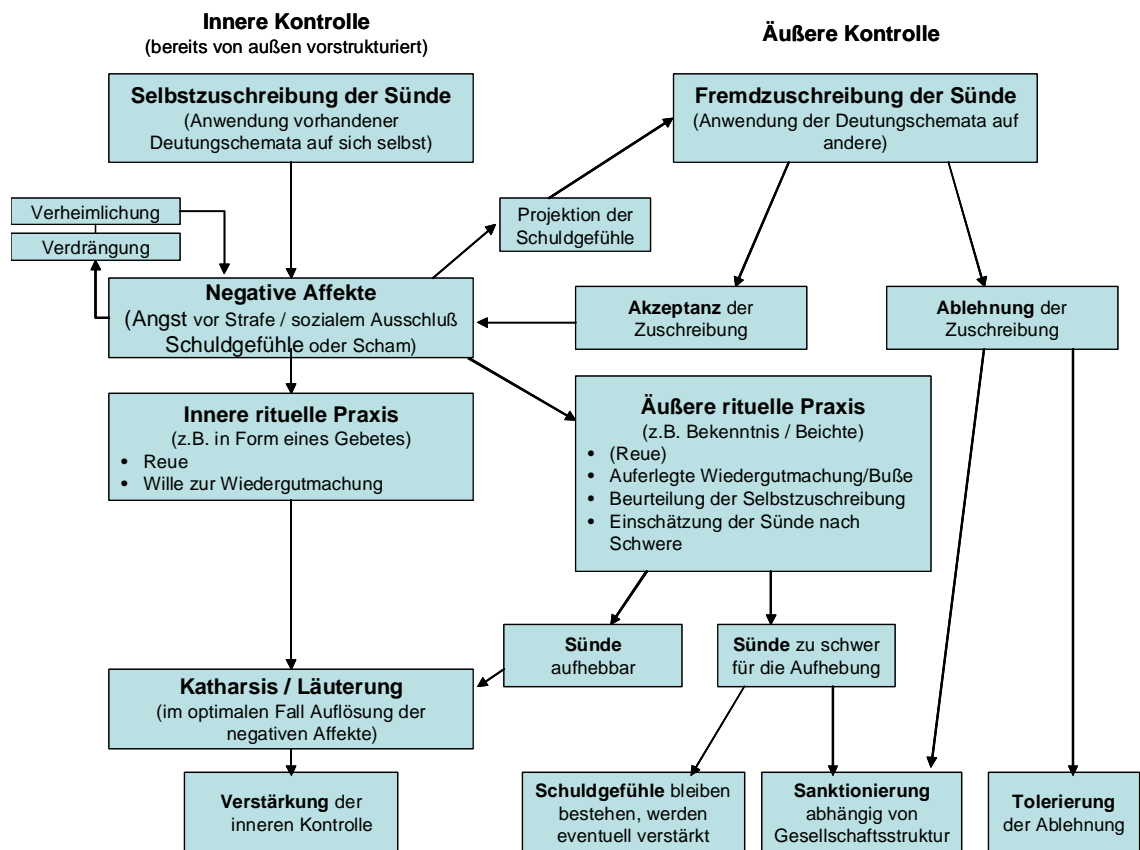


Abbildung 1: Wechselwirkung der Inneren und Äußerer Kontrolle

Die graphische Darstellung zeigt die Stationen auf, in die die Sünde in Selbst- und Fremdzuschreibung jeweils eingebettet ist. Die Verlaufsstruktur ist eine idealtypische, da sich diese Stationen in der Realität nicht in der klaren Form zeigen, in der sie hier dargestellt sind. So kann zum Beispiel eine Verheimlichung der selbst zugeschriebenen Sünde zu erneuten negativen Affekten führen, dies muss jedoch nicht zwingend geschehen. Wie bereits erwähnt, kann der Internalisierungsgrad der Normen und Werte nicht exakt bestimmt werden. Nach einem "misslungenen" Bekenntnis, das nicht zu einer Läuterung geführt hat, muss es nicht notwendig zu einer Verstärkung der negativen Affekte kommen. Möglicherweise wird das Urteil des "Spezialisten" sogar als ungerecht empfunden und die Schuldgefühle wandeln sich in Wut oder Frust um. Infolgedessen kann es zu einer Abwendung von der bisherigen Weltansicht kommen. Eine solche Wandlung geht mit erheblichen Veränderungen der Identität einher.

Weiterhin kann eine zunächst abgeschmetterte Ablehnung der Fremdzuschreibung einer Sünde im Laufe der Zeit doch noch akzeptiert werden. Der Sünder macht womöglich eine Erfahrung, die ihn zu dieser Einsicht bringt und die damit zur Akzeptanz führt. Des

Weiteren besteht die Möglichkeit, die innere rituelle Praxis zusätzlich in Form von Gesprächen mit Gleichgesinnten abzusichern, ohne dass dabei auf die Institution der Beichte zurückgegriffen wird.

Die ursprüngliche Einbettung der Sünde in einen strikt religiösen Kontext kann im Schaubild nicht wiedergegeben werden. Sünde war nicht nur ein Verstoß gegen religiöse Normen oder Sitten, sondern unmittelbar eine Verfehlung gegen den Willen Gottes. Mit der Ausrichtung auf Gott, und damit mit der Umlegung der Eigenbeobachtung auf einen transzendentalen Hintergrund wird Sünde per se zur stets nach außen orientierten Kontrolle, und selbst die innere Kontrolle wird in Bezug zu einer äußeren Instanz gesetzt. Da die innere Perspektive die Verbindung zu Gott darstellt, ist diese Verbindung des Inneren nach außen sogar eine logische Folge des "Bandes" zwischen Mensch und Gott. Die Ausrichtung des Handelns auf Gott ist ein Verweis auf eine Wirklichkeit, die sich der Alltagserfahrung entzieht, mit der die Gesellschaftsordnung reproduziert werden soll. Allerdings sind streng religiös aufgebaute Gesellschaften darauf angewiesen, dass gerade dieser Gottesbezug selbst alltäglich ist.

Eine vollständige Trennung zwischen innerer und äußerer Kontrolle lässt sich nicht bewerkstelligen. In gesellschaftlichen Prozessen steht das Individuum immer zwischen diesen Extremen. Beide werden von der Legitimationsstruktur getragen und durch diese plausibel begründet. Die Akzentuierung der im Schema aufgezeigten Kontrollweisen ist, da die Konfessionen sich auf unterschiedliche Legitimationsstrukturen stützen, auch immer konfessionsabhängig. Allgemein muss man feststellen, dass eine negative Beziehung zwischen der Verinnerlichung von Normen und der äußeren Kontrolle zu beobachten ist. Je weniger die Normen verinnerlicht werden, desto größer muss die Kompensation der Kontrolle von außen sein, um eine plausible und stabile Gesellschaftsordnung garantieren zu können. Umgekehrt macht ein hohes Maß an innerer Kontrolle äußere Eingriffe nicht vollkommen unnötig, jedoch verringert es deren Ausmaß und Intensität.⁵⁴

⁵⁴ Norbert Elias spricht im Zusammenhang des Essverhaltens von einem "inneren Automatismus", der sich beim Gebrauch der Gabel zum Essen entwickelt hat. Gesellschaftliche Standards, die beim Essen im Verlaufe der abendländischen Geschichte zunächst von außen, durch einen "Fremdzwang" etabliert wurden, reproduzieren sich

Im Alltag wird die Sünde nicht als eine Zuschreibung *wahrgenommen*, sondern als der Handlung innewohnend *betrachtet*. Nicht die Persönlichkeit des Handelnden ist entscheidend, sondern die Handlung selbst. Der Handelnde wird aufgrund seines Handelns zum Sünder erklärt. Unabhängig von seinem biographischen Hintergrund oder den Umständen der Situation wird jeder zum Sünder, der bestimmte Handlungen ausführt, die nach den vorher konstituierten Deutungsschemata als Sünde interpretiert werden. Max Weber betont, dass auch *inneres Tun* Handeln ist.⁵⁵ Somit ist eine nur gedachte Verfehlung nicht weniger sündhaft als ein beobachtbares Tun. Natürlich gibt es auch hier Ausnahmen. So können sich Individuen der Zuschreibung entziehen, die aufgrund ihres sozialen Status' außerhalb dieses Deutungsrahmens stehen, wie beispielsweise Kirchenoberhäupter, oder aber Individuen, die autonom genug sind und über genügend Mittel verfügen, dem Zugriff zu entgehen.

mit der Zeit durch "Selbstzwang". Vgl. Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1980, S. 170 ff.

⁵⁵ Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 1.

III. SÜNDE ALS HERRSCHAFTSKONSTRUKT

Religion ist eine Begleiterscheinung der kulturellen Entwicklung menschlicher Gesellschaften. Die Genese der Sünde hat dabei eine besondere Entwicklung durchlaufen. Ihr transzendentaler Gehalt entstammt einem Zusammenhang, der in archaischen Religionsformen noch ganz und gar der *Magie* zugesprochen wurde.⁵⁶ Dabei haben soziale Konstrukte wie das *Tabu* eine wesentliche Rolle bei der Selbstdefinition der archaischen Gesellschaft gespielt. Der Zusammenhang zwischen Tabu und Sünde ist evident. Er lässt sich an drei Faktoren nachvollziehen, die Pierre Bourdieu in "Das religiöse Feld" darlegt:

"Der Prozess der Ethnisierung und Moralisation, der von der Magie zur Religion hinführt oder, so man will, vom Tabu zur Sünde, hängt nicht nur von den Interessen der 'zwei Protagonisten der Systematisierung und Rationalisierung, des Propheten und des Klerus' ab, sondern auch von den Wandlungen der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Laien."⁵⁷

Auch für die Psychoanalyse ist das Tabu ein bedeutendes Thema, das in der Sünde eine logische Fortsetzung hat. Den Unterschied zwischen einem archaischen Tabu und religiösen Verboten umschreibt Sigmund Freud folgendermaßen:

"Die Tabubeschränkungen sind etwas anderes als die religiösen oder moralischen Verbote. Sie werden nicht auf das Gebot eines Gottes zurückgeführt, sondern verbieten sich eigentlich von selbst; von den Moralverboten scheidet sie das Fehlen der Einreihung in ein System, welches ganz allgemein Enthaltungen für notwendig erklärt und diese Notwendigkeit auch begründet."⁵⁸

Nach Freud erscheinen uns die Tabuverbote zwar unverständlich, aber für die Menschen, die in ihrem Einflussbereich stehen, sind diese selbstverständlich. Das Tabu beinhaltet bereits herrschaftliche Aspekte, jedoch kann man erst durch die Systematisierung und Rationalisierung von einem wirklichen Herrschaftskonstrukt sprechen. Die Sünde als Herrschaftskonstrukt entsteht durch die äußere Kontrolle der

⁵⁶ Vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M., Leipzig 1998.

⁵⁷ Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000, S. 18. Bourdieu orientiert sich an den Arbeiten Max Webers, vgl. dazu Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 268.

⁵⁸ Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In: Ders.: Studienausgabe. Band 9: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M. 2000, S. 311.

menschlichen Affekte. Die Beherrschten lassen sich leichter kontrollieren, wenn sie aufgrund von Abweichungen von etablierten Normen Angst und Schuld empfinden, sofern diese Angst und Schuld in gewissem Maße gelenkt werden können. Die kirchliche Institution war stets an der Aufrechterhaltung einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung interessiert, die einerseits von ihr legitimiert war und andererseits ihre Weltanschauung stützte. Sündigen bedeutete in jedem Fall, gegen diese Ordnung zu verstoßen oder sie zumindest in Frage zu stellen.⁵⁹

Bevor die kognitiv-emotionale Ebene der Sünde als Herrschaftskonstrukt erklärt wird, soll sich die Aufmerksamkeit auf die institutionellen Gebilde richten, auf die Entstehung des christlichen Monopols, so wie es sich im abendländischen Raum im Mittelalter nachweisen lässt, und auf die christliche Monopolsituation selbst. Auch wenn dabei nicht auf Externalisierungsprozesse eingegangen wird, so wird vorausgesetzt, dass hinter den hier beschriebenen Entstehungsprozessen immer Menschen die Initiatoren sind und somit die Institutionen Produkte des Menschen sind.

1. Die christliche Kirche als Herrschaftsgebilde

1.1 Die Entstehung des christlichen Monopols

In Kapitel I wurde bereits erläutert, dass die Institutionen im Allgemeinen über einen spezifischen Bestand an Wissen und damit über Sinngebungen für das Verhalten verfügen, welche den Individuen Handlungsmöglichkeiten eröffnen und einschränken und sie in einem gewissen Ausmaß steuern. Zwischen der christlichen Kirche und den Institutionalisierungsprozessen besteht ein innerer Zusammenhang. Der Religionssoziologe Gustav Mensching geht von einer Institutionalisierung der christlichen Religion in die Kirche als einem Prozess aus, der durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist:

⁵⁹ Vgl. dazu auch Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Teilbände 1 und 2. Tübingen 1994. Die beiden Haupttypen und ihre Sozialphilosophie, die Troeltsch herausarbeitet, sind die ständisch-zünftig-patriarchalische Sozialphilosophie des mittelalterlichen Katholizismus und die Sozialphilosophie des asketischen Protestantismus (S. 984). Auch wenn sich beide Typen hinsichtlich der Idee von Sünde und Gnade unterscheiden, so ist doch beiden gemeinsam, dass die Sündenlehre die bestehende, soziale Ordnung erklärt (vgl. S. 427 ff.).

-
- (1) *Traditionsbildung*: Die Traditionsbildung und Normierung der christlichen Lehren und Dogmen sind eine notwendige Grundlage für die sich konstituierende Kirche. Damit ist, als Kehrseite und Gegenpol zum Dogma, die Etablierung eines abweichenden Verhaltens verbunden, das im Gegensatz zu diesen Normen steht, weil mit jeder Normativität sogleich die Gefahr der Devianz entsteht.⁶⁰ Die Lehren und Dogmen der sich bildenden Kirche gewannen im Verlauf der Geschichte dieser Institution immer mehr an Bedeutung.⁶¹
- (2) *Objektivierung der Gnade*: Im Gegensatz zum Urchristentum, das noch eine vorrangig *persönlich* erfahrene Religion war, kann die Gnade Gottes durch die Vermittlung der Kirche von jedem erfahren werden, der sich dieser Erfahrung stellt.⁶² Die Heilswerte werden auf Subjekte durch objektive Institutionen vermittelt. Mit diesem Stadium der Institutionalisierung ist auch die Herausbildung eines Priestertums und der Sakramente verbunden.⁶³
- (3) *Ansprüche der Massen*: Das Christentum, zu einer Universalreligion geworden, begann sich auszubreiten und erlangte eine missionarische Tendenz. Im 4. Jahrhundert wurde das Christentum innerhalb des römischen Reichs zur Staatsreligion und damit endgültig zu einer Massenorganisation, im 6. Jahrhundert wurde ausdrücklich "an die primitiven Instinkte der Furcht und der Hoffnung"⁶⁴ appelliert. Die religiösen Vorstellungen der Massen wurden durch die Dualität von Hölle und Fegefeuer auf der einen Seite und Erlösung und himmlischen Lohn auf der anderen Seite geprägt.⁶⁵

⁶⁰ Mensching fasst diese "Irrlehre" bündig unter dem Begriff "Häresie" zusammen. Vgl. Mensching, Gustav: Die Weltreligionen. Darmstadt o. J., S. 224.

⁶¹ Vgl. Ebd., S. 223 f.

⁶² In einer persönlichen Religion des Urchristentums ist die Gnade Gottes unberechenbar und nur auf den Einzelnen gerichtet, wohingegen in einer institutionalisierten Religion die Gnade Gottes jedem zuteil werden kann, der die Vermittlung durch die Institution in Anspruch nimmt.

⁶³ Vgl. Mensching: Die Weltreligionen, S. 225 f.

⁶⁴ Ebd., S. 227.

⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 226 f.

Die Kirche selbst wurde zu einer sakralen Institution und schließlich als unfehlbar eingestuft. Das Priesteramt wird mit einem Lehramt *und*, so Mensching, Herrscheramt verbunden. Dadurch gewann die Priesterschaft zunehmend an sozialer Bedeutung. Die Kirche als "Herrschaftsform" und "Zwangsinstitution", die ihre Ansichten den Menschen aufzwingt, erreicht für Mensching ihre "Hochblüte" im Mittelalter. Er spricht von einer "Einheitskultur des Mittelalters", in der die geistigen, religiösen, wirtschaftlichen und politischen Lebensbereiche von der Kirche entscheidend bestimmt wurden.⁶⁶ Diese Kriterien, wenngleich sie nicht vollständig sind, führten zu einer Monopolstellung des Christentums bei der Wirklichkeitsbestimmung.

Das Konzept Menschings lässt sich ergänzen durch "idealtypische Konstellationen",⁶⁷ wie sie Thomas Luckmann in "Die unsichtbare Religion" konzipierte; gemeint sind die gesellschaftlichen Formen der Religion. Dort heißt es, die universale und unspezifische "Weltansicht" sei die "grundlegendste Sozialform der Religion".⁶⁸ Über die Stabilität der religiös fundierten Form der "Weltorientierung" entsteht eine Instanz, die wirkungsvoller ist als alle anderen sozialen Institutionen:

*"Die Weltansicht hat - als transzendenter Kosmos - einen objektiv verpflichtenden Charakter, wie er in dem unmittelbaren Zusammenhang davon isolierter sozialer Beziehungen auch nicht annähernd erreicht werden könnte."*⁶⁹

Dem ist entgegen zu halten, was auch Peter L. Berger kritisiert (siehe unten): Dass nämlich Weltansichten eben nicht nur religiöser Natur sind, sondern selbst einen sehr starken Sozialbezug aufweisen, denn soziale Prozesse sind konstitutiv für die

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 227 f. Zum Begriff der christlichen Einheitskultur im Mittelalter vgl. ebenfalls Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen, S. 178 - 185.

⁶⁷ Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Vorwort zu Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991, S. 17.

⁶⁸ Vgl. Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991, S. 87 ff.

⁶⁹ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 89 ff. Weiter heißt es ebd. S. 93: "Sie [die Sinnmatrix dieser "Weltansicht"] bildet den historischen Rahmen, in dem menschliche Organismen Identität ausbilden und dabei ihre biologische Natur transzendieren."

Religion. Der gegensätzliche Kausalzusammenhang ist jedoch nicht zulässig. Die "Weltansichten", die Luckmann meint, sind nicht per se religiöser Art.

Die Religion ist für Luckmann in drei Sozialformen untergliedert, von denen die "Weltansicht" die universalste Form ist. Hinzu kommt die Herausbildung einer "Konstellation religiöser Repräsentationen", die er als "heiliges Universum" bezeichnet, als weitere "spezifische, historische Sozialform der Religion". Sie bietet Legitimationen für das "menschliche Verhalten in allen gesellschaftlichen Situationen".⁷⁰

Die "institutionelle Spezialisierung" als weitere Sozialform der Religion ist besonders wichtig, da die Kennzeichen dieser Sozialform auch auf die Monopolsituation des Christentums im Mittelalter zutreffen. Die Herausbildung eines heiligen Kosmos, also einer "spezifischen, historischen Sozialform der Religion", ist die Voraussetzung für die "institutionell spezialisierte Religion". Die damit verbundene Autonomie der Religion ist allein in der abendländischen, jüdisch-christlichen Tradition entstanden, auch wenn andere Hochkulturen ein institutionalisiertes Priestertum aufweisen.⁷¹

"Beruht religiös orientiertes Handeln ursprünglich auf der vollständigen subjektiven Verinnerlichung von Normen und allgemeinen gesellschaftlichen Kontrollen, so wird die Gleichförmigkeit religiösen Handelns in »komplexeren« Gesellschaften mehr und mehr von religiösen Experten überwacht."⁷²

Die innere Kontrolle des menschlichen Handelns wird auf eine äußere Kontrolle der Institutionen auf drastische Art und Weise ausgeweitet (vgl. dazu Kapitel II) und auf religiöse Spezialisten übertragen. Die Herausbildung sozialer Rollen, die auf das Wissen über den heiligen Kosmos spezialisiert sind und die an diesem Wissen orientierten Handlungen bewerten und regeln, setzt einerseits einen heiligen Kosmos voraus, andererseits wird durch diese Spezialisten der heilige Kosmos

⁷⁰ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 98 ff.

