

Dr. Alfred Rammer

„Die Wiederkehr des Religiösen“

(Handout zum NETZ-Gespräch vom 22. November 2017)

In der Zeit der Entstehung der Soziologie als Wissenschaft war es kaum umstritten, dass Religion ein bestimmender Faktor jeder Gesellschaft ist. Selbst Auguste Comte, Namensgeber der Wissenschaft und Wegbereiter des Positivismus, konnte sie in seinen Betrachtungen nicht einfach umgehen. Es hat sich allerdings, inspiriert von diesem, im Laufe der Zeit eine grundlegende Wende vollzogen: die Religionssoziologie verlor sukzessive ihre zentrale Stellung innerhalb der Gesellschaftstheorie und wandelte sich zur soziologischen Spezialdisziplin. Die Religion erschien nun von gleichrangiger, teilweise untergeordneter Bedeutung für die moderne Gesellschaft.

Als Spezialdisziplin mussten fortan die religionssoziologischen Theorien empirisch angereichert und überprüft werden. Dahinter wirkte die Hoffnung, die vielfältigen Forschungsergebnisse irgendwann einmal wieder zu einer Gesellschaftstheorie zusammenzufügen. Zu beachten ist auch der Einfluss von Talcott Parsons, dessen Theorie die Überzeugung beinhaltet, dass eine Theorie keine konkreten Aussagen über die Gesellschaft liefere, sondern allgemeine Kategorien bereitstelle, in denen das klassische Erbe der Soziologie systematisiert sei und nun der empirischen Überprüfung harre. Die Zersplitterung der Soziologie in Spezialdisziplinen führt zu einer Neuinterpretation des religionskritischen Erbes der Aufklärung: man anerkennt nach wie vor, dass Religion politische Verhaltensweisen prägt, doch die Aufmerksamkeit der Religionssoziologen richtet sich zunehmend auf die integrativen Funktionen religiöser Verhaltensweisen.

Substantialistischer oder funktionalistischer Religionsbegriff

Umstritten war und ist jedoch, wie Religion im Rahmen einer Wissenschaft von Gesellschaft gefasst werden muss. Zwei prinzipiell unterschiedliche Lager stehen seitdem einander gegenüber: der substantialistische Religionsbegriff geht auf inhaltliche Merkmale (das Heilige, Transzendente, Absolute, das Allumfassende u.a.) von Religion ein. In diesem Lager steht z.B. Peter Berger, für den Religion als die Dichotomisierung der Realität in heilige und profane Bereiche charakterisiert ist. Dieses Unterfangen ist längst von den Gesetzen des Marktes determiniert, weshalb die Religion als Welterklärung und Sinnggebung nur noch als „Privattugend“ gepflegt werden kann. Die Zukunft der Religion sieht er davon abhängen, ob es gelingt, die Religion den gesellschaftlichen Verhältnissen des „Marktes“ anzupassen. Heikel ist dabei, dass in jeder Definition dasjenige, was definiert werden soll, in die Definition selbst aufgenommen wird.

Der funktionalistische Religionsbegriff verzichtet auf inhaltliche Vorgaben. Nach dem Vorbild Darwinistischer Evolutionstheorie bestimmen die Vertreter dieses Lagers die Funktionen, die die Religion für den Erhalt der Menschheit und deren Teile erfüllt. Zu

den Leistungen der Religion zählt man dann etwa die Bewältigung der Ungesicherheit des Daseins, die Thematisierung der Vergänglichkeit, die Eröffnung der Hoffnung über den Tod hinaus, die Konfrontation mit und Bewältigung von Versagen und Schuld, die Deutung von Ursprung, Geschichte und Zukunft von Mensch und Welt, die Formulierung von Regeln für ein glückendes Leben (Moral) und die Lebensäußerung in Feier, Rausch und Ekstase. Thomas Luckmann nennt Religion „die Transzendenz der biologischen Natur“ des Menschen, wobei er den durch die moderne Industriegesellschaft erzeugten revolutionären Wandel betont: In den entstandenen Institutionen sind die Individuen auf ihre „Privatsphäre“ verwiesen, in der sie autonom darüber entscheiden, mit wem sie sozialen Kontakt aufnehmen wollen und welche Werte ihr Privatleben bestimmen sollen. Die wichtigste Funktion der „modernen Religion“ sieht Luckmann in der moralischen Bestätigung individualistischer Autonomie. Das Problem funktionalistischer Religionsbetrachtung besteht vor allem darin, dass der Begriff sehr unspezifisch wird und man völlig Beliebiges zur Religion erklären kann.