⁷¹ Vgl. Ebd., S. 100 ff.

⁷² Ebd., S. 105.

zunehmend deutlicher umrissen. Der heilige Kosmos wird von der Priesterschaft getragen und von ihr als absolut gesetzt und vertreten.⁷³

Die Herausbildung der Priesterschaft setzt einen gewissen Grad an Ausdifferenzierung der Tätigkeitsfelder voraus, die insofern einen "Mehrwert" garantieren (und damit eine *Arbeitsteilung* ermöglichen), da sich dadurch streng spezialisierte Experten ausbilden und von der Gesellschaftsstruktur getragen werden können. Trotzdem bleibt dieser Bereich exklusiv; er kann nicht jedem zugänglich sein. Unterschiedliche Vorstellungen des heiligen Kosmos werden von den Experten zu einem Dogma vereinheitlicht. Die von den Experten systematisierten und vermittelten religiösen "Theorien" führen dazu, dass die Weltansicht immer stärker mit dem heiligen Kosmos sinnhaft verbunden wird. Durch die verstärkte Ausdifferenzierung religiöser Rollen sind die Laien zunehmend auf die Experten als Vermittler angewiesen, wenn es um Wissen geht, dass sich auf die Sphäre des Heiligen (und damit auf die eigene Heilserwartung) bezieht. Die kirchliche Organisation und die damit einhergehenden Privilegien für die Priesterschaft resultieren aus der Unkenntnis der Laien vom "heiligen" Wissen und der rigorosen Abgrenzung der Experten gegenüber möglicher Konkurrenz.⁷⁴

"Zu Anfang war die religiöse Situation im Abendland noch durch eine besondere Situation gekennzeichnet: Obwohl das Christentum eine institutionell spezialisierte Religion war, deren Organisation von fähigen Verwaltungsexperten straff organisiert, deren Lehren von den Kirchenvätern systematisiert und deren Rituale vereinheitlicht waren, erhob sie einen Allgemeinheitsanspruch, der sich auf nahezu alle Lebensbereiche bezog."⁷⁵

Die entscheidenden Merkmale dieser Sozialform der Religion, die sich auch auf die Monopolstellung des Christentums übertragen lassen, sind:⁷⁶

- (1) Die Vereinheitlichung des bereits herausgebildeten heiligen Kosmos und die Verbindlichkeit der daraus hervorgehenden Dogmen.

⁷³ Vgl. Ebd., S. 104 f.

⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 102 ff.

⁷⁵ Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin, New York 1999, S. 120.

⁷⁶ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 105.

-
- (2) Eine kirchliche Organisation, in der die religiösen Normen und entsprechenden Sanktionsmöglichkeiten verankert sind, sowie die Ausdifferenzierung einer religiösen Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft.
 - (3) Die Herausbildung von religiösen Spezialisten, also einer Priesterschaft als Vertreter des heiligen Kosmos, die für die Bewahrung und Durchsetzung der Dogmen und der Sanktionsmöglichkeiten verantwortlich ist und über die Herrschaftsmittel verfügt, diese einzuklagen und durchsetzen zu lassen.

Den Menschen gilt im Mittelalter als Selbstverständlichkeit, dass die christliche Religion von der kirchlichen Institution vermittelt wird. Die Ausbildung von Bewusstsein und Gewissen, die zu einer persönlichen Identität gehören, sind folglich vom "offiziellen" Modell der Religion abhängig. Die objektivierte Wirklichkeit wird subjektiv zugänglich gemacht, ja vorgeschrieben. In der "institutionell spezialisierten Religion" entsteht eine Reihe von Problemen, die letztendlich zur Auflösung dieser Sozialform der Religion führen können, auf die jedoch an dieser Stelle nicht eingegangen werden soll.⁷⁷

1.2 Die christliche Monopolsituation

Wie bereits erwähnt, erschien das gemeinsame Werk von Berger und Luckmann über die "Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" 1966. Bereits ein Jahr später veröffentlichten beide Autoren eigenständige religionssoziologische Bücher. Sowohl Luckmanns "Die unsichtbare Religion" als auch Bergers "Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft" schließen an die zuvor gemeinsam erarbeiteten Ausführungen an, wobei beide unterschiedliche Schwerpunkte setzen und teilweise unterschiedliche Annahmen zur Religion vertreten. Bei der Definition des Religionsbegriffes treten die deutlichsten Unterschiede zutage. Während Luckmann Religion als eine anthropologische Konstante ansieht,⁷⁸ übernimmt Berger die

⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 106 f. und S. 113 ff.

⁷⁸ Luckmann führt folgendes aus: "Wir sagten, daß der Organismus zur Person wird, indem er seine Natürlichkeit transzendiert. Daraus folgern wir, daß es sich um einen grundlegend religiösen Vorgang handelt." (Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 87). Knoblauch äußert sich im Vorwort zu dieser Ausgabe zur Religionsdefinition von Luckmann: "Die sicherlich prägnanteste und auch umstrittenste These Luckmanns ist seine funktionalistische, anthropologische Definition der Religion. In der Religion transzendiert der Mensch sein

Religionsdefinition von Rudolf Otto und Mircea Eliade.⁷⁹ Diese Uneinigkeit über die Definition von Religion bestand bereits während der Zusammenarbeit zur "Gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit", wurde jedoch zunächst zurückgestellt.⁸⁰ In seiner eigenständigen Publikation zur Religionssoziologie formulierte Berger eine Kritik an Luckmann:

"Dennoch halte ich die Brauchbarkeit einer Definition für fraglich, die Religion mit dem Menschlichen schlechthin gleichsetzt. (...) Schließlich gibt es sehr verschiedene Formen der Selbst-Transzendierung mit den dazugehörigen symbolischen Sinnwelten, auch wenn die anthropologische Herkunft identisch ist."⁸¹

Die Kritik Bergers ist berechtigt, da er im Gegensatz zu Luckmann nicht die Unterschiede zwischen dem "heiligen Kosmos" und den aus empirischen Erfahrungen konstruierten Welten verwischen möchte. Die Unterschiede zwischen tatsächlich religiösen Sinnsystemen und weltlichen Sinnsystemen (wie zum Beispiel der Wissenschaft), müssen Berger zufolge sichtbar bleiben. Ungeachtet dessen flossen die gemeinsam erarbeiteten Grundlagen auch in die jeweilig eigenständigen Werke ein und führten zu ähnlichen Überlegungen oder zumindest miteinander zu vereinbarenden Ansichten über soziohistorische Zusammenhänge.⁸²

Besonders interessant für die Sünde als Herrschaftskonstrukt ist der Typus des *Monopols*. Es handelt sich nicht um ein Monopol im wirtschaftlichen Sinne, sondern um ein Symbolmonopol bzw. ein Monopol der Wirklichkeitsbestimmung. Solch eine Monopolsituation ist, nach Berger und Luckmann, typisch für die Frühphasen einer Gesellschaft.

biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen. Religion ist nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeigt sich schon in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrung und in der Individuation zum einzelnen." (Knoblauch: Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, S. 12.)

⁷⁹ Für Berger muss der Kosmos nicht prinzipiell heilig sein, jeder Kosmos soll die Welt als eine sinnvolle und gewisse erscheinen lassen. Der heilige Kosmos ist jedoch "der absolute Höhepunkt" dieser nomischen Konstruktion. Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 28. Er führt aus, dass "Religion das Unterfangen des Menschen [ist], einen heiligen Kosmos zu errichten". (Ebd. S. 26.)

⁸⁰ Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 167.

⁸¹ Ebd.

⁸² Berger sagt hierzu selbst: "Ich möchte jedoch betonen, daß die Wahl von Definitionen keinerlei Differenzen in der Interpretation bestimmter soziohistorischer Zusammenhänge impliziert [...]". (Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 168.)

"Das Monopol besteht dann darin, dass eine einzige Symboltradition die betreffende Sinnwelt aufrechterhält. Zu der Gesellschaft zu gehören, impliziert die Anerkennung dieser Tradition, deren Experten von tatsächlich allen Angehörigen der Gesellschaft respektiert werden und nicht mit Rivalen zu rechnen brauchen."⁸³

Die meisten dieser Symbolmonopole waren, historisch betrachtet, religiöser Ausprägung. "Primitive Gesellschaften", die meisten "archaischen Kulturen" und das Christentum des Mittelalters werden von Berger und Luckmann diesem Typus zugeordnet.⁸⁴ Diese monopolistische Tradition und ihre Bevollmächtigten werden in vollem Umfang von der etablierten Machtstruktur gestützt. Es ist für die Machthaber von Interesse, sich für die Wirklichkeitsbestimmung des Monopols einzusetzen und ihren Gehalt auf jeden Fall zu wahren, notfalls sie der Bevölkerung autoritär aufzuzwingen, da die Wirklichkeitsbestimmung gleichzeitig ihre eigene Macht legitimiert. Ebenso wie ein hoher Stabilitätsgrad der Gesellschaftsstruktur Voraussetzung und Garant für derartige Monopole ist, wirkt sich auch das Monopol stabilisierend auf die Gesellschaftsstruktur aus und hemmt den sozialen Wandel. Die Stabilität der Gesellschaftsstruktur wird durch das rigorose Vorgehen gegen initiierte Neuerungen und Versuche, die Wirklichkeitsbestimmung zu modifizieren, erreicht. Als legitim werden lediglich jene Innovationen erachtet, die im Sinne des Monopols zu seiner Stärkung beitragen. Abweichler von der Tradition sind vorprogrammiert, wie bereits dargestellt, entsteht mit jeder Normativität ein Gegenpart - der Verstoß. Im Fall des Sinnmonopols ist dieser Gegenpart in Kritikern, Zweiflern, Vertretern von Gegenbewegungen zu suchen. Allerdings sind diese Gegenbewegungen meist nicht genügend organisiert, um für die Monopoltradition eine ernstzunehmende Konkurrenz darzustellen.⁸⁵

Berger und Luckmann benennen drei Vorgehensweisen, die gegen eine Konkurrenz der "offiziellen Tradition" gerichtet sein können: Liquidation, Integration und Absonderung von der Gesellschaft. Alle drei Arten der Beseitigung von Sinnkonkurrenz sind anhand archaischer Glaubensgemeinschaften beschrieben,

⁸³ Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 129.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 129 f.

⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 130. Max Weber hat in "Wirtschaft und Gesellschaft" auf Sekten hingewiesen, die weniger monopolistisch strukturiert sind.

lassen sich aber auch im Christentum des Mittelalters ausmachen. Die Hexen- oder Ketzerverfolgung durch die Inquisition lässt sich als besonders drastisches Beispiel für die Liquidation von Sinnkonkurrenz aufführen. Die Integration erschließt sich am Beispiel der Einverleibung aller Arten heidnischen Brauchtums und Aberglaubens durch die christliche Tradition, die unterschwellig zu einer größeren Differenziertheit dieser Tradition führte. Die Absonderung der jüdischen Gemeinschaft von der Gesellschaft ist ein Beispiel für die dritte Vorgehensweise. Beginnt die auf diese Weise abgesonderte Gemeinschaft eine Gefahr für die Wirklichkeitsbestimmung der christlichen Tradition darzustellen, so wird von den Vertretern des Monopols nach Möglichkeiten der Aussonderung, schlimmstenfalls der Eliminierung gesucht, wie die Geschichte der Judenverfolgung eindrücklich zeigt. Erst wenn die Möglichkeit einer repressiven Problemlösung nicht gegeben ist, kommt es zu notgedrungenen Versuchen, Kompromisse mit den Vertretern der konkurrierenden Symboltradition auszuhandeln.⁸⁶

Innerhalb des christlichen Monopols der Wirklichkeitsbestimmung galt die Sünde als ein Verstoß gegen eine göttliche Norm, was zugleich auf die Letztbegründung hinter dem Monopol verweist, denn jenseits der irdischen Normativität steht das Reich Gottes. Im Rahmen der Beichte konnte die Sünde aufgehoben werden. Verbunden war diese Katharsis mit einem symbolischen Akt in Form eines Gebets, in Form von Reue oder in Form einer Gegenleistung durch eine Ablasszahlung. Letzteres brachte eine paradoxe Komponente in den Sinnzusammenhang, da somit das Seelenheil durch "ökonomische Leistung" erlangt werden konnte. Der Widerspruch zwischen einer ganz und gar irdischen Handlung und einem "übersinnlichen" Ziel ist hierbei offensichtlich. Wurde die Sünde nicht gebeichtet oder als zu schwer eingestuft, um sie durch diese rituelle Praxis aufzuheben, wurde sie wie ein Verbrechen behandelt, der "Sünder" war zugleich ein Krimineller, der durch sein gravierendes Fehlverhalten jede Chance auf Läuterung verwirkt hatte. Berger verweist auf eine wichtige Funktion religiöser Rituale, sie *vergegenwärtigen* das, was als Norm verinnerlicht werden soll:

⁸⁶ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 130 ff.

"Menschen vergessen. (...) Religiöses Ritual war von jeher ein besonders wichtiges Instrument des »Erinnerns«. Es »vergegenwärtigt« denen, die an ihm partizipieren, immer wieder von neuem die fundamentalen Wirklichkeitsbestimmungen und die entsprechenden Legitimationen."⁸⁷

Durch die Einführung der Ohrenbeichte im Jahr 1215 wurde schließlich eine Instanz der totalen *äußeren* Kontrolle etabliert.⁸⁸ Von diesem Augenblick an war die Beichte obligatorisch und schon das Fernbleiben von diesem Ritual stand unter Strafe. Das Individuum war gezwungen, sich regelmäßig für sein Tun zu verantworten und seine Sünden offen zu legen. Die Beichte lässt sich als Überprüfung der Weltsicht des Individuums im Einklang mit einer Ausrichtung des Denkens in Richtung der vorherrschenden Wirklichkeitsbestimmung verstehen. Die Folgen dieser "Korrektur" schlagen sich wiederum in der Lebensführung nieder, die in der Ohrenbeichte ein weiteres Instrument zur Angleichung an die Regelsätze der Religion erhielt. Trotz allem ist die Beichte ein sozialer Vorgang, bei dem zwei Menschen aufeinander treffen, von denen der eine in der privilegierten Position des "Wirklichkeitshüters" steht und der andere an einer Übernahme dieser Vorschriften interessiert ist oder zumindest interessiert *sein sollte*. Das Bekenntnis dient der Angleichung der Anliegen und zugleich der Abwicklung des sündhaften Verhaltens.⁸⁹ In der Beichte spielt auch

"[...] die Ungewißheit über Authentizität und Verfahrenskonformität eine zentrale Rolle, wodurch Angst als Steuerungsimpuls einsetzbar wird bzw. fungiert."⁹⁰

Diese Angst, die in der Beichte eingeforderten Emotionen Schuld und Reue, sind, wie Alois Hahn und Herbert Willems behaupten, eine "Kopplung von Kognition und Emotion, von Deutung und Empfindung". Diese Verbindung stellt zweifellos eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Verinnerlichung dar und forciert die "Selbstzwänge" des Individuums. Kritisch muss jedoch die Schlussfolgerung von

⁸⁷ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 39 f. Berger nimmt hier Bezug auf die in "Zur Genealogie der Moral" bereits von Nietzsche erkannten Zusammenhänge zwischen religiösem Ritual und Gedächtnis.

⁸⁸ Einen Überblick über die Geschichte der Kasuistik im Abendland und die damit zusammenhängende Entwicklung des Beichtwesens gibt Kittsteiner: Entstehung des Modernen Gewissens, S. 176 f.

⁸⁹ Vgl. Hahn, Alois; Willems, Herbert: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 33 (1993), S. 309.

⁹⁰ Ebd., S. 320.

Hahn und Willems betrachtet werden, dies führe zu einer Steigerung von Individualität und Subjektivität.⁹¹ Zwar wird die Reflexivität über die eigenen Handlungen im Alltag, also auch außerhalb der rituellen Praxis, gesteigert, doch handelt es sich bei der Beichte um eine Korrektur der subjektiven Wirklichkeit zugunsten der religiösen Vorstellungen, die als objektive Wirklichkeit vorgestellt werden. Mit dem Objektiven soll das Subjektive in Einklang gebracht werden, ein Problem, das auch für das Funktionieren von Gesellschaft insgesamt kennzeichnend ist.⁹²

Die These der Steigerung der Individualität und Subjektivität wurde von Hahn bereits 1982 in einem anderen Text formuliert.⁹³ Ausschlaggebend sind für ihn die Beichte des Mittelalters und die damit verbundene Abälardsche Sündenlehre des 12. Jahrhunderts. Während seines Erachtens im frühen Mittelalter die Sünde an den äußeren Handlungen gemessen wurde, verlagert sich seit dem 12. Jahrhundert der Fokus auf die Intention und damit auf die Motive des Handelns:

"Die Beichte wird durch die Subjektivierung der Sünde nicht überflüssig oder nebensächlich. Sie wird vielmehr jetzt ein Forum, vor das prinzipiell nicht nur das äußere Handeln, sondern bereits die Intentionen gezogen werden."⁹⁴

Die Negation der Sünde deutet Hahn als "Zerknirschung" (contritio), als Erkenntnis, dass die Sünde schädlich ist. Gegen diese These bringt Hans-Georg Soeffner gute Argumente vor.⁹⁵ Eine "Subjektivierung der Sünde" oder der Reue ("Zerknirschung") sei für diesen Zeitraum nicht belegbar. Zwar gebe es eine Tendenz der Schuldauffassung vom äußeren Handeln nach *innen*, gemeint sei jedoch nicht ein Motiv oder eine Intention, sondern die sündhafte Grundhaltung, oder anders gesagt: ein Irrglaube. Die "Zerknirschung" sei, so Soeffner, nicht

⁹¹ Vgl. Ebd., S. 320.

⁹² Vgl. Simmel, Georg: Das Problem der Soziologie. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt a. M. 1992, S. 13 - 62.

⁹³ Vgl. Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 34 (1982), S. 409.

⁹⁴ Ebd., S. 408.

⁹⁵ Vgl. Soeffner: Die Ordnung der Rituale, S. 42 f.

"individuelle" Reue, sondern ein korrigiertes Erkennen der Sünde. Dass die Beichte, im Sinne einer äußeren Kontrolle, sich auch auf das Innenleben des Individuums auswirkt, wurde bereits erläutert. Entscheidend ist jedoch vielmehr, von *wem* die Kontrolle ausgeübt wird - vom Individuum selbst oder von seinem sozialen Umfeld? Selbst wenn sich die Intentionen und die Erkenntnis der Sünde im Sinne Hahns im 12. Jahrhundert durchgesetzt hätten, so wäre dies kein Anzeichen einer Individualisierung oder Subjektivierung, denn es handelt sich dann noch immer um eine vom Beichtvater als falsch definierte Intention, somit um eine von außen eingebrachte Interpretation und folglich um eine äußerlich korrigierte Sündenerkenntnis. Das Ergebnis ist in jedem Fall, dass die Vorstellungen des Individuums nach vorher definierten Kriterien objektiviert werden.

"Die Beichtpflicht steht hier ebenso wie die Vereinheitlichung der Sakramentenlehre [...] im Dienst der Absicherung der kirchlichen Seelsorge und der Kirche als ganzer. Es geht nicht nur um die Rechtfertigung der Werke, sondern auch um die Kontrolle des »richtigen« Glaubens."⁹⁶ (Hervorh. d. Verf.)

Anders ausgedrückt, ist der wirklichkeitsbestimmende und zugleich die Wirklichkeit absichernde Charakter der Beichte das Entscheidende. Mit Hilfe der Beichte konnten die Vorstellungen der Kirche bis in die tiefsten subjektiven Winkel des Gewissens der Individuen getragen werden.

2. Die Beherrschung der kognitiv-emotionalen Ebene

2.1 Die Entstehung des Gewissens

Das Funktionieren der Sünde als Herrschaftskonstrukt bedingt einen historischen Aufbau, der ihr einen Platz inmitten der Entwicklungsgeschichte von Werten und im Zwiespalt von Schuld und Sühne garantiert. In diesen Zusammenhang gehören auch Zuschreibungen wie das "schlechte Gewissen" (im Sinne Nietzsches) und Lebensführungsentwürfe wie das "asketische Ideal".

⁹⁶ Ebd., S. 42.

Die englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts gingen bei der Beimesung darüber, ob das Kriterium "gut" an ein Tun gelegt werden könnte, davon aus, dass ursprünglich uneigennützig Handlungen von Seiten derer gelobt werden, denen sie nützlich sind. Mit der Zeit jedoch ging diese pragmatische Komponente verloren, während die uneigennützig Handlungen ihr Gewohnheitsrecht als stets »gut« bewahren konnten. So zumindest die Auffassung der Moralphilosophie, die Friedrich Nietzsche als "Psychologen-Idiosynkrasie" kritisierte. Für Nietzsche hat die Entstehung und Wandlung der Werte »Gut und Schlecht« sowie »Gut und Böse« nichts mit Nützlichkeit zu tun. Den Ursprung dieser wertenden Betrachtungsweise begründet er vielmehr mit dem "Pathos der Distanz". Indem die Mächtigen und Vornehmen ihr Interesse, die eigenen Handlungsweisen als etwas, über jede Kritik Erhabenes, Gutes zu bewerten, zur absoluten Regel veräußerlichten, fanden sie so ein nahezu ethisches Mittel, sich gegen das "Niedrige[...], Niedrig-Gesinnte[...], Gemeine[...] und Pöbelhafte[...]" abzugrenzen.⁹⁷

In der jüdisch-christliche Tradition hat sich nun aber ein "Sklavenaufstand in der Moral" ereignet, der, so Nietzsche, zu einer Umkehrung der "aktiven" Wertungsweise der Herrschaftsvertreter geführt hat, nachdem dieses Prinzip zunächst übernommen worden war. Hintergrund dieser "Umkehrung des Werte-setzenden Blicks" ist das Erstarken von Ressentiments gegen die Machtelite.⁹⁸ Dass die Priesterschaft als soziale Institution eine Gegenbewegung zur Herrschaftsinstanz werden konnte, beruht auf der elementaren Gegensätzlichkeit von ritterlich-aristokratischer und priesterlicher Wertungsweise, wie sie aufgrund des skizzierten Verhältnisses in allen archaischen Gesellschaften zu finden ist:

"Die antithetische Struktur (...) bezieht sich dabei einerseits auf den Gegensatz zwischen dem »vornehmen« und dem »gemeinen« Typus Mensch (...) und andererseits auf dem Gegensatz zwischen einer »aktiven« und einer »reaktiven« Form des Erlebens und Handelns, der

⁹⁷ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Werke, 2. Teil. Frankfurt a. M. 1999, S. 185 (2).

⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 190 (7) und S. 193 (10).

(...) die Sonderstellung des Priestertums innerhalb einer aristokratisch geprägten Gesellschaft kennzeichnet."⁹⁹

Das antike Judentum nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung als "»priesterliches Volk« par excellence"¹⁰⁰ ein, das die Umwertung entscheidend gestaltet hat, die dann im Christentum fortgeführt wurde.¹⁰¹ Durch das "Giftaupe des Ressentiment" betrachtet, hat diese Umwertung der Werte zu einem radikalen Wandel der Wertmaßstäbe geführt: Das, was einst *gut* war, erscheint nun als *böse*.¹⁰² Die Werte werden von da an von den Priestern ("reaktiv") geschaffen: Schwäche wird zur Tugend, Ohnmacht, die aus einer Unmöglichkeit der Vergeltung entsteht, wird als Güte, ängstliche Niedrigkeit als Demut, Unterwerfung als Gehorsam und Feigheit als Geduld neu interpretiert, dabei wird diese Umwertung mit Gott legitimiert.¹⁰³

Das Gewissen sollte als innere Wachvorrichtung der ständigen Vergegenwärtigung dieser priesterlich abgesegneten Werte dienen. Der Bedeutung nach hat das »Gewissen« seinen Ursprung in dem lateinischen Ausdruck »conscientia«. Dieser Terminus wiederum stammt vom griechischen »syneidesis« ab. Die Präfixe »con-« bzw. »syn-« weisen in ihrer soziativen Funktion für den Historiker Heinz D. Kittsteiner darauf hin, dass es sich um ein *Mit-Wissen* handelt.¹⁰⁴ Diese Konnotation weist bereits darauf hin, wie die Begriffe verstanden werden können, in ihnen liegt der Schritt zur Erkenntnis, dass das Wissen um einen selbst, das man selbst hegt, nach innen gewendet "etwas Verborgenes oder Geheimes", ja sogar "die Färbung einer »Mitschuld«" beinhalten kann.¹⁰⁵ Nichts anderes meint der deutsche Begriff Gewissen. Und damit lässt sich eine Verbindung zur

⁹⁹ Lichtblau, Klaus: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland. Frankfurt a. M. 1996, S. 152.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl. Ebd.

¹⁰² Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 195 (11).

¹⁰³ Vgl. Ebd., S. 200 (14).

¹⁰⁴ Kittsteiner: Entstehung des Modernen Gewissens, S. 18. Kittsteiner bezieht sich hier anscheinend auf den Befund von Balduin, der den Begriff Gewissen von Wissen ableitet und der dem mit der Definition des Thomas von Aquin vereinbar ist. Vgl. dazu Ebd., S. 179.

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 18.

Wissenssoziologie herstellen, denn das Gewissen kann verstanden werden als objektiviertes Wissen, das internalisiert wurde, um im menschlichen Bewusstsein die Leitlinie für die Anpassung des Selbst an Vorschriften zu vermitteln, die über das selbst Denkbare und Abwägbar hinausgehen. Luckmann formuliert diesen Tatbestand folgendermaßen:

"Die Individuation des Bewußtseins und des Gewissens eines historischen Individuums geschieht weniger durch eine originäre Neuerschaffung von Weltansichten als durch die Internalisierung einer schon vorkonstruierten Weltansicht [...]"¹⁰⁶

Für Luckmann wird die Individuation des Bewusstseins und des Gewissens von den Religionen also in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Ausprägung vorgegeben.¹⁰⁷

Kittsteiner untersucht die Entstehung des modernen Gewissens über einen Zeitraum von etwa dreihundert Jahren. Er betrachtet bei seiner Analyse den Zeitraum zwischen der Reformation und der beginnenden Aufklärung, also von 1500 bis etwa 1800. Anhand ausgewählter Texte, die sich mit dem Gewissen befassen, versucht er, die zeitgebundenen Diskurse und das ihnen zugrunde liegende Weltbild zu rekonstruieren, das diesen Diskursen innewohnt. Für Kittsteiner, ebenso wie für Luckmann, sind die Präformationen des Gewissens vom Weltbild abhängig, in dem die Menschen leben,¹⁰⁸ und unterliegen als solche dem kulturellen Wandel. Im Unterschied zu Luckmann muss für Kittsteiner dieses Weltbild jedoch nicht zwingend religiöser Natur sein. Der Begriff des Gewissens ist, historisch gesehen, immer von einer gebildeten Schicht getragen worden, die ihre Normen und die dazugehörigen Sanktionsmechanismen der Bevölkerung zu vermitteln versuchte.¹⁰⁹ Der Zusammenhang mit religiösen Sinnsystemen ist in diesen Herrschaftsstrukturen zwar oft, aber nicht in jedem Fall zwingend gegeben.

Den Ursprung des Phänomens Gewissen sieht Kittsteiner in sozialen Prozessen. Indem die Mitglieder einer Gemeinschaft abweichendes Verhalten missbilligen,

¹⁰⁶ Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 109.

¹⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 108.

¹⁰⁸ Vgl. Kittsteiner: Entstehung des Modernen Gewissens, S. 23.

¹⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 15.

werden Reue und "Gewissensbisse" erzeugt, die als negativ empfunden werden und damit zu einer Versöhnung mit der sozialen Gruppe motivieren. Erst auf der Ebene einer größeren Ausdifferenzierung von Sozialität kommt es zur Verlagerung von der "öffentlich" deklarierten Abweichung, die etwa als "Schande" qualifiziert werden kann, zur primär innerlich gefühlten "Schuld". Im religiösen Kontext kommt es darüber hinaus im Zuge dieser Verinnerlichung zur Herausbildung einer äußeren Instanz, welche die Schuld konstatiert und anprangert. Die äußere Instanz ist dabei die Stellvertretung der "alles sehende[n] Gottheit".

Diese Gottheit ist, Feuerbach hat nachdrücklich darauf verwiesen, nichts anderes als eine menschliche Projektion: "Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen".¹¹⁰ Auch Berger und Luckmann schließen an den Gedanken Feuerbachs an, indem die Externalisierung des menschlichen Seins auf das Konzept der symbolischen Sinnwelt als einer Konstruktion angewandt wird. Sie verweisen auch darauf, dass die These der Projektion wie sie von Feuerbach formuliert wurde bei Marx, Nietzsche und Freud unterschiedlich weiterentwickelt wurde.¹¹¹ Eine genauere Umschreibung der Projektionstheorie Feuerbachs findet sich bei Hubert Knoblauch. Dabei geht Knoblauch auch auf die Weiterentwicklung des Begriffs bei den genannten Autoren näher ein. Bei Marx sind die religiösen Vorstellungen von Menschen gemacht, illusionär und ideologisch. Sie verschleiern die Abhängigkeitsverhältnisse und sind kurz "Opium für das Volk". Auch bei Freud sind religiöse Vorstellungen eine Illusion, welche jedoch die grundsätzlichen menschlichen Wünsche erfüllen soll. Bei Nietzsche ist die Religion eine künstliche Ideenwelt, welche die niederen Triebe verschleiert und in ihr Gegenteil verkehrt.¹¹² Diese Konzepte von Religion untermauern die These, dass auch die Sünde nur eine Konstruktion ist. Kittsteiner bekräftigt die Auffassung Feuerbachs, indem er festhält:

¹¹⁰ Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1971, S. 53.

¹¹¹ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 112.

¹¹² Vgl. Knoblauch: Religionssoziologie, S. 27 ff.

"Das Innere des Menschen ist das Göttliche in den Menschen hineingekommen."¹¹³

Der Rang der Götter als Wegweiser der Wirklichkeit bröckelt, sobald ihre - durch Medien übermittelte - Willensbekundungen in einen so offensichtlichen Widerspruch mit der irdischen Welt geraten oder sie sogar die sozialen Errungenschaften destabilisieren. Dann ist es dem Menschen leicht möglich, sie als letzten Grund für Normen und Sanktionen abzusetzen und ihnen bessere Modelle entgegen zu halten. Sofern dieser Prozess die Merkmale der Säkularisierung aufweist, kann sich der Mensch damit selbst in die Verantwortung setzen und zum Herren der sittlichen Gesetzgebung machen.¹¹⁴

Zunächst aber noch einige Worte zu den Mechanismen, die die Sünde als Herrschaftskonstrukt tragen. In der abendländischen Tradition, von Sokrates über Seneca bis in die Aufklärung hinein, ist das Gewissen nach Kittsteiner als eine innere Kontrolle verstanden worden. Er beschreibt diese innere Kontrolle metaphorisch als "das Bild des »inneren Gerichtshofes«".¹¹⁵ In der christlichen Lehre ist das interne Gericht nun aber durch eine äußere Richtinstanz ergänzt worden, die den Selbstbezug abbaut und den Fremdbezug stärkt. Die Vorstellung eines "Jüngsten Gerichts", das in einer unbestimmten Zukunft mit den Sündern abrechnet und die Tugendhaften belohnt, ist eine klare Entäußerlichung dieses inneren Gerichtshofes, allerdings verlagert in eine ungewisse Zukunft. Dieser Gedanke findet sich bereits beim Apostel Paulus, zum Kontrollorganismus wurde diese Tendenz aber erst nach der Konstantinischen Wende, nach einem gesellschaftlichen "Ereignis" also, das die Anfangsstunde der Überwachung von kirchlichen Vorschriften darstellt. Von da an war das Gewissen auf die Vorschriften und Dogmen der Kirche ausgerichtet.

Aus der Perspektive der negativen Anthropologie Nietzsches betrachtet, ist der Übergang des Menschen von Natur zur Kultur durch das Bändigen der

¹¹³ Kittsteiner: Entstehung des Modernen Gewissens, S. 19.

¹¹⁴ Vgl. Ebd., S. 20.

¹¹⁵ Ebd., S. 21.

menschlichen Instinkte gekennzeichnet. Weil sich Instinkte wie Feindschaft oder Grausamkeit in einer stabilen Gesellschaft, die nicht von gegenseitiger Selbstbedrohung gekennzeichnet ist, nicht mehr nach außen entladen konnten, ohne dass das Risiko einer Bestrafung eingegangen werden musste, richteten sich diese Instinkte, so Nietzsche, nach innen und führten mittels "Verinnerlichung" zu einer Krankheit mit Namen »schlechtes Gewissen«. ¹¹⁶ Diesen Übergang in neue Bedingungen beschreibt Nietzsche als zwanghaft und abrupt. Einen erheblichen Einfluss hatte dabei die Organisation der frühesten Vergemeinschaftungen. Die Gemeinschaften waren durch die Dauerpräsenz von Gewalt und Unterdrückung gekennzeichnet, die Vereinnahmung und Anpassung erzwang. Dabei kristallisierten sich, der schöpferischen Impulse wegen, die im "Willen zur Macht" liegen, "Herrschafts-Gebilde" heraus. Dem gegenüber ist das schlechte Gewissen nicht mehr als ein Instinkt, der sich durch Schuldgefühle nach innen entlädt. ¹¹⁷

Sittlichkeit ist für Nietzsche zudem eine Erinnerungsstütze, die von außen ständig daran erinnert, welches Verhalten sozial toleriert wird, und welches unter Strafandrohung steht. Die Fähigkeit zu vergessen eröffnet dem Menschen von Natur aus die Chance, diesen Vorgaben ein "positives Hemmungsvermögen" ¹¹⁸ entgegen zu halten. Dem repressiven Druck, der von außen auf das Subjekt einwirkt, kann diese Flucht ins Vergessen aber nicht standhalten.

"[...] der Mensch wurde mit Hilfe der Sittlichkeit der Sitte und der sozialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht." ¹¹⁹

Durch ihren Zwangscharakter ermöglicht die Sittlichkeit auch Positives, mit ihr lassen sich Lebenskrisen bewältigen, denn sie gibt der Existenz eine Aufgabe und einen transzendenten Sinn. In religiösen Ritualen wird diese Sinngebung erfahrbar. ¹²⁰ Wenn die darin liegende Erinnerungsleistung nicht ausreicht, hält die

¹¹⁶ Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 228 (16).

¹¹⁷ Vgl. Ebd., S. 230 (17).

¹¹⁸ Ebd., S. 207 (1).

¹¹⁹ Ebd., S. 208 (2).

¹²⁰ Berger nimmt, wie bereits erwähnt, Anschluss an diesen Gedanken, indem er das religiöse Ritual als Gedächtnisstütze in Verbindung mit Wirklichkeitsbestimmung und Legitimation setzt. Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 40.

religiöse Obrigkeit andere Mittel bereit. Insofern kann auch der Schmerz, der beispielsweise durch grausame Sanktionierungen vermittelt wird, eine Bewusstwerdung von Norm und Devianz erreichen. Diese Grausamkeit ist ebenfalls Herrschaft über Affekte und fordert den Betroffenen dazu auf, sein Handeln anzupassen.¹²¹

Auch die Herkunft der *Verantwortlichkeit* liegt Nietzsche zufolge in der Berechenbarkeit des Menschen, die eine Grundbedingung für sittliches Empfinden ist. Beispielsweise weist Nietzsche darauf hin, dass ein Mensch, der die Verfügungsgewalt über sein Leben in die eigene Hand genommen hat und ein "Macht- und Freiheits-Bewußtsein" auslebt, dazu neigt, die eigene Souveränität als Gewissen zu bezeichnen und von dort seine Verantwortlichkeit abzuleiten.¹²² Trotzdem ist das Gewissen in seinem langen historischen Wandlungsprozess nichts selbstständig Erschaffenes, sondern wird eingeschärft, denn es handelt sich um die ständige Gewährleistung *für einen selbst*, dass man der Verantwortung nachkommt, die man hat oder zu haben glaubt.¹²³

Wie in dem Verhältnis von Gläubiger und Schuldner ist das Gewissen eine Art Erinnerungsstütze für den Schuldner, sich seiner Schuld stets gewiss zu sein. Die Strafe, die dabei bei Versäumnis droht, gleicht dem Schaden, den ein Schuldner durch Sanktionen erleidet, der seine Verpflichtung nicht abgeltet kann oder will. Der Begriff der »Schuld« leitet sich nicht umsonst aus »Schulden« ab und der Begriff Strafe wird auf Vergeltung für einen Vertragsbruch zurückgeführt. Im Vertrag wird ein Herrschaftsverhältnis deutlich, der Schuldner gibt dem Gläubiger ein Versprechen. Damit dieses Versprechen im Gedächtnis des Schuldners bleibt, wird es dem Gewissen eingeschärft; mehr noch, der Schuldner muss eine Bürgschaft oder ein Pfand für den Fall des Vertragsbruchs hinterlassen, beispielsweise seinen Leib, seine Frau oder seine Freiheit. Ein dem Gläubiger entstandener Schaden wird also gewissermaßen durch das "Anrecht auf

¹²¹ Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 209 f. (3).

¹²² Vgl. Ebd., S. 208 f. (2).

¹²³ Vgl. Ebd., S. 212 (5).

Grausamkeit" ¹²⁴ dem Schuldner gegenüber ausgeglichen. Da das "offizielle" Anrecht, Leiden zuzufügen, ein Ausgleich für Schuld ist, konnte, so die Schlussfolgerung Nietzsches, dieses Zufügen von Leid sogar mit Lust verbunden sein. ¹²⁵ So hat sich "aus der rudimentärsten Form des Personen-Rechts" ¹²⁶ ein Bewusstsein, ein "Selbstgefühl" für Werte entwickelt, das in komplexere Gemeinschaftsformen übertragen wurde.

Nach diesem Prinzip werden nun die sozialen Beziehungen geregelt, sowohl die Beziehungen zu Personen, die den gleichen sozialen Status haben, als auch die Beziehungen zwischen Personen mit unterschiedlichem sozialen Status. Der Einzelne ist gegenüber der Gemeinschaft verpflichtet, als Gegenleistung bietet ihm die Gemeinschaft Schutz vor Gefahren. Den Verbrecher setzt Nietzsche in diesem Zusammenhang einem Vertragsbrüchigen gleich, der zu einem Schuldner gegenüber der Gemeinschaft wird und gleichsam für einen Vertragsbruch gestraft wird. Je größer die Stabilität und je anonymere die Gemeinschaft, desto eher wird das Gemeinwesen zur Abmilderung seines Strafrechts greifen, da das Vergehen des Einzelnen für das Bestehen des Ganzen nicht mehr so gefährlich ist. Der Gläubiger hat prinzipiell das Recht, seinen entstandenen Schaden kompensieren zu lassen; verzichtet er, in diesem Fall die Gemeinschaft, auf das Recht, dem Schuldner Leid für seinen Vertragsbruch zuzufügen, kommt es zu einem freiwilligen Verzicht auf das Herrschaftsmittel, zu dem aber nur die Obrigkeit greifen kann. Deshalb ist Gnade vor allem das Vorrecht der Mächtigen. ¹²⁷

Das Verhältnis des Schuldners zum Gläubiger lässt sich in das Verhältnis der gegenwärtigen Generation zu ihren Vorfahren übertragen. ¹²⁸ Aus dem Glauben, die nachfolgenden Generationen würden aufgrund der Opfer vorangegangener Generationen existieren, ergibt sich die Anerkennung einer Schuld gegenüber den Vorfahren. Die Furcht vor dem Ahnherren und seiner Macht wächst, so Nietzsche,

¹²⁴ Vgl. Ebd., S. 213 (5).

¹²⁵ Vgl. Ebd., S. 213 (6).

¹²⁶ Ebd., S. 217 (8).

¹²⁷ Vgl. Ebd., S. 218 f. (10).