Wie so oft empfiehlt es sich, nicht voll und ganz auf die eine oder andere Art, Religion zu definieren, zu setzen, sondern die Stärken beider zu nützen und die Schwächen zu meiden. Unterschiedliche Perspektiven auf die Welt eröffnen einen erweiterten Blick, der – gewissenhafte Reflexion vorausgesetzt – ein Mehr an Wirklichkeit erschließen kann.

Nicht nur das Denken des einzelnen Menschen durchläuft einen Reifeprozess

Ergebnisse aus dem Fachbereich der kognitiven Entwicklungspsychologie lassen erkennen, dass nicht nur das Denken des einzelnen Menschen einen Reifeprozess (besonders während der ersten Lebensjahre) durchläuft, sondern dass dieser ontogenetische Befund auch (mit aller Vorsicht und erheblichen Abstrichen) auf die Phylogenese der Menschheit übertragbar ist. Einen derartigen Versuch unternimmt Jürgen Habermas. Für ihn impliziert die Analyse der Gesellschaft, in die das von ihm verfolgte Diskursmodell eingebettet ist, immer schon eine Konzeption von Geschichte. Als Leitfaden für die Theorie der Gattungsentwicklung bedient sich Habermas des empirisch recht gut abgesicherten Befundes in der Individual-Entwicklung, wie er vor allem durch Jean Piaget bekannt geworden ist. Allerdings sieht Habermas die Weltalter nicht nach dem Muster individueller Lebensphasen organisiert, sondern sucht nach Strukturhomologien, mit denen nach dem Vorbild der Phasenentwicklung des menschlichen Individuums zur Erreichung seiner Ich-Identität ein Entwicklungsschema für kollektive Identität konzipierbar sein soll. Aus der Verbindung von empirisch bewährtem theoretischen Leitfadenskonstrukt und Theorie der Gattungsentwicklung ergibt sich also für Habermas der Aufweis von strukturellen Homologien zwischen der an Piaget und Kohlberg orientierten Stufenfolge in der Ontogenese und Lernniveaus der Gattung in der Phylogenese. Dabei resultiert eine Analyse der gegenwärtigen Gesellschaftsformation als einer sich in der Übergangskrise befindenden. Als neue, „postkonventionelle“ Identität bietet sich ihm zufolge die einer Weltgesellschaft an, in der auch alle praktischen Fragen auf institutionalisiertem Weg diskursiv entschieden werden.

Es ist also damit zu rechnen, dass es in der Geschichte der Menschen nicht nur einigermaßen kontinuierlich zu quantitativer Wissensvermehrung gekommen, sondern dass mehrmals auch qualitativ das Denken über die Welt als Ganzes reformuliert worden ist. Um einen Vergleich zu bemühen: Ohne ausführlich darüber

nachzudenken, interpretieren wir Berichte von Kleinkindern über die Welt, indem wir deren Deutungsschemata in das Denken von Erwachsenen transformieren. So gelingt es uns etwa, die kindliche Mitteilung, dass ein „böser Tisch“ dem Kind wehgetan habe, als ernst zu nehmende Information über ein entsprechendes Schmerzerleben zu verstehen. Ganz ähnlich sollten wir beim Studium vergangener Epochen den geistesgeschichtlichen Horizont, in den das Denken zu bestimmter Zeit eingewoben ist, in unser Deutungsbemühen mit einbeziehen. Wenn wir von einer „Wiederkehr des Religiösen“ sprechen, sollten wir uns dessen bewusst sein, dass Religion und Religiosität genauso dem Wandel unterworfen sind wie andere Denkschemata.

Die Dimension der Geschichte

Aufgrund eines als fortschrittlich geltenden methodischen Purismus wurde die Soziologie zwar nach und nach von historischen, rechtlichen und ökonomischen Betrachtungsweisen gesäubert. Doch haben die unübersehbaren Defizite soziologischer Gegenwartsdiagnostik in letzter Zeit die Erkenntnis unabweisbar gemacht, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit aus mehr besteht als aus Schema und System, und dass die wichtigste der von der Soziologie unterschlagenen Dimensionen die Geschichte ist.