¹²⁸ Vgl. Ebd., S. 231 (19).

proportional zum Machtgewinn eines Stammes. Dieser Logik folgend werden die Ahnherren der mächtigsten Stämme in Gottheiten transformiert. Das Schuldbewusstsein nahm im Laufe der Geschichte mit der wachsenden Macht der Götter zu. Eine besondere Stellung in dieser Geschichte des Schuldbewusstseins hat für Nietzsche das Christentum. Den Gott der Christen sieht er als den "Maximal Gott". Durch die Höhe seiner Macht gelangt auch das Schuldgefühl zu einem geschichtlichen Höhepunkt.¹²⁹ Aufgrund der religiösen Moralisierung werden Pflicht und Schuld im Gewissen verankert und das »schlechte Gewissen« mit der Gottesvorstellung verschränkt. Die nach innen gewandte Grausamkeit findet in der Schuld gegen Gott (als Gläubiger) ihren Höhepunkt.¹³⁰

Strafe hat sowohl einen relativ beständigen als auch einen flexiblen Aspekt. Auf der einen Seite stehen der Brauch, der Akt und die Prozeduren nahezu unveränderlich, auf der anderen Seite der Sinn, Zweck und die mit der Strafe verbundenen Erwartungen. Die Strafe wurde in der Geschichte zu verschiedenen Zwecken genutzt, deshalb lässt sich ein endgültiger Sinn oder Zweck nicht definieren. Sinn und Zweck von Strafe sind variabel und ergeben sich aus den Deutungen einer bestimmten Zeit. Auch die Auffassung, Strafe wecke im Schuldigen ein Gefühl der Schuld im Sinne eines »schlechten Gewissens« und die damit einhergehende "seelische Reaktion", die Entstehung von Gewissensbissen, sind für Nietzsche nur eine verachtenswerte Deutung, die seine Zeitgenossen in die Strafe hineinlegen. Grundlage seiner Argumentation ist, dass gerade Verbrecher, die bestraft wurden, oder Sträflinge, die im Gefängnis eingesperrt wurden, über keine Gewissensbisse verfügen. Gerade also die Strafe, so Nietzsche, hemmt das Schuldgefühl (zumindest bei den Gefängnisinsassen). Der Grund für die Bestrafung liegt in der Gefahr, als welche der Bestrafte, als "Schaden-Anstifter", wahrgenommen wird.¹³¹ Er ist damit mehr als nur ein auf sich allein gestellt Handelnder, er stellt, im Sinne von Berger und Luckmann, eine Gefahr für die Wirklichkeit dar.

¹²⁹ Vgl. Ebd., S. 233 (20).

¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 233 f. (21).

¹³¹ Vgl. Ebd., S. 226 (14).

2.2 Theodizee und das asketische Ideal

Die Gewissenskonzepte der Kirche bauen zunächst auf der Gottesfurcht auf. Naturereignisse, wie zum Beispiel die Verderbung der Ernte oder das Gewitter, sind Strafen Gottes und treten infolge menschlicher Sünden auf. Durch das Bereuen der eigenen Sünden und aufgrund der Akzeptanz der christlichen Lehre, wird Schutz vor den Naturphänomenen versprochen und damit die Angst der Gläubigen gemildert.¹³² Obwohl dies einerseits eine Rationalisierung ist, hat diese Erklärung den Nachteil, dass die Sündenstrafe sicher wiederkehren wird. Dann aber wird sie erneutem Fehlverhalten zugesprochen. Auch das Bild der Hölle, genauer des ewigen Todes, und die bei Mensching bereits beschriebene Dualität von Hölle und Erlösung muss in diesem Zusammenhang betrachtet werden.

In der jüdisch-christlichen Tradition wird der Einzelne für sein eigenes Leiden verantwortlich gemacht, sein Fehlverhalten (Sünde) und die damit verbundene Schuld sind die kausale Ursache. Das Vorhandensein der Sünde als *Handlungsfolge* erzwingt eine Auseinandersetzung mit der Abweichung, die sich im Handeln verfestigt hat. Dadurch soll erreicht werden, dass zukünftiges Handeln keine Sanktionsmaßnahmen mehr erfordert. Auf das soziale Kollektiv gerichtet, liegt der Sünde eine Art "Versprechen" inne: Wer sie vermeidet, hilft mit, im eigenen Handeln, insbesondere, wenn es sich als *soziales Handeln* auf die anderen Mitglieder der Gemeinschaft richtet,¹³³ einen Schritt in Richtung Erlösung zu verwirklichen. Der Mensch ist in einer christlichen Monopolsituation, wie sie im Mittelalter vorherrschte, also genötigt, seine Handlungen nach dem Kriterium der Sünde zu reflektieren, denn die Sünde trennt ihn vom heiligen Kosmos, versagt ihm die Erlösung oder bringt ihn, gerade wenn sie vermieden oder gesühnt wird, dieser Sphäre näher. Dahinter stehen aber stets negative Affekte wie Angst und Schuld, die den Alltag dominieren. Man könnte sagen, die ganze Lebensführung und alle Bereiche des täglichen Lebens werden hinsichtlich der Deutungsmuster der Sündenlehre ständig einer impliziten Bewährungsprüfung unterzogen. Die

¹³² Vgl. Kittsteiner, H. D.: *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins.* Heidelberg 1990.

¹³³ Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 1.

Hoffnung auf Erlösung hilft, diesen Zustand zu ertragen. Das Konzept der Sünde stellt damit eine wichtige Stütze der Religion dar, vor allem in der besonderen Ausprägung, in der sie in der abendländischen Kultur zustande kam.

Jede Religion verfügt über einen sittlichen Handlungskodex, der legitimiert werden muss. Zudem muss jede Religion erklären, wie das Leid in die Welt kommt. Es ist Aufgabe der *Theodizee*, zu erläutern, wie es trotz aller von göttlichen Instanzen gewünschten Harmonie doch zu "anomischen Phänomenen" kommt. Das heißt, die Theodizee liefert die Erklärung für das Vorhandensein des Schlechten und macht das "Grauen weniger überwältigend".¹³⁴

*"Das Problem der Theodizee ist verschieden gelöst worden, und diese Lösungen stehen im intimsten Zusammenhang mit der Gestaltung der Gotteskonzeption und auch der Art der Prägung der Sünden- und Erlösungsideen."*¹³⁵

Im Christentum wurde die Frage nach dem Ursprung des Leids damit beantwortet, dass das Leid eine Strafe Gottes für begangene Sünden sei. Die Theodizee erklärt jedoch nicht nur die Entstehung des Leids, sondern auch der Ungerechtigkeit und insbesondere der ungleichen Verteilung von Macht. Das Wissen, das die Sünde betrifft, hat somit Relevanz für die gesamte Gesellschaft und für das Handeln aller Individuen, da die religiösen Normen eine allgemeine Gültigkeit haben.¹³⁶ Die Sünde ist Herrschaftskonstrukt insofern, als sie die systematische Zuspitzung des normativen Gefüges ist, das den Kern des christlichen Monopols bildet.

*"Theodizee bietet den Armen einen Sinn für ihre Armut und den Reichen einen Sinn für ihren Reichtum. In beiden Fällen ist Welterhaltung die Folge, ganz konkret die Erhaltung der vorhandenen institutionellen Ordnung."*¹³⁷

Durch die Beruhigung, die die Theodizee liefert, verbessert sich das Leben der Gläubigen nicht, aber ihr Wissensvorrat, die Sinngebungen betreffend, die die

¹³⁴ Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 52 ff.

¹³⁵ Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 315.

¹³⁶ Vgl. Bourdieu: Das religiöse Feld, S. 20.

¹³⁷ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 58. Berger verweist auch auf die Vorstellung der "Doppel-Theodizee" Max Webers, die wiederum durch die Marxsche Auffassung von Religion beeinflusst ist.

Wirklichkeit bestimmen, wird dadurch erweitert und fängt potenzielle Erschütterungen der Wirklichkeit auf.¹³⁸

Die Besonderheit der "biblischen Religionen" (Christentum und Judentum) ist ihr radikaler ethischer Monotheismus. Alle Macht und die sittlichen Werte sind dabei an die Vorstellung *eines* Gottes geknüpft. Der Umgang mit dem Theodizee-Problem ist die Hauptstütze der biblischen Religionen und so konstruiert, dass die Bewältigung keine empirische, sondern eine transzendente Basis hat.¹³⁹ Die Lösung der Theodizee-Problematik besteht im Alten Testament in der Unterwerfung unter einen Gott, der über allen menschlichen Maßstäben steht. Da Gott ein allmächtiger und gerechter Gott ist, kann er nicht für das menschliche Leid verantwortlich gemacht werden. Daher wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einer "masochistischen Regung" in die Frage nach der Sündhaftigkeit des Menschen umgekehrt. Die christliche Lösung ist nach Berger allerdings mit der "Gestalt des fleischgewordenen Gottes"¹⁴⁰ verbunden, der dennoch freiwillig für die Menschheit leidet, ihr zuliebe ein Opfer bringt, indem er seinen Sohn für ihre Sünden sterben lässt und somit das Leid zu einer Erfahrungsform macht, die auch für den Menschen notwendig ist. Die strafende Gottheit wird infolgedessen mit einer leidenden Gottheit gleich gesetzt.¹⁴¹ Entscheidender jedoch

"[...] ist die zutiefst masochistische Verschiebung der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes auf die Frage nach der Sündhaftigkeit des Menschen, eine Verschiebung, die [...] schon die Theodizee des Alten Testamentes vorgenommen hatte. Auch das Christentum übersetzt also das Problem der Theodizee in ein Problem der Anthropodizee."¹⁴²

Der Sohn Gottes ist nicht für die Leiden der Menschheit, sondern für die Sündhaftigkeit der Menschen den Opfertod eingegangen. Für Berger ist die Plausibilität der christlichen Lehre mit dieser Theodizee verknüpft, welche einerseits die Polarität von Herrschaft und Unterwerfung und die Vorstellung eines

¹³⁸ Vgl. Bourdieu: Das religiöse Feld, S. 20. Bourdieu verweist auf Nietzsche, der feststellt, dass innerhalb der christlichen Religion das Sein symbolisch in ein Sein-Sollen überführt wird.

¹³⁹ Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 71 ff.

¹⁴⁰ Ebd., S. 75.

¹⁴¹ Vgl. Ebd., S. 72 ff.

¹⁴² Ebd., S. 76.

strafenden Gottes im Alten Testament abmildert, andererseits jedoch die masochistische Hingabe und die "Nichtswürdigkeit des Menschen" durch den Opfertod Christi im Neuen Testament radikalisiert.¹⁴³

Christus ist nicht nur in seiner Tugend ein Vorbild, sondern auch im Hinblick auf die Aufnahme der Schuld. Er stellt damit ein Ideal dar, dem sich die Menschen in "masochistischer Hingabe" ebenfalls widmen sollen. Eine besondere Ausprägung erfährt dieser Gedanke im asketischen Ideal, wie Nietzsche es beschreibt. Die Werte des asketischen Ideals sind Armut, Demut und Keuschheit. Eine gewisse Askese ist für einen geistigen Fortschritt prinzipiell notwendig. Deshalb lässt sich dieses Ideal bei schöpferischen Geistern aller Couleur finden. Beim Philosophen sieht Nietzsche das asketische Ideal als einen Weg zur Freiheit, eine Loslösung von Zwang, Lärm und anderen Beeinträchtigungen. Das asketische Ideal ist jedoch zunächst dem religiösen Menschen, dem *Priester* zu verdanken. In diesem Fall hat es jedoch eine andere, eine existentiellere Bedeutung.¹⁴⁴

"Der asketische Priester hat in jenem Ideale nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Willen, seine Macht, sein Interesse. Sein Recht auf Dasein steht und fällt mit jenem Ideale [...]"¹⁴⁵

Das asketische Ideal ermöglicht dem Priester eine Vorbildfunktion, seine asketische Lebensführung ist der vorgelebte Weg und zugleich ein Mittel zur Bekämpfung des Leidens der Menschheit. Bei dieser Mission muss er stets darauf bedacht sein, dass sich das Ressentiment der Leidenden nicht an der Gemeinschaft oder dem Priester selbst entlädt. Die Richtung des Ressentiments wird deshalb durch den Priester gelenkt,¹⁴⁶ der sie in Schuldzuweisung umwandelt, durch die der Leidende, selbst für sein Leid verantwortlich gemacht wird. Dabei wohnt dem Leidenden, so

¹⁴³ Vgl. Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 253 ff. (10/11).

¹⁴⁵ Ebd., S. 254 (11).

¹⁴⁶ Lichtblau hebt hervor, dass der Priester bei Nietzsche nicht das Ressentiment-Gefühl entfacht, sondern nur die Richtung des Ressentiments der Massen im Sinne einer Verinnerlichung des religiösen Schuldgefühls lenkt. (Vgl. Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie, S. 152.)

Nietzsche, ein geradezu anthropologisches Bedürfnis für die Begründung seines Leids inne.¹⁴⁷

Der asketische Priester legt dem Leidenden nahe, die Schuld für das Leid in sich selbst zu suchen; damit macht er Schuld zu einem selbst verschuldeten Stra fzustand. Für Nietzsche ist die Sünde einerseits eine pathologische Konstruktion und andererseits ein Meisterstück religiöser Weltdeutung:

"Die »Sünde« - denn so lautet die priesterliche Umdeutung des tierischen »schlechten Gewissens« (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) - ist bisher das größte Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnisvollste Kunststück der religiösen Interpretation."¹⁴⁸

Der »seelische Schmerz«, die gefühlte Schuld oder Sündhaftigkeit, ist keine natürliche Gegebenheit, sondern eine kausale Auslegung von Tatbeständen. Die Mittel, welche vom asketischen Priester zur Bekämpfung des Leides propagiert und genutzt werden, dienen der Abschwächung eines bereits bestehenden Lebensgefühls. Die Arbeit ("machinale Tätigkeit") soll den Leidenden unter anderem von seinem Leid ablenken. Die Nächstenliebe fördert den "Willen zur Macht" in einem begrenzten Rahmen, indem sie die instrumentelle Nutzung der Überlegenheit ermöglicht, die etwa in altruistischen Handlungen liegt. Die Solidarität des Helfens führt jedoch, Nietzsche zufolge, zugleich zu einer "Herdenbildung", für deren Organisation der asketische Priester verantwortlich ist. Dadurch wird ein Gemeinschaftsgefühl erweckt, mit dem eine Selbstaufgabe zugunsten der Gemeinde verbunden ist. Ein grundsätzlicher Wille zur "Herdenbildung" ist seitens der "Schwachen" bereits gegeben, der Priester braucht diesen nur zu erkennen und zu organisieren. Hinzu kommt die "Ausschweifung des Gefühls"; der asketische Priester macht sich die Begeisterung seiner Gemeinde an den starken Affekten zunutze.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 261 f. (15).

¹⁴⁸ Ebd., S. 273 (20).

¹⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 268 f. (18/19).

Der Priester ist jedoch kein wirklicher "Heiler". Nietzsche begründet dies damit, dass der Priester das Leid zwar bekämpfe und in seinem Sinne auch mildere, aber kein Interesse an der Beseitigung der *Ursachen* des Leids hat.

"Psychologisch nachgerechnet, werden in jeder priesterlich organisierten Gesellschaft die »Sünden« unentbehrlich: sie sind die eigentlichen Handhaben der Macht, der Priester lebt von den Sünden, er hat nötig, daß »gesündigt« wird."¹⁵⁰

Von dem asketischen Priester wird das Leben mit allen dazugehörigen Komponenten (das Werden, die Vergänglichkeit, die Natur - die gesamte Welt) in Beziehung zu einem "andersartigen Dasein" gestellt. Die Wertung des Lebens erfolgt mittels der Negation des Lebens. Das asketische Leben ist "eine Brücke für jenes andre Dasein"¹⁵¹, welches der Priester auch anderen Menschen aufzwingt, weil er von der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit seiner Praktiken überzeugt ist. Aus dem "Ressentiment" heraus soll das Leben selbst durch das asketische Ideal beherrscht werden. Der Priester gelangt zur Herrschaft über die Menschen, indem er die bestehende Welt und ihre Werte negiert. Er schafft neue Werte, die an einer anderen, fiktiven Welt orientiert sind. Das asketische Ideal bot den Menschen einen Sinn. Die Auslegung des Leides führt für Nietzsche zu neuem Leid - zum Leid unter der Perspektive der Schuld. Dies führt zwar zu einem Willen, dieser Wille war jedoch im Grunde ein lebensverneinendes Prinzip, ein "Wille zum Nichts".¹⁵² Die fiktive Welt wirkt sich dennoch diesseitig aus und kommt einer bestimmten Schicht von Menschen als neue Wertungsweise entgegen. Diese Menschen sind vor allem die "Schlechtweggekommenen", "Verunglückten" und anderweitig Benachteiligten.¹⁵³ Für den Priester gilt somit:

"Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich".¹⁵⁴

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. In: Ders.: Werke, 2. Teil. Frankfurt a. M. 1999, S. 506 (26).

¹⁵¹ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 255 (11).

¹⁵² Vgl. Ebd., S. 288 (28).

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 261 f. (15).

¹⁵⁴ Ebd., S. 261 (15).

Der Leidende (Kranke) wird zum Sünder, sein Leiden wird als selbstverschuldet angesehen. Die Sünde und die Schuld werden omnipräsent, die gesamte Vergangenheit, alle Handlungen werden aufgrund dieser Prüfungskriterien neu interpretiert. Dabei wird das Leid vom Priester bekämpft, indem dieser sich das Schuldgefühl zunutze macht. »Schuld«, »Sünde« und »Sündhaftigkeit« sind die Konzepte, die die "schlechten Instinkte" der Leidenden zur Selbstdisziplinierung und Selbstüberwachung ermöglichen. Nietzsche betont mit dieser Darstellung zugleich den immanenten Herrschaftscharakter sowie den moralisch-religiösen Konstruktcharakter der Sündhaftigkeit.

"»Sündhaftigkeit« am Menschen [ist] kein Tatbestand [...], vielmehr nur eine Interpretation eines Tatbestandes [...] Damit, daß jemand sich »schuldig«, »sündig« fühlt, ist schlechterdings noch nicht bewiesen, daß er sich mit Recht so fühlt; so wenig jemand gesund ist, bloß deshalb, weil er sich gesund fühlt."¹⁵⁵

Das Herrschaftskonstrukt der Sünde, das Nietzsche beschreibt, führt letztendlich zu einer inneren Kontrolle. Diese wird im Mittelalter durch die kirchlichen Vorstellungen, welche durch die Priesterschaft vertreten wurden, in einem erheblichen Ausmaß beeinflusst. Zudem kann sich der Mensch der Fremdzuschreibung der Sünde nicht entziehen, jedenfalls nicht ohne gravierende Folgen, da die kirchlichen Vertreter, ebenso wie die Gemeindemitglieder, eine äußere Kontrolle ausüben und mit entsprechenden institutionellen bzw. sozialen Sanktionierungsvollmachten ausgestattet sind. Die Priesterschaft setzt die Sünde als absolut fest,¹⁵⁶ während sie in Wahrheit ein Konstrukt ist, das sich hervorragend eignet, die Herrschaft einer bestimmten Elite und die damit verbundene Monopolstellung der christlichen Kirche zu begründen und zu sichern. Es war dem Einzelnen schwer möglich, diesen Bedingungen zu entgehen. Ohnmächtig gegenüber den etablierten Machtverhältnissen ist das Individuum gefangen im Kreislauf von Sünde, Schuld und der Hoffnung auf Erlösung.

¹⁵⁵ Ebd., S. 264 (16).

¹⁵⁶ Berger führt hierzu aus: "Man interpretiere die institutionelle Ordnung möglichst so, dass ihr *konstruktiver* Charakter verborgen bleibt. Man lasse, was dem *Nichts* abgerungen wurde, als Manifestation von etwas erscheinen, das von Anbeginn der Zeiten oder wenigstens seit den Anfängen dieser einen gesellschaftlichen Gruppierung da war." (Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 33.) Dasselbe gilt auch für die Sünde, die als Mittel zur Aufrechterhaltung der institutionellen Ordnung dient.

IV. ENTZAUBERUNG DER SÜNDE

1. Der Prozess der Rationalisierung und die Entzauberung der Welt

"Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zu zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung [...] Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun das Christentum als Moral noch zugrunde gehen - wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses."¹⁵⁷

Ebenso wie Nietzsche vertritt Max Weber die Auffassung, die Religion habe in ihrer jüdisch-christlichen Traditionslinie zu der Entwicklung beigetragen, in deren Verlauf sie selbst mehr und mehr an den Rand der Gesellschaft geraten ist. Diesen Prozess beschreibt Weber als "Entzauberung der Welt".¹⁵⁸ Die Eigenarten der okzidentalen Kulturentwicklung sind historischen Entwicklungsprozessen geschuldet, wie Weber in "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" darlegt.¹⁵⁹ In seiner Vorbemerkung zu den "Gesammelte[n] Aufsätze[n] zur Religionssoziologie" betont Weber, dass es in den verschiedenen Kulturländern sowohl unterschiedliche Formen des Kapitalismus als auch verschiedene Formen des Rationalismus gegeben hat und gibt.¹⁶⁰ Worum es Weber zunächst geht, ist

"[...] die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären."¹⁶¹

¹⁵⁷ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 287 (27).