Der Soziologe Anthony Giddens empfiehlt, sich beim Blick auf und in die Geschichte nicht vom Evolutionismus oder Poststrukturalismus leiten zu lassen. Seine Interpretation der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung stellt auf das „Diskontinuierliche“ ab. Diskontinuitäten gibt es zwar in verschiedenen Stadien der Entwicklung, die Auseinandersetzung mit der Moderne legt es aber nahe, auf jene zu blicken, die mit jener Zeit in Verbindung stehen. Jedenfalls sollte man vermeiden, der Menschheitsgeschichte eine Gesamtrichtung anzudichten. Die Geschichte ist nichts Einheitliches und auch keine Widerspiegelung bestimmter vereinheitlichender Ordnungs- und Umgestaltungsprinzipien. Dennoch kann man den Charakter historischer Übergänge ermitteln und so Verallgemeinerungen aufstellen. Als maßgebliche Umbrüche des Denkens in Europa lassen sich seit dem Mittelalter Renaissance und Reformation, Aufklärung, Industrielle Revolution und das 20. Jahrhundert herausheben. Ähnlich ortet Klaus Zapotoczky im Einklang mit dem Großteil der Fachkundigen fünf Hauptphänomene, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit kennzeichnen: die neue kapitalistische Wirtschaftsweise, die Bildung von Nationalstaaten (auf territorialer Grundlage), Renaissance und Humanismus, die Periode der Entdeckungen und Erfindungen und die Sprengung der einheitlichen geistig-geistlichen Ordnung durch die Reformation.

Hinter den hier nur genannten maßgeblichen Veränderungen lässt sich eine allseits wirksame kulturelle Globalisierung erkennen. Mechanisierte Kommunikationstechniken bilden ein wesentliches Element der Reflexivität der Moderne und der Diskontinuitäten, die zu einer scharfen Trennung des Modernen vom Traditionalen geführt haben. Ohne das von den „Nachrichten“ repräsentierte gemeinsame Wissen wäre die globale Ausweitung der Institutionen der Moderne unmöglich, was z.B. an den globalen Geldmärkten besonders deutlich hervorsticht. Reflexivität ist ein Definitionsmerkmal jeder menschlichen Handlung. Dass alle Menschen mit den Gründen ihrer Handlungen in Verbindung bleiben, ist integraler Bestandteil der Handlung. In traditionellen Kulturen bringt die Tradition die reflexive Steuerung des Handelns mit der raumzeitlichen Organisation der Gemeinschaft in

Einklang. Jede Handlung oder Erfahrung wird damit in das Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingebracht, die ihrerseits wieder durch eingesetzte soziale Praktiken strukturiert werden. Nun ändert aber die Moderne den Charakter der Reflexivität. Die Routinisierung des alltäglichen Lebens hat nun keine innere Verbindung mehr mit der Vergangenheit. Tradition lässt sich nun nur im Hinblick auf Erkenntnisse, die ihrerseits nicht durch Tradition beglaubigt sind, rechtfertigen. Die Revision der Konventionen, die vom menschlichen Tun in Anspruch genommen und reproduziert werden, werden nun derart radikalisiert, dass sie im Prinzip alle Aspekte des menschlichen Lebens erfasst. Dies befördert Beunruhigung, insofern sich herausstellt, dass die Reflexivität der Moderne die Vernunft untergräbt: die Gleichsetzung von Wissen und Gewissheit erweist sich als Irrtum.

Max Weber und Ernst Troeltsch verstanden unter Säkularisierung die zunehmende Verselbständigung von Handlungen und Einstellungen gegenüber den sie begründenden religiösen Ideen, also auch das profane Weiterwirken religiös initiierten Handelns im Rahmen rationaler Weltbewältigung. Max Weber konzentriert sich auf den historischen Nexus zwischen Protestantismus und Säkularisierung. Ursprünge der Säkularisierung lassen sich bereits in den ältesten erreichbaren Quellen zur Religion des alten Israel nachweisen.

Es ist wichtig zu sehen, dass die alttestamentlichen Überlieferungen die Anfänge Israels als einen zweifachen Exodus - den der Erzväter aus Mesopotamien und den der Kinder Israels aus Ägypten unter Moses - interpretieren. Der prototypische israelitische Exodus war nicht nur eine geographische und politische Bewegung, sondern vielmehr Bruch mit einer ganzen Sinnwelt. Diese große Verweigerung der israelitischen Religion lässt sich nur im Sinne dreier durchgängiger Motive begreifen - Transzendentalisierung, Historisierung und Rationalisierung der Ethik.