¹⁵⁸ Zu einer detaillierten Nietzsche-Rezeption durch Max Weber vgl. auch Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie, insbesondere S. 126-158. Auch wenn das Verhältnis Webers zu Nietzsche als ein ambivalentes angesehen werden muss, so lässt sich die Bestimmung des spezifischen, okzidentalen Rationalismus Webers als eine im Anschluss an die in Nietzsches "Genealogie der Moral" entwickelte universalgeschichtliche Betrachtungsweise auffassen. (Vgl. Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie, S. 158.) Die mit diesem Konzept verbundene Problematik wird auch von Simmel wahrgenommen: "Das, was bei Weber in der Formel der Entzauberung formuliert ist, beschreibt Simmel als die Tragödie der Kultur." (Vgl. dazu Klein, Gabriele: Kultur. In: Korte, Herman; Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. 5. Auflage, Opladen 2000, S. 222.)

¹⁵⁹ Ausführungen der okzidentalen Sonderentwicklung werden von Schluchter ausführlich rekonstruiert. Er unterteilt diese Sonderentwicklung in drei große Transformationen. Die erste Transformation ist durch drei "Revolutionen gekennzeichnet", die nur im Okzident stattgefunden haben: die päpstliche, die feudale und die städtische "Revolution". Die zweite Transformation stellt die ethische Fundierung der bürgerlichen Lebensführung und die dritte das Gehäuse für die neue Hörigkeit dar. (Vgl. dazu Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt a. M. 1991, S. 437 - 506.)

¹⁶⁰ Weber, Max: Vorbemerkung zu Ders.: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Auflage, Tübingen 1988, S. 6 ff.

¹⁶¹ Ebd., S. 12.

Um die Sonderstellung des abendländischen Kapitalismus zu erfassen, führt Weber folgende Aspekte auf:¹⁶²

- (1) die rational kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit,
- (2) die an den Chancen des Gütermarktes orientierte, rationale Betriebsform,
- (3) die Trennung von Haushalt und Betrieb,
- (4) die rationale Buchführung.

Für die Eigenart des modernen okzidentalen Kapitalismus sind *insbesondere* die Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation der freien Arbeit sowie die fortschreitende Entwicklung der technischen Möglichkeiten und einer exakten Kalkulation entscheidend. Damit brachte die okzidentale Kultur nach Weber eine spezielle Art von Rationalität hervor.¹⁶³ Der moderne Anstaltsstaat als ein Rechts-, Verwaltungs- und Steuerstaat, der moderne marktwirtschaftliche Kapitalismus und die überwiegend in der Universität institutionalisierte moderne Wissenschaft prägten sich auf besondere Art und Weise im abendländischen Raum aus und gelangten zu einer universalgeschichtlichen Bedeutung.¹⁶⁴

In "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" wählt Weber einen ideellen Zugang zu seiner Fragestellung. Der "Geist des Kapitalismus" ist für ihn eine historische Kategorie, welche die Grundlage des modernen Kapitalismus und der modernen Kultur bildet. Die rationale Lebensführung entwickelte sich aus der Berufsidee, die Weber aus der christlichen Askese ableitet.¹⁶⁵ Ausgangspunkt war dabei zunächst die statistisch belegte Beobachtung, dass die Beteiligung an Kapitalbesitz und

¹⁶² Vgl. Käsler, Dirk: Einführung in das Studium Max Webers. München 1979, S.140; sowie Weber: Vorbemerkung zu Ders.: Religionssoziologie I, S. 7 ff.

¹⁶³ Vgl. Weber: Vorbemerkung zu Ders.: Religionssoziologie I, S. 10. Weber beschäftigt sich bereits in seiner Dissertationsschrift und in seiner Habilitationsschrift mit dem Zusammenhang von Rationalisierungsprozess und sozialen und kulturellen Lebensweisen der Menschen.

¹⁶⁴ Vgl. Schluchter, Wolfgang: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1921/22). In: Erhart, Walter; Jaumann, Herbert: Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann. 2. Auflage, München 2002, S. 99.

¹⁶⁵ Vgl. Rendtorff, Trutz: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 1966, S. 58.

Handelsunternehmungen ebenso wie der Anteil an der Herausbildung des höhergestellten, technisch-qualifizierten Personals in der wirtschaftlichen Unternehmung überwiegend protestantisch gefärbt war. Pointiert könnte man sagen, dass die protestantischen Länder wirtschaftlich erfolgreicher waren als die katholischen Länder. Den Grund für diese konfessionellen Unterschiede sieht Weber im religiösen Einfluss, einer "anerzogene[n] geistige[n] Eigenart", die die Berufswahl bestimmt. Protestanten, insbesondere gewisse Richtungen des Protestantismus, weisen, unabhängig von ihrer Schichtzugehörigkeit, eine spezifische Neigung zum Rationalismus auf.¹⁶⁶

Die Eigenart des modernen Kapitalismus ist für Weber gekennzeichnet durch einen, in dieser Form noch nie da gewesenen, Ethos, d. h. einer Verpflichtung das eigene Kapital zu vermehren,¹⁶⁷

"[...] der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens [...], so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas gegenüber dem »Glück« oder dem »Nutzen« des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint."¹⁶⁸

Dieses Leitmotiv des modernen Kapitalismus ist für Weber verbunden mit einer Berufspflicht, die konstitutiv für die Sozialethik der kapitalistischen Kultur ist. In Anlehnung an Werner Sombart versteht Weber den "ökonomischen Rationalismus" als ein Grundmotiv der modernen Wirtschaft.¹⁶⁹ Der Traditionalismus hemmt als antagonistische Kraft schlechthin nach Weber den "Geist des Kapitalismus", dessen rationale betriebsmäßige Kapitalverwertung und die rationale Arbeitsorganisation. In der traditionalistischen Sichtweise ist das sittliche Empfinden gegenüber dem Beruf als Selbstzweck mit einer negativen Konnotation versehen.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Auflage, Tübingen 1988, S. 17 ff und S. 22 f.

¹⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 33.

¹⁶⁸ Ebd., S. 35.

¹⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 36 und S. 60.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 43 f und S. 56 ff.

Zu dem entscheidenden Gesinnungswandel, durch den die Arbeit aufgewertet wurde und der Beruf als eine historische Neuheit auftrat, kam es in der Reformation. Diese führte dazu, dass

"[...] die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne. Dies war es, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zur unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff in diesem Sinn erstmalig erzeugte."¹⁷¹

Im Protestantismus wird der Beruf zu etwas von Gott gewolltem und zum Ausdruck der Nächstenliebe. Auch wenn im Vergleich zur katholischen Auffassung das sittliche Verständnis von Arbeit im Protestantismus für die Entwicklung des Berufs erheblich war, so betont Weber, dass bei Luther der Berufsgedanke noch recht traditionalistisch geprägt blieb. Der Beruf ist von Gott gegeben, muss aber vom Menschen "hingenommen" werden.¹⁷²

Die Auswirkungen auf die Kultur standen eher im Gegensatz zu dem, was die Reformatoren eigentlich erreichen wollten. Die Folgen für die Entwicklung der materiellen Kultur, die durch die "Wahlverwandtschaft" zwischen religiöser Ethik und Berufsethik entstehen, versucht Weber anhand der religiösen Grundlagen einer innerweltlichen Askese nachzuweisen, deren geschichtliche Träger für Weber der Calvinismus, der Pietismus, der Methodismus und die aus der täuferischen Bewegung hervorgegangenen Sekten waren.¹⁷³

Zentrale Bedeutung hat hierbei die Prädestinationslehre des Calvinismus und vor allem deren Auswirkungen auf das sittliche Leben.¹⁷⁴ Dieser Lehre zufolge sind die Menschen nur für und wegen Gott da. Der ganze Sinn des menschlichen Daseins wird nur als Mittel und Zweck der "Selbstverherrlichung" Gottes angesehen. Welcher Mensch erlöst wird und wer verdammt bleibt, ist von Gott festgelegt und der Mensch selbst hat keinerlei Einfluss auf diese Entscheidung. Die Folge dieser Lehre für das einzelne

¹⁷¹ Ebd., S. 69.

¹⁷² Vgl. Ebd., S. 71 ff.

¹⁷³ Vgl. Ebd., S. 82 ff.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 85 ff.

Individuum ist nach Weber die emotionale Vereinsamung. Das Individuum ist auf sich selbst gestellt, nichts und niemand kann ihm helfen, kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und kein Gott. Auch der Tod Christi bleibt wirkungslos, da dieser nur für die bereits Erwählten starb.¹⁷⁵

*"Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß"*¹⁷⁶

Der auf diese Weise entstandene Individualismus, der sich von den zuvor konstruierten Illusionen entfernte, ist die Grundlage der modernen Kultur. Verbunden mit der Idee der Nächstenliebe wird die Arbeit zur sozialen Arbeit im Namen Gottes und damit zur Berufsarbeit.¹⁷⁷ Die Konsequenz aus dieser Lehre ist ein Problem für die Praxis der Individuen. Die in der Lehre inhärente Auflösung des Theodizee-Problems und der Gewissheiten über das Leben und die Welt führt dazu, dass der Einzelne für sich selbst die Frage lösen können muss, ob er zu den Erlösten gehört.¹⁷⁸ Entweder ist das Individuum von seiner Auserwähltheit überzeugt oder die Sicherheit über den Gnadenstand wird durch harte Berufsarbeit erlangt, in der religiöse Angsteffekte abgebaut werden konnten.¹⁷⁹

Das sittliche Handeln hat im Calvinismus einen besonders hohen Stellenwert, da der Wunsch nach Gewissheit sowie der sich daraus ergebende Zwang, sich diese Gewissheit selbst zu verschaffen, zu einer systematischen Selbstkontrolle und zu einer durchrationalisierten Lebensführung führt, und damit asketische Züge bekommt. Die Askese war bereits ein Charakteristikum des mittelalterlichen Mönchtums, der große

¹⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 92 ff.

¹⁷⁶ Ebd., S. 94 f.

¹⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 95 ff und S. 100 f.

¹⁷⁸ Vgl. dazu Schluchter, Wolfgang: Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt a. M. 1980, S. 20 f.

¹⁷⁹ Weber: Protestantische Ethik, S. 102 f. An dieser Stelle sei auf Abbildung 1 aus Kapitel II verwiesen. Die dort aufgeführte äußere rituelle Praxis, die im mittelalterlichen Katholizismus besonders stark ausgeprägt war, ist in der Prädestinationslehre gar nicht gegeben, anders verhält es sich mit der Inneren Rituellen Praxis, auf die durch die Reformation besonderer Wert gelegt wurde. Diese wird lediglich modifiziert, sie besteht eben aus der aufopfernden Arbeit im Namen Gottes. Dieses Konzept führt, folgt man Weber, zu einer intensiveren Internalisierung und schließlich zu einer systematischen Rationalisierung der Lebensführung. Ungeachtet dessen behält die Fremdzuschreibung der Sünde jedoch ihre Funktion.

Unterschied zwischen diesem und der calvinistischen Variante ist jedoch die innerweltliche Ausformung der Askese und die "Bewährung des Glaubens" durch Jedermann im weltlichen Berufsleben, also sein Massencharakter.¹⁸⁰

Es wäre jedoch ein Fehler, zu unterstellen, die Fremdzuschreibung der Sünde wäre in der Prädestinationslehre nicht mehr gegeben. Auch wenn die äußere rituelle Praxis als Kontrollform entfällt, so wird die Kontrolle durch die Fremdzuschreibung der Sünde zunächst doch radikalisiert.

"Denn diesem Gottesgnadentum der Erwählten und deshalb Heiligen war angesichts der Sünde des Nächsten nicht nachsichtige Hilfsbereitschaft im Bewußtsein der eigenen Schwäche, sondern der Haß und die Verachtung gegen ihn als einen Feind Gottes, der das Zeichen ewiger Verwerfung an sich trägt, adäquat."¹⁸¹

Gerade die "Selbstheiligung" legt den Verdacht nahe, dass die Projektion der Sünden auf andere keine Seltenheit darstellte.

Auf die Analysen Webers bezüglich der anderen historischen Träger des asketischen Protestantismus soll hier nicht weiter eingegangen werden. Sie erlangten für Weber nicht dieselbe historische Gewichtung wie der Calvinismus. Eine Ausnahme stellen hier das Täuferium und die aus ihm hervorgegangenen Sekten dar. Diese erlangten einen besonderen Einfluss auf die Kulturentwicklung. Ihre Besonderheit war eine persönliche Ausprägung des Glaubens und damit eine "unsichtbare Kirche"¹⁸². Insbesondere bei den Quäkern wurde eine Lehre entwickelt, die die Vernunft und das Gewissen in den Vordergrund stellt, was unter Umständen zu einer "Ueberwindung der Macht der Sünde"¹⁸³ führt, der Geist ist nun von Gott inspiriert. Die Bedeutung der Bibel wird dadurch relativiert und die Sakramente werden ähnlich stark entkräftet wie im Calvinismus, was eine religiöse "Entzauberung der Welt" als Folge nach sich zieht. Im Hinblick auf den "kapitalistischen Geist" wirkt sich die strenge Gewissenskontrolle

¹⁸⁰ Vgl. Weber: Protestantische Ethik, S. 111 ff. sowie S. 116 ff.

¹⁸¹ Ebd., S. 120.

¹⁸² Ebd., S. 156.

¹⁸³ Ebd., S. 157.

insbesondere auf die geforderte Aufrichtigkeit aus, während der Calvinismus Einfluss auf die "Entfesselung der privatwirtschaftlichen Energie des Erwerbs"¹⁸⁴ ausübte.¹⁸⁵

All diese Denominationen weisen für Weber entscheidende Merkmale auf, die sich auf das Individuum auswirken: Den Antrieb zur methodischen Kontrolle des Gnadenstandes in der Lebensführung und die damit für jedermann zugängliche innerweltliche Askese. Mit dieser Rationalisierung der Lebensführung begründet Weber die "Berufskonzeption des asketischen Protestantismus".¹⁸⁶ Sie setzt Weber nun in Beziehung zum modernen wirtschaftlichen Handeln. Bei seiner Analyse verwendet er zunächst theologische Schriften und behandelt den Protestantismus als ein homogenes Phänomen. Dabei stellt er fest, dass nicht der Reichtum an sich unsittlich ist, sondern nur die damit verbundene Zeit zur Ablenkung, beispielsweise durch Ausruhen.¹⁸⁷

*"Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden."*¹⁸⁸

Jede nicht mit Arbeit verbrachte Stunde ist ein Verlust, da sie nicht Gott gewidmet wird. Damit dient Arbeit zunächst vorrangig dazu, das Leben in Form des asketischen Mittels sittlich rein zu halten,¹⁸⁹ ist aber darüber hinaus Selbstzweck, was im Gegensatz zur mittelalterlichen Auffassung steht. Da Arbeitsteilung die Arbeitsleistung steigert, muss sie von Gott gewollt sein. Ebenso steht es mit dem Profit, der als eine Auszeichnung Gottes verstanden wird. Reichtum ist gottgefällig und sogar ein Gebot, solange er nicht "für Zwecke der Fleischeslust und Sünde" missbraucht wird.¹⁹⁰

Die Konsequenz daraus ist für Weber, dass der asketische Protestantismus die Grundlage für den "Geist des Kapitalismus" bildet. Auf der einen Seite hemmt er den Konsum von Gütern, gleichzeitig aber werden die Hemmungen des Gütererwerbs

¹⁸⁴ Ebd., S. 160.

¹⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 150 ff.

¹⁸⁶ Ebd., S. 163.

¹⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 163 ff.

¹⁸⁸ Ebd., S. 167.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 168 f. Dieses Prinzip, Arbeit in Verbindung mit der bereits erwähnten Nächstenliebe, findet sich bereits bei Nietzsche als "Heilmittel", das der Priester gegen das Leid verabreicht. (Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 270 (19).)

¹⁹⁰ Weber: Protestantische Ethik, S. 173 ff.

aufgelöst, die den traditionalistischen Ethiken zugrunde lagen und ethisch legitimiert waren. Dies wirkte sich fördernd auf die Entwicklung von "Kapitalbildung", auf den "asketischen Sparzwang" und auf das kapitalistische "Anlagekapital" aus.¹⁹¹ Viel wichtiger ist jedoch, dass die asketische Lebensführung die bürgerliche, ökonomisch-rationale Lebensführung begünstigte und den Typus des modernen "Wirtschaftsmenschen" ermöglichte. Der puritanische Heilige versagte jedoch angesichts des Reichtums.¹⁹²

*"Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist [...] geboren aus dem Geist der christlichen Askese."*¹⁹³

Der Kapitalismus hat sich von seinen religiösen Wurzeln gelöst, denn er benötigt ihn nicht länger als Stütze. Die in einer Eigendynamik freigesetzte Askese erlangte Herrschaft über den Menschen und zwang ihn in ein "stahlhartes Gehäuse". Der moderne Lebensstil aller Menschen ist unausweichlich von diesem Prinzip geprägt.¹⁹⁴ Der Rationalisierungsprozess dehnt sich zunehmend aus und führt zu einem "Polytheismus der Werte". Insbesondere die zunehmende Rationalisierung und Intellektualisierung durch die Wissenschaften, die Berechenbarkeit der Dinge und die Säuberung der Welt von magischen Mächten leistet einen Beitrag zur "Entzauberung der Welt".¹⁹⁵

*"Immer mehr Lebensbereiche der Menschen werden den magischen und religiösen Deutungen entzogen und der rationalen Systematisierung, Beobachtung und Kontrolle unterworfen - es kommt zu einer zunehmenden zweckrationalen Kontrolle über Natur, Gesellschaft und Kultur."*¹⁹⁶

¹⁹¹ Vgl. Ebd., S. 189 ff.

¹⁹² Vgl. Ebd., S. 195. Ferner Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie, S. 141, demnach hier Nietzsches Einflüsse auf das Werk Webers deutlich werden, insbesondere die beiden Konzepte der "Herren- und Sklavenmoral" sowie der "Umwertung der Werte" zeigen dies. Ebenso ist die Auffassung, dass der aus der Askese geschaffene Reichtum die eigenen Wurzeln zerstört, sinnverwandt mit Nietzsches Prozessbeschreibung: "[...] alle großen Dinge gehen an sich selbst zu Grunde." (Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 287 (27).)

¹⁹³ Weber: Protestantische Ethik, S. 202.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 203 f.

¹⁹⁵ Vgl. Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 594, 612.

¹⁹⁶ Knoblauch: Wissenssoziologie, S. 89.

Mit der Entzauberung ist das Problem verbunden, dass religiöse Gewissheiten aufgelöst werden, ein Steuerungs- und Sinnproblem auftaucht und es zu einem Wertpluralismus kommt.¹⁹⁷ Während für Weber dieser Polytheismus unausweichlich war, versuchte Nietzsche ihn mit der Verkündung neuer Werte zu überwinden.¹⁹⁸

2. *Die pluralistische Situation*

Bestimmte Umstände führten dazu, dass die vorherrschenden religiösen Traditionen des Okzidents ihr Monopol auf Wirklichkeitsbestimmung nach und nach verloren. Dadurch verlor das Sündenkonzept auch für die subjektiven Wirklichkeitsbestimmungen an Bedeutung. Denn während sich die Monopolsituation auf den sozialen Wandel negativ auswirkte, war die pluralistische Situation vom sozialen Wandel gekennzeichnet und förderte diesen, da die traditionellen Wirklichkeitsbestimmungen im Pluralismus anfälliger für Modifikationen sind.¹⁹⁹

Moderne Gesellschaften verfügen meist nicht nur über eine einzige Tradition, die ein Symbolmonopol trägt, sondern über viele verschiedene Traditionsstränge. Zwar gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den diversen Wirklichkeitskonzepten, auf denen Traditionen jeweils aufbauen und die ihnen einen Gewissheitsstatus verleihen, aber ebenso gibt es gravierende Differenzen. Auf der einen Seite kommt es zu einer Koexistenz der verschiedenen Konzepte, andererseits bedeutet dieser Umstand für die Spezialisten einer Monopoltradition, dass neue Begründungen für die Entmonopolisierung generiert werden müssen. Alternative symbolische Sinnwelten stellen eine Bedrohung für die traditionelle Sinnwelt dar, da ihre Anwesenheit einen Beweis dafür darstellt, dass die traditionelle Sinnwelt nicht zwingend notwendig ist.²⁰⁰

Es wurde bereits bei der Beschreibung der Monopolsituation des Christentums darauf verwiesen, dass es bei der "institutionell spezialisierten Religion" zu Problemen kommen kann, die zur Auflösung dieser Sozialform der Religion führen. Zum einen

¹⁹⁷ Vgl. Schluchter: Rationalismus der Weltbeherrschung, S. 10, 39 f.

¹⁹⁸ Vgl. Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie, S. 158.

¹⁹⁹ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 134.

²⁰⁰ Vgl. Ebd., S. 116 sowie S. 133 f

wird vom "offiziellen" Modell der Religion nicht nur der heilige Kosmos und der Umgang mit diesem artikuliert und definiert, sondern auch die Stellung der Kirche und ihres Fachpersonals im Bezug auf den heiligen Kosmos. Infolgedessen werden verschiedene Teilbereiche des "offiziellen" Modells ausdifferenziert. Diese einzelnen Bereiche bringen spezifische Normen und Überzeugungen hervor, womit die Herausbildung unterschiedlicher, rollenspezifischer Handlungsweisen einhergeht; dies hat Differenzierungen auch auf der individuellen Ebene zur Folge. Mitunter kann daraus der Verlust der subjektiven Plausibilität des "offiziellen" Modells der Religion resultieren.

Hinzu kommt, dass die vom kirchlichen Fachpersonal entwickelten "Theorien" des heiligen Kosmos ihre Nähe zum Alltag der Laien verlieren. Es besteht nun die Gefahr, dass das "offizielle" Modell der Religion nicht mehr mit der subjektiven Wirklichkeit der Individuen in Einklang steht. Diese Probleme führen zur Entstehung einer nur scheinbaren, nur "sogenannten Säkularisierung".²⁰¹ Luckmann geht nicht von einem völligen "Schwund der Religion" in den modernen Gesellschaften aus, was aufgrund seiner weit gefassten Definition auch gar nicht möglich wäre.²⁰² In der Monopolsituation der christlichen Kirche konnten die hier genannten Probleme, die aus der "institutionell spezialisierten" Sozialform der Religion entstehen, durch entsprechende Gegenmaßnahmen meist erfolgreich zurückgedrängt werden. Die Kirche wurde in einem erheblichen Grad mit der Religion gleichgesetzt und das "offizielle" Modell der Religion stimmte weitgehend mit dem subjektiven System "letzter" Bedeutungen überein.²⁰³

"Bis ins späte Mittelalter lag diese »Saat der Säkularisierung« auf unfruchtbarem Boden."²⁰⁴

Die Identität von Kirche und Religion wurde durch die Schwächung der Feudalordnung ihrer strukturellen Grundlage beraubt und das "offizielle" Modell der Religion wurde mit Gegenmodellen konfrontiert. Die Gegenmaßnahmen und Anpassungsversuche

²⁰¹ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 113 ff.

²⁰² Vgl. dazu Knoblauch: Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, S. 18.

²⁰³ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 135.

²⁰⁴ Ebd.; S. 135.

genügte nicht, um das "offizielle" Religionsmodell wieder mit dem subjektiven System "letzter" Bedeutungen in Einklang zu bringen.²⁰⁵

In einem langen Prozess transformierte sich die traditionelle soziale Ordnung zur Industriegesellschaft. Im Rahmen funktionaler Ausdifferenzierungsprozesse kam es zu einer Ausgrenzung und Durchrationalisierung der Institutionen, die auch die Kirche betrafen, die nun zu einer Institution neben vielen wurde. Im Rahmen der institutionellen Bereiche gewannen die Normen allgemein an Autonomie. Dies bedeutete für die Kirche jedoch:

"Die Gültigkeit ihrer Normen wurde auf die spezifisch »religiöse Sphäre« beschränkt, während ihre globaleren Ansprüche im allgemeinen für unwirksam und zur bloßen Rhetorik erklärt wurden."²⁰⁶

Die institutionelle Segmentierung der Sozialstruktur führte auf der individuellen Ebene zu einer Anonymisierung der sozialen Rollen. Nicht die gesamte Persönlichkeit des Individuums und sein Handeln unterliegen für Luckmann der Kontrolle der institutionellen Bereiche, sondern die spezifische Rolle und das damit verbundene Handeln. Dies stellt für das "offizielle" Modell der Religion ein Problem dar, da sie den Anspruch erhebt, die gesamte menschliche Lebensführung zu umfassen. Dieser Anspruch wird aber weder von anderen Institutionen gestützt, noch im Alltagsleben durch die Individuen getragen.²⁰⁷

Die Konsequenz der institutionellen Segmentierung der Sozialstruktur ist nach Luckmann, dass die Herausbildung der persönlichen Identität in die "Privatsphäre" verlagert wird, wobei die Entstehung einer "Privatsphäre" durch die institutionelle Segmentierung erst ermöglicht wird. Das Bewusstsein des Einzelnen ist von der Sozialstruktur in einem erheblichen Ausmaß unbeeinflusst, ungeachtet der Zunahme an funktional rationalen Verhaltenskontrollen durch primäre, öffentliche Institutionen.²⁰⁸ Das Sinn- und Bedeutungsmonopol wird durch die Autonomie konkurrierender

²⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 135.

²⁰⁶ Ebd., S. 137.

²⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 137 f. und S. 142.

²⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 139 ff.

Institutionen aufgebrochen und die jeweiligen Ansprüche und Normen werden an das Individuum herangetragen, was einen Pluralismus von Weltansichten zur Folge hat.²⁰⁹ Die primären Institutionen sind keine Träger des heiligen Kosmos, sie liefern lediglich den wirtschaftlichen und politischen Rahmen für den Markt von Angebot und Nachfrage der Religion.²¹⁰ Das Streben des Individuums nach Autonomie, welches mit einer "Konsumorientierung" verbunden ist, ist für Luckmann ein typisches Merkmal der modernen Industriegesellschaften. Das menschliche Verhalten ist nur in einem verhältnismäßig geringen Ausmaß vorstrukturiert, viel entscheidender sind die individuellen Präferenzen.²¹¹

"Die Konsumorientierung beschränkt sich also nicht auf wirtschaftliche Güter, sondern prägt die Beziehung des einzelnen zur ganzen Kultur."²¹²

Die verpflichtenden Deutungs- und Bewertungsmuster der Kultur verlieren an Relevanz. Auch wenn die Wahlmöglichkeiten weiterhin von der sozialen Biographie bestimmt werden, so wählt der Einzelne aus dem kulturellen Angebot letztendlich selbst aus. Dies gilt auch für die Beziehung des Individuums zum heiligen Kosmos. Die unsichtbare Religion, als eine neue Form der Religion, ist durch die Entwicklung der "Privatsphäre" zur sozialen Basis gekennzeichnet. Sollte eine Verinnerlichung des traditionellen Modells noch stattfinden, so geschieht dies in der Regel nur oberflächlich, als "Rhetorik".²¹³ Die religiösen Themen werden nicht mehr durch primäre Institutionen verbindlich festgesetzt, sondern von den "Konsumenten" selbst zusammengestellt. Insofern sind sie in einem großen Ausmaße subjektiv.²¹⁴ Da die Rollenhandlungen von den primären Institutionen kontrolliert werden und diese dem Individuum die Grenzen seiner Autonomie aufzeigen, werden die Versuche der Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung in die Privatsphäre verlagert.²¹⁵ Die individuelle Religiosität wird vor allem von der Familie getragen. Dabei sind die umfassenden Sinnstrukturen von den

²⁰⁹ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S.140 f.

²¹⁰ Vgl. Ebd., S 147.

²¹¹ Vgl. Ebd., S. 140.

²¹² Ebd., S. 140.

²¹³ Vgl. Ebd., S 142 ff.

²¹⁴ Vgl. Ebd., S. 146 f.

²¹⁵ Vgl. Ebd., S. 154 f.

funktional rationalen Normen der Institutionen abgetrennt, die an Strenge, aber auch an Stabilität verlieren. Mit zunehmender Autonomie der spezialisierten institutionellen Bereiche, insbesondere der Politik und der Wirtschaft, lösten sich diese Institutionen vom heiligen Kosmos und benötigten keine außerweltlichen Legitimationen mehr.²¹⁶

"Die sozialen Strukturen der modernen Welt sind also in einem Ausmaß »weltlich«, das früheren Zeiten und anderen Gesellschaften unbekannt war."²¹⁷

Für Luckmann ist die Sozialstruktur im engeren Sinne areligiös, jedoch nicht die moderne, menschliche Lebensführung.²¹⁸ Obwohl es bei Berger und Luckmann in ihren religionssoziologischen Werken Unterschiede zwischen den Vorstellungen des Religionsbegriffs und der Säkularisierung gibt, so herrscht bei ihnen doch eine Übereinstimmung hinsichtlich der Pluralisierung, Privatisierung und der Marktorientierung.²¹⁹ Nichtsdestotrotz hat Berger, im Gegensatz zu Luckmann, weniger Schwierigkeiten eine klare Definition des Begriffs Säkularisierung zu geben:

"Wir verstehen darunter einen Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden."²²⁰

Diese Definition wird von Berger noch präzisiert, indem er drei Ebenen unterscheidet, auf denen sich die Säkularisation auswirkt. Im Zusammenhang von Gesellschaft und ihren Institutionen versteht Berger unter Säkularisation einen Verlust des Einflussbereichs der christlichen Kirchen, die Trennung von Kirche und Staat, die Enteignung des Kirchenguts und den Verlust von Kontrolle über die Bereiche der Erziehung. In einen Kontext von Kultur und Symbolen eingeflochten, ist dies also ein Prozess, der sich auf die gesamte Ideenwelt auswirkt und einen Schwund der Religion in den Bereichen der Kunst, Philosophie und insbesondere innerhalb der

²¹⁶ Vgl. Ebd., S. 143 ff.

²¹⁷ Ebd., S. 164.

²¹⁸ Vgl. Ebd.

²¹⁹ Vgl. dazu Knoblauch: Religionssoziologie, S. 122, ebenso wie der gemeinsame Aufsatz Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Secularization and Pluralism. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 1966, S. 73 - 87.

²²⁰ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 103.

Naturwissenschaften, die von jeher durch eine säkulare Weltansicht gekennzeichnet sind, auslöst.²²¹

Der Säkularisationsprozess wirkt sich aber auch auf der individuellen Ebene als *Säkularisation des Bewusstseins* aus. Der Mensch der abendländischen Moderne kann sich die Welt und seine Existenz weitgehend ohne religiöse Vorstellungen erklären und tut dies zu einem überwiegenden Teil auch.²²² Ein Rest an Transzendenz bleibt bei aller Rationalisierung aber erhalten. Berger ist sich der Ursachen der Säkularisation, des Einflusses der Wissenschaften und der industriellen Produktion auf die moderne Lebensführung durchaus bewusst. Von besonderem Interesse ist für ihn jedoch die Frage, "wieweit die religiöse Tradition des Abendlandes den Keim der Säkularisierung schon in sich trägt."²²³ Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, stellt Berger die zwei Hauptströmungen des Christentums komparativ gegenüber. Zum einen diagnostiziert Berger im Vergleich zum Katholizismus beim Protestantismus eine Abnahme der Bedeutung des heiligen Kosmos für die Wirklichkeit, die er im Anschluss an Weber mit der "Entzauberung der Welt" umschreibt.²²⁴ Während die Welt des Katholizismus durchdrungen ist von Sakramenten, Wundern und anderen übersinnlichen Gegebenheiten, wobei die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen fließend ist, hat sich der Protestantismus im Vergleich dazu von heiligen Wesenheiten und Mächten entfernt.

"Er [der Protestantismus] hat die Nabelschnur zwischen Himmel und Erde zerschnitten und damit den Menschen in historisch nie dagewesener Weise auf sich selbst zurückgeworfen. Daß dies nicht seine Absicht war, bedarf keines Wortes."²²⁵

Um die Souveränität der Gnade Gottes zu betonen, wird im Protestantismus die Verbindung zwischen dem Menschen und dem Heiligen auf die Basis des "Gotteswortes" gestellt. Die Säkularisierungstendenzen sind zwar im Protestantismus inhärent vorhanden, doch erst durch den Schwund der Plausibilität des heiligen

²²¹ Vgl. Ebd., S. 103 f.

²²² Vgl. Ebd., S. 103 f.

²²³ Ebd., S. 106.

²²⁴ Vgl. Ebd., S. 107 f.

²²⁵ Ebd., S. 108.

Kosmos, dem die Basis "Gotteswort" nichts mehr entgegenzusetzen hat, verbleibt eine Wirklichkeit, in der "Gott tot ist".²²⁶ Dieser Umstand erst ermöglicht, so Berger, die Systematisierung und Rationalisierung des Denkens und Handelns durch die moderne Wissenschaft und Technologie.²²⁷

Die Grundlagen für die "Entzauberung der Welt" sind bereits im Alten Testament vorhanden. Den israelitischen Exodus versteht Berger unter anderem als einen Bruch mit einer Sinnwelt. Dabei ist der kulturelle Kontext Ägyptens und Mesopotamiens wichtig, die von einer Weltsicht durchdrungen waren, in der die Verflechtung mit der kosmischen Ordnung ein Kontinuum zwischen Menschenwelt und heiliger Sphäre eröffnete. Diese Ordnung konnte durch menschliche Verfehlungen unterbrochen werden und musste infolgedessen durch symbolische Formen ständig erneuert werden. Die jüdische Religion basiert auf der Verwerfung dieser Sinnordnung, die für Berger mit Transzendentalisierung, Historisierung und Rationalisierung der Ethik verbunden ist und auch das jüdisch-christliche Gotteskonzept kennzeichnet.²²⁸ Maßgeblich ist die unterschiedliche Einschätzung der Rolle und Funktion des heiligen Kosmos, der Menschenwelt und der beide Bereiche trennenden "entmythologisierten" Sphäre. Diese Neuinterpretation führte zu einem veränderten Menschenbild, das Subjekt wurde zu einem Akteur im Angesicht Gottes, über den Alltag legte sich die prophetische Ethik und alles Handeln wurde rationalistisch umgedeutet als ein Dienst vor Gott.²²⁹

Die Bedeutung des Rationalisierungsprinzips für die abendländische Kultur wird jedoch erst in der Tradierung und Vermittlung durch das Christentum ersichtlich. Das Christentum wirkte sich aufgrund seines remythologisierenden Charakters auf die Säkularisierung hemmend und rückschrittlich aus, zwischen die zuvor klar getrennten Welten, die empirische und außerempirische, treten neue Vermittler. Die Welt wurde wiederverzaubert, indem Sakralfiguren wie Engel und Heilige das Gotteskonzept anreicherten. Die Säkularisierungstendenz des Judentums wurde durch das katholische

²²⁶ Vgl. Ebd., S. 108 f. Berger stellt damit einen Bezug zu Nietzsches bekanntem Aphorismus "Der tolle Mensch" her (vgl. Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. München 1959, S. 166 (125)).

²²⁷ Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 109.

²²⁸ Vgl. Ebd., S. 109 ff.

²²⁹ Vgl. Ebd., S. 113 ff.

Christentum nicht völlig aufgehoben, sondern nur abgeschwächt und in dieser milderen Form konserviert. Erst durch die einsetzende Trennung zwischen heiligem Kosmos und profaner Wirklichkeit im Protestantismus wurde dieses säkularisierende Erbe wieder belebt. Die religiösen Legitimationen der Welt verloren ihre Plausibilität für die breite Masse. Insbesondere für die christliche Leidens-Theodizee wurden damit alternative innerweltliche Erlösungslehren angeboten.²³⁰

Religion und Gesellschaft stehen für Berger in einem dialektischen Verhältnis. Die Säkularisierung findet für ihn infolge eines allgemeinen Schwundes der religiösen Legitimationen auf der individuellen Ebene statt, wirkt sich aber auch auf die Sozialstruktur aus. Dieser Prozess hält bis heute tendenziell an. Dabei ist der Pluralismus die strukturelle Entsprechung zur subjektiven Säkularisierung. Berger verortet die Säkularisierung im Sinne Webers im wirtschaftlichen Bereich. Von dort aus breitete sie sich mit einer gewissen Verzögerung auf andere Institutionen wie Staat und Familie aus. Der Staat unterstützt oder behindert die unterschiedlichen religiösen Gruppierungen nicht, die miteinander konkurrieren. Dies ist, unter anderem, ein Grund, weshalb religiöse Legitimationen auf der strukturellen Ebene keine Bedeutung mehr haben.²³¹

Die Basis für jede moderne Industriegesellschaft ist für Berger der Rationalisierungsprozess, der die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Bereiche ermöglicht. Die moderne Industriegesellschaft benötigt die Unterstützung der Wissenschaft und der Technik. Ein hoher Rationalisierungsgrad sowohl der Sozialstruktur als auch des modernen Bewusstseins dienen dafür als Basis. Ein komplexer Wirtschaftsapparat benötigt weiterhin eine durchrationalisierte Bürokratie und ein entsprechendes Bewusstsein, das die Struktur akzeptiert und trägt. In der familiären Sphäre spielen religiöse Legitimationen für Berger zudem eine gewichtige Rolle, denn er versucht aufzuzeigen, dass religiöse Sinndeutung im privaten Bereich einen möglichen Fluchtpunkt findet. Die religiösen Legitimationen werden, wenn dieser Transfer ins private Feld erfolgt, zwanglos angenommen, denn herrschaftliche

²³⁰ Vgl. Ebd., S. 116 ff.

²³¹ Vgl. Ebd., S. 122 ff.

Durchsetzungsgewalt haben die religiösen Institutionen längst nicht mehr. Religion wird damit zur Privatsache des Einzelnen und büßt ihre allgemeine Verbindlichkeit gegenüber der Gesellschaft ein.²³²

Eine Wirklichkeit zu schaffen, die einen allgemein verbindlichen Sinn setzt, ist also keine Funktion der Religion mehr. Nur noch "Enklaven des sozialen Lebens" unterstehen ihrem Bereich, auf der institutionellen Ebene hat die private Religion keine Relevanz mehr. Die Verbannung der Religion in die Privatsphäre ist notwendig, um die rationalisierte wirtschaftliche und politische Ordnung zu erhalten.²³³

"Religion manifestiert sich als öffentliche Rhetorik und private Tugend. Insofern sie also gemeinschaftlich ist, fehlt ihr »Wirklichkeit«, und insoweit sie »wirklich« ist, fehlt ihr Gemeinschaftlichkeit."²³⁴

Berger teilt die Perspektive Luckmanns, dass die Grundlagen zur Entstehung einer pluralistischen Situation in der Monopolsituation der christlichen Kirche lagen. Die dort konservierten Kräfte der Säkularisierung wurden mit dem Aufkommen des Protestantismus freigesetzt und führten zur Entmonopolisierung und infolgedessen zur pluralistischen Situation. Die Säkularisierung der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Politik führte zudem zu einer Gegensätzlichkeit von Privatsphäre und öffentlicher Sphäre. Aufgrund der Säkularisierung und der mit ihr einhergehenden pluralistischen Situation müssen sich religiöse Wirklichkeitsbestimmungen nicht nur im Wettbewerb gegen andere religiöse, sondern auch gegen areligiöse Gebilde durchsetzen. Die Hauptkennzeichen der pluralistischen Situation, die erst durch die Infrastruktur der modernen Gesellschaft ermöglicht wird, sind im Hinblick auf religiöse Gebilde:²³⁵

- (1) es ist keine Anhängerschaft mehr garantiert,
- (2) die religiöse Zugehörigkeit ist freiwillig,
- (3) die religiöse Zugehörigkeit ist Schwankungen ausgesetzt.

²³² Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 126 ff.

²³³ Vgl. Ebd., S. 128.

²³⁴ Ebd., S. 128.

²³⁵ Vgl. Ebd., S. 129 ff. sowie S. 132.

Die pluralistische Situation gleicht für Berger einer "Marktlage", die religiösen Institutionen sind "Werbeagenturen" und die Religion selbst ist "Gebrauchsgut", das unter Wettbewerbsbedingungen an die Kunden gebracht werden muss.²³⁶

"Der Druck, in einer Wettbewerbssituation »Resultate« erzielen zu müssen, hatte eine Rationalisierung der sozioreligiösen Strukturen zur Folge."²³⁷

Daraus resultiert, dass, genau wie in anderen Institutionen, die Strukturen der religiösen Gebilde immer bürokratischer werden, sich der "Logik" der fortschreitenden Bürokratisierung unterwerfen müssen und sich dadurch immer stärker ähneln. Der Pluralismus, die Bürokratisierung und die Tatsache, dass Konkurrenten nicht, wie in einer Monopolsituation, liquidiert werden können, führt zu einer größeren Kooperationsbereitschaft mit anderen religiösen Gebilden und zu fortschreitender Rationalisierung. Der freie Wettbewerb hat jedoch auch irrationale Aspekte. Er setzt selbstzerstörerische Tendenzen frei; zum einen ist er sehr kostspielig, zum anderen führt er zum Ausschluss bestimmter "Verbraucherkreise".²³⁸

Der Laie als Verbraucher gewinnt für die religiösen Institutionen an Bedeutung, der "Verbraucherwille" wirkt sich auf die religiösen Inhalte aus. Religiöse Legitimationen, welche die Rolle des Laien hervorheben, sind im Nachhinein an die Situation angepasste Erklärungen. Standardisierung und Differenzierung sind Auswirkungen der Verbraucherkontrolle. Die Ähnlichkeit des Kundenbedarfs führt zunächst zur Standardisierung und erleichtert Kartellbildungen. Da jedoch dadurch konfessionelle Unterschiede marginalisiert werden, folgt eine Differenzierung. Auch diese ist auf den Verbraucherwillen ausgerichtet. Die Ähnlichkeit, die durch die Standardisierung der religiösen Inhalte entsteht, muss durch die Differenzierung weniger wichtiger Gehalte ausgeglichen werden, damit der "Verbraucher" überhaupt Unterschiede zwischen den religiösen Richtungen erkennen, auswählen und sich mit der Sinngebung seiner Wahl identifizieren kann.²³⁹

²³⁶ Vgl. Ebd., S. 132.

²³⁷ Ebd., S. 133.

²³⁸ Ebd., S. 133 ff.

²³⁹ Vgl. Ebd., S. 138 ff.

Der Plausibilitätsverlust der objektiven Wirklichkeit führt zu einer Erschütterung der subjektiven Wirklichkeit, weil diese ihren Gewissheitscharakter teilweise einbüßt. Aus den Gewissheiten des Glaubens entwickeln sich bloße Meinungen. Der Zusammenhang von Pluralismus und Säkularisation führt notwendig zu einer subjektiven Glaubenskrise. Bereits auf der soziostrukturellen Ebene könnte die Säkularisierung ausreichen, um einen Glaubenskonflikt hervorzurufen, doch insbesondere die pluralistische Situation und die mit ihr einhergehende Entmonopolisierung erschweren eine Aufrechterhaltung und Erneuerung religiöser Wirklichkeitsbestimmung, da nicht mehr die gesamte Gesellschaft die religiösen Legitimationen internalisiert und bestätigt.²⁴⁰

*"Die Entmonopolisierung der Religion ist zugleich ein soziostruktureller und sozialpsychologischer Prozeß. Religion kann die »Welt« nicht mehr erklären."*²⁴¹

Da die pluralistische Situation die Konkurrenz von Plausibilitätsstrukturen fördert, relativiert sie auch die religiösen Inhalte. Die religiöse Wirklichkeit wird zur Privatsache, dadurch büßt sie ihre intersubjektive Plausibilität ein, die Begründung dieser Wirklichkeit hat ihren Ort nur noch im Bewusstsein des Einzelnen und nicht mehr im Kosmos oder in der Geschichte.²⁴²

3. Die Folgen für die Sünde

Berger und Luckmann stimmen darin überein, dass religiöse Sinnggebung in einer modernen Gesellschaft allenfalls im Rahmen der privaten Lebenswelt eine Überlebenschance hat. Beiden ist allerdings klar, dass dieser soziale Bereich ein vergleichsweise zerbrechliches Gebilde darstellt. Auch wenn das private Rückzugsgebiet als Auffangbecken für religiösen Sinn dient, so ist die Privatsphäre eine viel zu instabile Basis, um eine erneute Monopolstellung der Religion zu ermöglichen, wie sie im Mittelalter vorherrschte.²⁴³

²⁴⁰ Vgl. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 143 f.

²⁴¹ Ebd., S. 145.

²⁴² Vgl. Ebd., S. 144.

²⁴³ Vgl. dazu Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 180 ff. Ebenso Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 144 ff. sowie Bourdieu: Rede und Antwort, S. 236 f.

Sowohl Berger als auch Luckmann stellen sehr stark auf den privaten Bereich ab. Grund dafür könnte, unter anderem, die Überlegung sein, dass dort ein vergleichsweise unreflexives Alltagsdenken dominiert, das einerseits Gewissheiten sucht, ohne sie andererseits mit übertriebener Kritik zu hinterfragen. Problematisch an der Argumentation Bergers und Luckmanns ist, dass sie für die Gegenwart die Relevanz religiöser Sinnggebung, außerhalb der religiösen Institutionen, ganz und gar mit dem privaten Bereich verknüpfen. Ob sich religiöser Sinn auf Dauer in diesem Bereich etablieren kann, während er doch in Wirtschaft, Wissenschaft, Politik etc. chancenlos ist, lässt sich schwer prognostizieren. Denn einerseits ist der Schwund an religiöser Relevanz im Alltagsbereich evident und andererseits wäre zu fragen, ob nicht die Spirale der Entzauberung längst auf das Bewusstsein, wie es in der privaten Lebensführung dominiert, Einfluss nimmt, wie es sich bereits bei der Darstellung einer subjektiven Glaubenskrisen im Sinne Bergers andeutete.

Zumindest für die Existenz des Konstrukts "Sünde" gibt es allerdings klare Anzeichen. Als *Metapher* hat sie die Entzauberung überdauert, allerdings nur unter Preisgabe ihrer ursprünglichen Wirkung. Sie ist in *Sinnprovinzen* erhalten geblieben, da diese Enklaven eigene Wirklichkeitsbestimmungen haben und somit, in einem begrenzten Rahmen, auch strengen religiösen Ideengebilden einen Freiraum ermöglichen. Deshalb gibt es noch immer Formen puritanistischer Lebensführung, die jedoch nur am Rand der Gesellschaft existieren.²⁴⁴

Entzauberung der Sünde bedeutet nicht das Ende der Sünde. Die Struktur von Norm und Devianz ist im juristischen Bereich übernommen und dort weltweit etabliert worden. Fehlverhalten wird auch heute noch bestraft, sofern es juristisch von Belang ist, wird aber nicht mehr auf die Persönlichkeit des Handelnden und auf seine Heilsaussichten bezogen, sondern abseits des "subjektiven Charismas" nur dem Handeln selbst zugeschrieben. Es ist dem Richter weitgehend gleichgültig, welchem Überzeugungssystem ein Straftäter folgt; entscheidend ist, was er *tatsächlich* getan hat. Seine Wirklichkeitsbestimmung bleibt Privatsache, sie lässt sich ohnehin nicht sicher ermitteln. Aus dem Handeln werden dennoch Rückschlüsse gezogen, die sich auf die

²⁴⁴ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 28 f.

ethische Grundeinstellung und die Vereinbarkeit mit gesellschaftlichen Regeln beziehen. Dies alles findet aber in einem radikal säkularisierten Rahmen statt, der nicht mehr auf jenseitige Aspekte referiert. Fremdzuschreibungen an die Adresse des *Gewissens* von Normbrüchigen sind zwar noch möglich, ihre Geltung lässt sich aber durch Nichtbeachtung leicht ausschalten. Die Selbstzuschreibung ist heute, angesichts der als "individualistisch" rationalisierten Welt,²⁴⁵ stärker denn je den eigenen Ansprüchen überlassen.²⁴⁶

Entzaubert ist die Sünde auch im Bereich der sozialen Sanktionen. Hier geht es ebenfalls nicht mehr um Transzendenz, sondern um Fehlverhalten, das seine Letztbegründung nicht in Gott, sondern im sozialen Umfeld findet. Denn jedes soziale Umfeld hat seine spezifische Normativität, die man mit Berger und Luckmann ebenfalls eine "Wirklichkeit" nennen könnte. Sünde ist für dieses normative Gehäuse im traditionellen Sinn kein passender Begriff mehr, weil Sünde in diesem Sinn den Verweis auf Gott benötigt. Mit einem solchen Verweis würde das schuldhafte Handeln "verzaubert", weil es seiner irdischen Relevanz, um die es eigentlich geht, enthoben wird. Wer gegen soziale Normen verstößt, muss sich auch vor seinem sozialen Umfeld rechtfertigen, denn nur von dort kann die "Absolution" erfolgen. Beichtväter und andere Vermittler gibt es hier nicht mehr.

Hat die Sünde in ihrem traditionellen Verständnis in einem säkularisierten Bewusstsein überhaupt noch Bedeutung? Ohne Zweifel gibt es nach wie vor Moralbewusstsein, Verantwortungsethik und Gewissen. Diese Instanzen können einerseits vollkommen von religiöser Konnotation losgelöst sein und andererseits dennoch starken Einfluss auf die Lebensführung nehmen. Motiv ist hier nicht mehr die Gottgefälligkeit, sondern der Wunsch, ein "gutes" Leben zu führen, das niemandem Leid zufügt und kein Unrecht bewirkt. Die Entscheidung für diese Lebensführung wird durch die Sozialisation vermittelt, ist aber auch als "rationales" Motiv tragfähig genug, um allgemein verbreitet zu sein. Es wurzelt im christlichen Gedanken der Nächstenliebe, hat von dort aus aber eine Eigendynamik entwickelt und ist rasch zu einem Stützpfeiler des gesellschaftlichen

²⁴⁵ Vgl. Hahn: Soziologie der Beichte, S. 421.

²⁴⁶ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 181 f.

Lebens geworden. Dabei geht, so Jürgen Habermas, aber die besondere Qualität des *reuigen Sünders* verloren, sein Tun ungeschehen zu machen.²⁴⁷ Im säkularen Kontext geht es um Fehler, die nicht mehr korrigiert, sondern bestenfalls bedauert werden können; sie verfolgen einen aber nicht mehr wie eine existenzielle Bedrohung. Das Bild von der "ewigen Strafe", welches das Christentum kannte, hat in der säkularen Weltordnung keinen Platz mehr.

*"Ohne Schuld kein Bewußtsein der göttlichen Existenz. So findet sich Gott selten in einem Bewußtsein, das die Schrecken der Sünde nicht kennt."*²⁴⁸

Dieses Zitat von Emile Michel Cioran macht deutlich, dass Sünde nur in *dem* Bewusstsein existieren kann, das auch Platz für Gott hat. Wenn Gott tot ist, wird auch die Transformation der Sünde erzwungen. Diesen Wandlungsprozess hat die Sünde durchlaufen und sich damit von Gott emanzipiert. Sie ist, wie bereits erwähnt, im Aufeinandertreffen von Norm und Devianz auf juristischer und sozialer Ebene als schwaches Abbild ihrer ursprünglichen Bedeutung noch vorhanden. In einem anderen Bereich hat sie sich nicht weniger von ihren Ursprüngen entfernt, hat aber zumindest die besondere Färbung behalten, die ihr die jüdisch-christliche Tradition mitgegeben hat. Dieser Bereich ist die *metaphorische* Ebene.

²⁴⁷ Vgl. Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2001, S. 24.

²⁴⁸ Cioran, Emile M.: *Von Tränen und von Heiligen*. Frankfurt a. M. 1988, S. 49.

V. SÜNDE ALS METAPHER

Marc Oraison versucht eine Rettung des theologischen Sündenbegriffs. Nur als religiöse Wirklichkeit, also ausschließlich im christlichen Sinne soll der Begriff verwendungsfähig sein:

"Das Wort »Sünde« ist nur dort annehmbar und hat nur da seine Bedeutung, wo es in einem christlichen Zusammenhang verwendet wird. Das heißt, das Wort Sünde bezeichnet nicht eine moralische, sondern eine religiöse Wirklichkeit [...] Es bezeichnet etwas, das sich in der intersubjektiven Beziehung zwischen Gott (nicht irgendeinem Gott oder mehreren Göttern), dem persönlichen, lebendigen Gott und uns ereignet."²⁴⁹

Diese Anstrengung eines gläubigen Christen wie Oraison ist nachvollziehbar, denn die Sünde ist dem religiösen Rahmen immer mehr entglitten, nachdem erste Anzeichen für diese Entfremdung schon vor langer Zeit sichtbar wurden. Heute ist die heilige Ordnung zur weltlichen Realität verblasst. Dass die Sünde in die weltliche Alltagssprache Einzug gehalten hat, wird auch bei Oraison deutlich.²⁵⁰ In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den Wandlungen des Begriffes deutet sich bereits das Fortbestehen der Sünde als sprachliche Wendung an.

Die Sünde einerseits als verbotene Handlung zu begreifen und andererseits auch die *Schuld*, die sich aus dieser Handlung ergibt, als zugehörig zum "sündhaften Gesamtkomplex" zu verstehen, heißt, von einem repressiven Zuschreibungsvorgang auszugehen. Als Herrschaftskonstrukt hatte die Sünde bis in die Neuzeit hinein Bestand, dann aber, wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, in der steigenden Verbreitung säkularen und aufklärerischen Denkens einen Niedergang erfahren.

In der Gegenwart kann sich die repressive Komponente längst nicht mehr halten. Die Instanzen, die einst über Strafe und Vergebung, also über die Einhaltung des Normkatalogs und die Maßstäbe der Devianz, bestimmten, sind angesichts säkularer

²⁴⁹ Oraison, Marc: Was ist Sünde? Freiburg im Breisgau 1982. S. 84.

²⁵⁰ "»Sünde« ist in der Alltagssprache ein sehr verschwommener Begriff, einem abgegriffenen Geldschein nicht unähnlich, dessen Realwert angesichts der Inflation von Anschauungen und Deutungen immer unsicherer wird." (Vorwort von Fischer, Klaus P. zu Oraison: Was ist Sünde?, S. 9)

Herrschaftsformen bedeutungslos geworden. Webers erster Typus legitimer Herrschaft, die *legale Bürokratie*, lässt den Gedanken an eine auf die *Persönlichkeit* des Sünders bezogene Sanktionierung nicht mehr zu.²⁵¹ Im bürokratischen Gehäuse ist schuldhaftes Verhalten, sofern es überhaupt in den Geltungsbereich von *Satzungen*, also Gesetzen, Verordnungen etc. gerät, eine Sache des *Handelns*, die üblicherweise nicht einer *Lebenseinstellung* zugeschrieben wird, sondern sich lediglich auf das situative Handeln eines beliebigen, vor der Entscheidungsinstanz (Gericht, Polizei) nahezu "anonymen" Handelnden bezieht. Nur Verstöße gegen die juristische Satzung sind für den bürokratischen Apparat interessant. Was den "Sünder", der gegen diese Satzung verstößt, in seinem Denken zu diesem devianten Verhalten motiviert hat, ist hier nicht ausschlaggebend. Die Faktoren der Reue und der Buße sind nicht ganz verschwunden, aber auch sie haben sich säkularisiert. Die Strafe ist eine ganz und gar irdische, meist spürbar materielle. Ist die Strafe, auch sie ist "sine ira et studio"²⁵² nur auf das *Handeln* bezogen, abgegolten, bleibt kein transzendenter Nachhall. Den Unterschied zwischen diesseitig orientierter und jenseitig orientierter Norm stellt Berger treffend heraus:

*"Wer sich einer Gesellschaftsordnung widersetzt, riskiert den Sturz in die Anomie. Wer sich jedoch einer religiös legitimierten Gesellschaftsordnung widersetzt, schließt einen Pakt mit den Mächten der Finsternis."*²⁵³

Die "Mächte der Finsternis" sind aus der Welt verschwunden, was jedoch bleibt, ist die Bedrohung der Anomie. Kein Richter droht heute mit dem Fegefeuer. Man könnte argumentieren, dass diese Vergleiche zwischen einst und jetzt keinen Sinn machen, weil die Sünde im juristischen Diskurs keine Rolle mehr spielt. Gewisse Elemente, wie die Belastung des eigenen Gewissens, das Empfinden einer Strafnotwendigkeit, überhaupt die Struktur von Handeln und einem autoritären *Gegenhandeln*, sind erhalten geblieben. Die Metaphysik jedoch entfällt, war doch ihr *Niedergang* durch die Aufklärung nicht nur im Bereich abweichenden Verhaltens und vorgeschriebener Normalität (früher: *Gottgefälligkeit*) nicht aufzuhalten. Doch nicht deshalb ist die Idee der Sünde nicht

²⁵¹ Vgl. Weber, Max: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 475 - 488.

²⁵² Ebd., S. 476.

²⁵³ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 39.

verschwunden. In einem informellen, "privaten" Rahmen konnte die Sünde bis in die Gegenwart hinein überleben. Trotzdem sind Überzeugungen lebendig geblieben, wonach die Sünde noch immer einen Stabilitätsfaktor für gesellschaftliches Funktionieren darstellt. Allerdings treten diese Vorstellungen lediglich in speziellen Kontexten, in *Sinnwelten*, auf, die von den Einstellungen und Routinen des Alltags durch besondere Bedingungen abgetrennt sind.²⁵⁴ Letztendlich darf jedoch eines nicht vergessen werden:

"Konkrete Personen und Gruppen sind die Bestimmer von Wirklichkeit."²⁵⁵

Für eine homogene gesellschaftliche Teilgruppe, deren kollektives Merkmal ihr strenger Glaube ist, kann dies durchaus das Fortbestehen der repressiven Gestalt der Sünde in diesem Kreis bedeuten. Dass in diesen "Enklaven" traditionelle Glaubensformen bewahrt wurden, zeigt deutlich, dass es eine geringe, aber doch vorhandene *Nachfrage* nach einer "Methodologie" der Lebensgestaltung gibt, die auch religiös abgesichert sein kann. Spezifische Sinnwelten wie dieses idealtypische Sub-Universum haben ihre eigenen Regeln und Normen vor allem, weil diese Regeln sie gegen die Außenwelt abgrenzen und ihre Gemeinsamkeit herausstreichen.

"Für das Individuum bedeutet Existenz in einer bestimmten religiösen Welt zugleich Existenz in dem besonderen sozialen Kontext, in dem diese Welt sich ihre Plausibilität erhalten kann."²⁵⁶

Innerhalb der Sinnwelt *ist* die Wirklichkeit etwas anders. Hier werden bestimmte Verhaltensweisen *anderer* so bewertet, als sei das Recht der Bewertung jenseits der bloßen Meinung tatsächlich vorhanden. Viele Verhaltensweisen, wie beispielsweise die uneheliche Lebensgemeinschaft von Verwandten, die Homosexualität des Kollegen, das Fernbleiben der Nachbarschaft vom sonntäglichen Gottesdienst, lassen sich im Alltag nur noch schwerlich anprangern. Wer sich als strenggläubiger Christ darüber ereifert, wird rasch in die Grenzen der eigenen Zuständigkeit verwiesen. Die absoluten, weil auf Gott gründenden Zuschreibungen sind nicht mehr allgemein gültig. Der Versuch der

²⁵⁴ Vgl. Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 102 ff.

²⁵⁵ Ebd., S. 124.

²⁵⁶ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 49.

Fremdzuschreibung der Sünde wird der persönlichen Freiheit des Anderen entgegengestellt, kann sich aber zumeist nicht durchsetzen. Innerhalb einer homogenen, abgegrenzten Gruppe findet die Aufregung über diese gesellschaftlichen Erscheinungen Zuspruch. Hier teilt der *Andere*, was man selbst als spezifisches Problem identifiziert hat. Wenn es also im Alltag, in der "überwölbenden Wirklichkeit"²⁵⁷ nicht möglich ist, den Sündern ihr sündhaftes Handeln zu verdeutlichen, so eröffnet die geschlossene Sinnwelt doch immerhin die Möglichkeit, sich für einen bestimmten Zeitraum mit Gleichgesinnten auszutauschen. Man muss jedoch immer wieder in den Alltag zurückkehren, wo man seine ganz privaten Ansichten niemandem aufzwingen kann. Im Gegenteil, Toleranz oder Ignoranz gegen das, was ein Strenggläubiger Sünde nennt, ist die bessere Strategie. Ein "taking the role of the other"²⁵⁸ ist auf dieser Ebene nicht möglich, dafür ist die Barriere zwischen Gläubigem und "Sünder" zu groß.

Nachdem die rigide Herrschaft von Wächtern der kirchlichen Transzendenz beendet ist, können religiöse Menschen und bekennende Atheisten etwas Alltägliches leisten, was im Mittelalters undenkbar gewesen wäre, sie können ohne größere Spannungen miteinander leben, ohne Missverständnisse ihre Weltsicht austauschen und werden dabei meist feststellen, dass die Differenzen nicht sehr groß sind. Denn die Alltagsgestaltung ist nicht nur routiniert, sondern eben für den "gesellschaftlichen Jedermann" überaus pragmatisch. Ein Beharren auf Glaubensvorstellungen ist demgegenüber *idealistisch* und fällt somit nur jenen zu, die glauben wollen. Die Existenz abweichender Meinungen gehört zu den Tatsachen der heutigen sozialen Welt. Angesichts der weiten Akzeptanz, die die *Pluralität der Gesellschaft* erreicht, kann man mit gutem Recht vermuten, dass die Sünde im *traditionellen* Sinn heute keine Kommunikationsschranke mehr darstellt. In spezifischen *Sinnwelten* mag die "klassische" Sünde noch eine Rolle spielen, dann bestimmt sie natürlich auch die Alltagsgestaltung der Betroffenen. Davon abgesehen existiert die *traditionelle* Sünde als soziales Phänomen jedoch nicht mehr.

²⁵⁷ Berger, Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 28.

²⁵⁸ Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.

Trotzdem ist "Sünde" in aller Munde, ein ständig verwendeter Begriff, der im allgemeinen Wortschatz verankert und ein ganz und gar gebräuchlicher Ausdruck ist. Wie kommt es, dass die Sünde *als Begriff* trotz der geringen Popularität ihrer ursprünglichen Bedeutung noch existiert? Die Sünde überdauert als *Metapher*. Einige Beispiele für einen metaphorischen Sprachgebrauch, die die Sünde als Bedeutungselement benutzen, sind: "Kann denn Liebe Sünde sein?"; "Polizei stellt Temposünder"; "Ich bereue es heute, es war eine Jugendsünde"; "Ich habe gesündigt – ich habe Schokolade gegessen"; "Ein sündiges Abendkleid"; "Kleine Sünden bestraft der liebe Gott sofort"; "Er muss als Sündenbock herhalten". Der Sündengedanke formt die Redewendungen. Die Sünde ist Bestandteil einer *metaphorisch durchdrungenen Rhetorik*, die durch die Verwendung des vormals transzendental konnotierten Ausdrucks ihre besondere Bedeutung bekommt. Was hinter den zitierten und vielen anderen alltäglichen Redewendungen steht, ist auf den ersten Blick ersichtlich. Die Sünde ist von ihrem ursprünglichen, buchstäblichen Sinn *abstrahiert* und für andere Kontexte *instrumentalisiert*.

Zweifellos ist der metaphorische Gebrauch heute die *dominante* Erscheinungsform der Sünde. Sie ist Bezeichnung für eine Begebenheit, die einerseits "sanktionswürdig" erscheint, aber nicht in dem gravierenden Ausmaß als Devianz gelten kann, dass das Einschalten irgendeiner institutionalisierten Macht erforderlich wäre. Tatsächlich ist die Sünde hier, insofern sie nicht einfach eine Zuschreibung oder Ironisierung darstellt, eine nebensächliche Handlung, die zwar als abweichend von der strengen Auslegung der Norm eingestuft werden kann, sich aber andererseits doch noch im Bereich des Erlaubten und Zugestandenen bewegt. Die Artikulation des Fehltritts, der sich von der Regel abhebt, hat nichts mit einer *negativen Beladung* des Gewissens zu tun. Im Sprichwort steht die Sünde gerade für die Kehrseite, durch die Artikulation wird das Sündhafte *entlastet*, denn damit wird bekräftigt, dass das "Unpässliche" der Angelegenheit erkannt, durchschaut und damit kontrollierbar geworden ist. Geht es um eine persönliche Handlung, so ist der kleine Fehler damit aus der Welt geschafft. Nachdem die "Sünde" in diesem ungezwungenen Sinn eingestanden wurde, gibt es keinen Grund mehr, sich mit ihr auseinander zu setzen. Das Gewissen bleibt unbelastet.

Die erwähnten Situationen sind allesamt *soziologisch* relevant, weil es in ihnen um die Kommunikation von Fremd- oder Selbstzuschreibungen geht, in deren Zentrum

üblicherweise ein Handeln steht, das zwar als *vermeidbar* eingestuft wird, ausgesprochen *ärgerlich* ist dies für den Akteur und für sein Gegenüber jedoch nicht.²⁵⁹ Denn es geht um ein Pendant zur *lässlichen Sünde* des Mittelalters, um die vergleichsweise unbedeutende, jedermann aus eigener Erfahrung bekannte und alltägliche *kleine Devianz*. Selbst im juristischen Kontext gibt es diese "begrenzten Regelverletzungen", die als sozial akzeptierte Normbrüche nach Ansicht einiger Soziologen wie Durkheim oder Parsons sogar ein integraler Bestandteil der Gesellschaft sind.²⁶⁰

Üblicherweise ist das juristische System an dieser kleinen Devianz uninteressiert, ihm geht es um schwerwiegende Verstöße, deren Tragweite den hier skizzierten Rahmen weit übertreffen. Natürlich gibt es Mischformen, die sich durch die Schwere des Verstoßes unterscheiden. Beispielsweise ist das Interesse der Exekutive eine Sanktionierung im Einklang mit den bestehenden Gesetzen, vorzunehmen, umso größer, je höher die Überschreitung des Tempolimits ist. Dann ist die Rede von einer "Temposünde" aber eine Untertreibung und Verharmlosung. Wirkliche *Vergehen* werden im sozialen Kontext nicht mehr mit der lässlichen Sündenmetapher umschrieben. Deshalb können Verbrechen, wie zum Beispiel Totschlag, keine Sünde im metaphorischen Sinn mehr sein. Im Gegenteil, eine solche Bewertung würde Entrüstung auslösen und als Verharmlosung gewertet werden. Selbst als "Todsünde" würde die Zuschreibung für das Alltagsverständnis von Norm und Devianz keinen Sinn mehr ergeben, da die Verhaltensweisen der Institutionen, in denen die gesellschaftliche Reaktion für schwerwiegende Vergehen stattfindet, einer klar geregelten Vorgabe unterliegen. Dass "Todsünde" etwas Gravierendes meint, steht außer Frage, aber dieser diffuse Begriff, der ganz offensichtlich ins Jenseits reicht, lässt sich mit der klaren Struktur säkularer Devianzbekämpfung kaum in Einklang bringen.

²⁵⁹ Der Polizist, der dem "Temposünder" den Bußgeldbescheid ausstellt, wird sich durch diese Devianz in aller Regel nicht persönlich angegriffen fühlen. Er kann als *Mitmensch* Verständnis für die begangene "Sünde" haben, muss sie aber "von Amts wegen" sanktionieren – *sine ira et studio*.

²⁶⁰ Vgl. Benkel, Thorsten: *Inszenierte Wirklichkeiten. Erfahrung, Realität, Konstitution von Konformität*. Stuttgart 2003, S. 124 ff., sowie Phillipson, Michael: *Die Paradoxie der sozialen Kontrolle und die Normalität des Verbrechens*. In: Lüderssen, Klaus; Sack, Fritz (Hrsg.): *Seminar: Abweichendes Verhalten I. Die selektiven Normen der Gesellschaft*. 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1982, S. 126 - 148.

Sünde kann nur dann Metapher sein, wenn die relative *Milde*, die in dieser Metaphorik verschlüsselt ist, als wesentliches Kriterium gewahrt bleibt. Je weiter das Unnötige, aber doch Geschehene, und die Geltungsbereiche juristischer Normen voneinander entfernt sind, desto wahrscheinlicher ist das Auftauchen der Sünde in Form eines harmlosen Sprachspiels. Diese Entwicklung ist paradox. War die Sünde früher die Formel für eine unbedingt zu beseitigende, zu büßende und zu bereuende Tat, so bezeichnet sie heute, in einem abweichenden Sprachgebrauch, Zusammenhänge, deren Normabweichung kaum mehr Aufmerksamkeit erregt. Wie bereits angedeutet, kann darin auch eine Umcodierung des *Reizes am Verbotenen* liegen. In Werbeslogans wird die Sünde absichtlich als Kriterium verwendet, um Neugier und Interesse zu wecken. Das funktioniert jedoch nur aufgrund der radikalen Säkularisierung, die diese Metapher durchdringt. Ginge es wirklich um etwas zu Bereuendes, das sich so ernsthaft auf die persönliche Lebensbestimmung legt, wie das sündhafte Verhalten es bei Gläubigen im Mittelalter tat, würde niemand dieser Versuchung folgen. Da aber tatsächlich in einem Kontext geworben wird, dessen Säkularität außer Frage steht, entfällt die negative Seite des Sündenbegriffs.

Niemand stellt die "Aufgeklärtheit" in Frage, die hinter der Sünde als Metapher steht. Der implizite Konsens, dass *diese* Sünde nichts mit der Sünde als Einschüchterung zu tun hat, die früher von religiösen Autoritäten vermittelt wurde, kann als Indikator für den Wandel von Wortgebräuchen verstanden werden. Dieser Wandel wiederum ist ein *soziales* Geschehen. Die Sprache reagiert auf gesellschaftliche Entwicklungen und folgt ihnen in einer "Parallelwertung". Dass die Sünde säkular werden konnte, ist ein eindringliches Indiz für einen gesellschaftlichen Konsens über den Niedergang von repressiven und zugleich *transzendental* durchdrungenen Verhaltensvorschriften. Die einstige Vorstellung von Normalität ist einer anderen Normalitätsvorstellung gewichen, die in diesem Fall ihren eigenen Ursprung karikiert. Selbst im ethischen Bereich hat die Religion kein Monopol mehr.

Für radikale Gläubige, denen die Aufklärung viel zu weit vorangeschritten ist, ist der metaphorische, ironisierte Sprachgebrauch eine Lästerung. Er bedroht ihr religiöses Anliegen, indem er den Sündengedanken immer weiter entzaubert. Durch die Entwertung des traditionellen Wortschatzes, werden die Chancen der überzeugten Gläubigen limitiert, andere von der Richtigkeit ihrer Weltsicht zu überzeugen. Würde

ein Richter auf diesen traditionellen Bedeutungsrahmen rekurrieren und es wagen, in einer Urteilsbegründung von Sündhaftigkeit zu sprechen, so wären Irritationen vorprogrammiert. Damit würde der Richter über *Einstellungen*, die zu Handlungen motivieren, und nicht *nur* über beobachtbare, weil bezeugte und bewiesene Handlungen befinden. Dieses Verhalten würde sich auf zweierlei Weise auswirken, zum einen auf den Richter selbst und darüber hinaus auf den Angeklagten, der sich damit dem Vorwurf ausgesetzt sehen würde, nicht nur deviant gehandelt, sondern auch sein Gewissen beschmutzt zu haben, das doch eigentlich unverdorben bleiben soll. Ist es auch verboten, gegen geltendes Gesetz zu verstoßen, so steht es jedem frei, sich nachdrücklich gegen *soziale Regeln* zu stellen. Das Gewissen bleibt in jedem Fall rein, denn es fehlt nicht nur an einer Instanz, die zur unmittelbaren Bestrafung aufrufen könnte, eine Position, von der aus das sozial deviante Tun als *sündhaft* eingestuft werden könnte, ist nicht vorhanden. Im Kern lässt sich antizipieren, dass eine Verfehlung, die sich im Rahmen des juristisch Erlaubten bewegt und deshalb auch nur soziale Sanktionen, jedoch keine strafrechtlichen Folgen, nach sich zieht, als Sünde deklariert werden kann. Eine "transzendente Sphäre", wie sie den Gläubigen des Mittelalters wichtig war, weil sie den Lohn für die Kargheit des irdischen Lebens darstellte, existiert nicht mehr.

Luckmann widerspricht dieser Auffassung. Für ihn ist die Religion in die private Sphäre eingeflochten und wirkt hier "unsichtbar".²⁶¹ Aber ein Heilsversprechen ergibt sich aus der unsichtbaren Religion nur noch in einem geringem Maße. Nietzsche hat einhundert Jahre zuvor einen radikalen Verfall von Moral und Religion und damit bereits die Entzauberung angekündigt. Der *außermoralische Sinn* ist die valide Sinnhaftigkeit des modernen Lebens, weil jenseits dieses Lebens keine "bessere" Welt mehr wartet. Pessimistisch ließe sich sagen, dass man keine Moral mehr brauche, wenn zum einen über die *juristischen* Normen, die als Stützen des gesellschaftlichen Funktionierens unabdingbar sind, schon ein säkularisiertes System wacht und zum anderen Unmoral, auf die ja nur die vergleichsweise milden sozialen Sanktionen stehen, mitunter sehr vorteilhaft ist.

²⁶¹ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 142 ff.

Nur aufgrund dessen, dass die Sünde lediglich metaphorisch und damit in einer verharmlosten, ja ironisierten Form ins Bewusstsein gelangt, ist das, was sie *im traditionellen Sinn* verhindern wollte, nicht unabdingbare Realität geworden. Die moderne Gesellschaft kennt nicht weniger oder mehr Devianz als frühere Gesellschaftsformen, der *Umgang* mit der Differenz von Norm und Devianz hat sich gewandelt. Der überwiegende Teil der etablierten gesellschaftlichen und der akzeptierten juristischen Regeln wird nicht mehr aus Gottgefälligkeit befolgt, sondern weil diese Regeln im *Konsens* als vernünftig angesehen werden.

Trotz immer wieder zu beobachtender Ausnahmen, wird die Gesellschaft, wie sie über Sozialisationsinstanzen und über eigene Erfahrungen "ermittelt" wird, im Zuge der eigenen Teilnahme als weitgehend "gewiss" und damit als "richtig" internalisiert. Die Wirklichkeitskonstruktion, von der Berger und Luckmann sprechen, bezieht sich auf die unbewusste *Übernahme* der "Regeln der Realität" zum Zweck der erneuten Reproduktion dieser Wirklichkeit nach *innen* und *außen*. Dazu braucht es keinen repressiven Impulsgeber mehr, der unter Strafandrohung "Wirklichkeit" setzt. Es genügt eine allgegenwärtige *Bestätigung* dafür, dass die Welt der vermittelten Erkenntnis und eigenen Erfahrung entspricht. Die Realität Gottes musste früher mit normativem Druck kommuniziert und ständig bestätigt werden, dafür brauchte es eine *Erkenntnisfigur*, die einerseits wirklichkeitsbegründend und andererseits handlungsbezüglich ist. Daraus entstand die Sünde, die in ihrer Blütezeit die Religion, auf deren Grundlage sie entstanden war, stützte.

"Das was wir sein sollen, durchdringt als eine ideelle Wirklichkeit schon die reale und unvollkommene, der Seele braucht nichts von außen hinzugetan oder angebildet zu werden, sondern nur eine Schale braucht sie abzuwerfen, »den alten Adam auszuziehen« und so den eigentlichen Kern ihres Wesen zu enthüllen, den Sünde und Wirrnis vorher nur unkenntlich gemacht haben."²⁶²

Jede Sünde, die durch Fremd- oder Selbstzuschreibung festgestellt wurde, war eine Stütze des religiösen Systems. Jeder Zweifel an der Gleichsetzung des irdischen Handelns mit einer jenseitigen Sanktion war ein Riss im theologischen Gewölbe.

²⁶² Simmel, Georg: Religion und Gesellschaft, in: Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt a. M. 1987, S. 59 f.

Nachdem mit der Aufklärung und der Säkularisierung das Ende der Sünde begann, zeigte sich, dass das *Transzendente* aus der Wirklichkeit zugunsten einer weniger spekulativen, rationaleren Weltsicht verschwand. Aus dieser Sicht ist Sünde, bei all ihren sozialen Implikationen, doch ein Mittel zur *Verzauberung der Welt* gewesen – und hat der *Entzauberung* nur als unverbindliches Sprachspiel Stand halten können.

LITERATURVERZEICHNIS

- Baier, Horst: Die Gesellschaft - Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence, in Nietzsche-Studien 10-11 (1981-82), S. 6-33.
- Benkel, Thorsten: Inszenierte Wirklichkeiten. Erfahrung, Realität, Konstitution von Konformität. Stuttgart 2003.
- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Neudruck 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1998.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Secularization and Pluralism. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 1966, S. 73 - 87.
- Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz 2000.
- Bourdieu, Pierre: Rede und Antwort. Frankfurt a. M. 1992.
- Cioran, Emile M.: Von Tränen und von Heiligen. Frankfurt a. M. 1988.
- Daxelmüller, Christoph: "Süße Nägel der Passion". Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute. Düsseldorf 2001.
- Dülmen, Richard van (Hrsg.): Hexenwelten. Marie und Imagination. Frankfurt a. M. 1987.
- Durkheim, Emile: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt a. M. 1984.
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M, Leipzig 1998.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1980.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1971.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In: Ders.: Studienausgabe. Band 9: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M. 2000, S. 287 - 444.
- Goffman, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a. M. 1967.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2001.

-
- Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 34 (1982), S. 407 - 434.
- Hahn, Alois; Kapp, Volker: Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. In: Dies. (Hrsg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987, S. 7 - 9.
- Hahn, Alois; Willems, Herbert: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 33 (1993), S. 309 - 330.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Frankfurt a. M. 1979.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders.: Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen, Köln: Könenmann, 1995, S. 162 - 170.
- Käsler, Dirk: Einführung in das Studium Max Webers. München 1979.
- Kittsteiner, H. D.: Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins. Heidelberg 1990.
- Kittsteiner, Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a. M. 1995.
- Klein, Gabriele: Kultur. In: Korte, Herman; Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie. 5. Auflage, Opladen 2000.
- Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Vorwort zu Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991.
- Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin, New York 1999.
- Knoblauch, Hubert: Wissenssoziologie. Konstanz 2005.
- Lichtblau, Klaus: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland. Frankfurt a. M. 1996.
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991.
- Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. 11. Auflage, Frankfurt a. M. 1998.
- Mensching, Gustav: Die Weltreligionen. Darmstadt o. J.
- Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. In: Ders.: Werke, 2. Teil. Frankfurt a. M. 1999, S. 483 - 545.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. München 1959.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Werke, 2. Teil. Frankfurt a. M. 1999, S. 175 - 288.

-
- Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M., Leipzig 2001.
- Oraison, Marc: Was ist Sünde? Freiburg im Breisgau 1982.
- Phillipson, Michael: Die Paradoxie der sozialen Kontrolle und die Normalität des Verbrechens. In: Lüderssen, Klaus; Sack, Fritz (Hrsg.): Seminar: Abweichendes Verhalten I. Die selektiven Normen der Gesellschaft. 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1982, S. 126 - 148.
- Rendtorff, Trutz: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 1966, S. 51 - 71.
- Schluchter, Wolfgang: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1921/22). In: Erhart, Walter; Jaumann, Herbert: Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann. 2. Auflage, München 2002, S. 93 - 106.
- Schluchter, Wolfgang: Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt a. M. 1980.
- Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt a. M. 1991.
- Schwaiger, Georg (Hrsg.): Teufelsglaube und Hexenprozesse. München 1987.
- Simmel, Georg: Das Problem der Soziologie. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt a. M. 1992, S. 13 - 62.
- Simmel, Georg: Religion und Gesellschaft, in: Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt a. M. 1987, S.50 - 62
- Soeffner, Hans Georg: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt a. M. 1992.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Teilbände 1 und 2. Tübingen 1994.
- Wagner, Gerhard: Auguste Comte zur Einführung. Hamburg 2001.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 146 - 214.
- Weber, Max: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 475 - 488.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Auflage, Tübingen 1988, S. 17 - 206.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Auflage, Tübingen 1988.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Auflage, Tübingen 1980.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 582 - 613.