Die soziologischen Autoren, die seit den sechziger Jahren die Diskussion um die Säkularisation erneuerten, beriefen sich vor allem auf Webers Verständnis derselben, blieben aber meist nicht dabei stehen, sondern interpretierten den Abbau traditioneller Religiosität als das vordergründige Bild eines Religionswandels oder als die Basis einer neuen Religiosität. So betonte Matthes gegen Fürstenberg, der Säkularisierung als Erfahrung vom fortschreitenden Abfall weiter Bevölkerungskreise von der Kirche sieht, dass die Erscheinungen sozialer Vorgänge nicht für ihr Wesen gehalten werden dürfen und stellte dem traditionellen Begriff der Säkularisation den der „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ bzw. den der „gesellschaftlichen Emigration der Kirche“ entgegen. Fürstenberg seinerseits scheint die Kritik von Matthes akzeptiert zu haben.

Hinsichtlich der Säkularisierung sind Berger und Luckmann weithin einer Meinung. Als Säkularisierung sieht Berger den Prozess, durch den Bereiche der Gesellschaft und der Kultur vom beherrschenden Einfluss der religiösen Institutionen und Symbole entfernt werden. Sie manifestiert sich im Hinblick auf Gesellschaft und Institutionen in der westlichen Geschichte in der Evakuierung der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorwiegend unter ihrer Kontrolle und ihrem Einfluss standen - also in der Trennung von Kirche und Staat, in der Enteignung von Kirchengütern, oder in der Emanzipation der Erziehung von kirchlicher Autorität; sie manifestiert sich im Hinblick auf Kultur und Symbolen als Niedergang religiöser Inhalte in der Kunst, der Philosophie und Literatur und im Entstehen einer Wissenschaft mit einer autonomen Sicht der Welt. Berger wie Luckmann setzen also das Bestehen spezialisierter

Religionsinstitute voraus, die sich im Prozess der Säkularisierung von den übrigen Institutionen trennen, doch unterscheiden sich beide in der Frage nach dem Schicksal der subjektiven Religiosität, insofern es bei Luckmann zu einem Wandel in der Sozialform der Religion, zu einer Verankerung im privaten Lebensraum kommt, was auch Subjektivierung und Labilisierung und Transzendenzverlust zur Folge hat, während Berger annimmt, dass es völlig „säkularisierte Menschen“ geben werde. Berger meint, dass es nicht nur eine Säkularisierung der Gesellschaft und der Kultur, sondern auch eine des Bewusstseins gebe. Immer mehr Personen des modernen Westens können nach ihm die Welt und ihr Leben ohne die Wohltat religiöser Interpretationen besehen.

Berger wie Luckmann sehen also einen Bedeutungsverlust sowohl auf gesellschaftlicher wie auf persönlicher Ebene der Religion in der Form des Christentums, uneinig sind die beiden sich lediglich in der Frage, was nach diesem „Niedergang“ dieser Religion im Vorgang der Säkularisierung verbleibt. Möglicherweise sind die „Spuren der Engel“ bei Berger sachlich dasselbe wie Luckmanns Bemühen der Menschen um eine Sinnintegration mit geringerer Transzendenzweite. Allerdings haben beide dafür einen anderen Namen.

Mindestens fünf Bedeutungen des Begriffs Säkularisierung

Es zeigt sich, dass innerhalb der Soziologie eine Vielzahl von Bedeutungen nicht nur des Begriffs Religion, sondern auch jenes einer Säkularisierung Verwendung finden. Günter Kehrter ortet mindestens fünf Bedeutungen des Begriffs Säkularisierung:

1. Säkularisierung als Verfall von Religion: Endpunkt der Entwicklung ist eine total religionslose Gesellschaft;
2. Säkularisierung als Übereinstimmung mit der Welt: eine religiöse Gruppe bildet sich aufgrund eines spezifisch nicht-weltlichen, religiösen Grundes und die Differenz zur „Welt“ verschwindet im Laufe der Zeit immer mehr;
3. Säkularisierung als Entsakralisierung der Welt: in der Vergangenheit dominierte ein religiös-magisches Weltverständnis, während die Neuzeit durch logisch-kausale Erklärung der objektiven Zusammenhänge bestimmt ist;
4. Säkularisierung als Absonderung der Gesellschaft von der Religion: die Religion ist auf die Sphäre der Innerlichkeit beschränkt;
5. Säkularisierung als Übertragung religiöser Inhalte in die weltliche Sphäre: ein religiöses Denkmuster löst sich aus seinem Kontext und wird zum bestimmenden Bestandteil der allgemeinen Kultur.

Dass der Vormarsch der Moderne mit einem zunehmenden Verfall religiöser Praktiken und Glaubensvorstellung einherging, lässt sich an vielen Stellen nachweisen. Dennoch gerät eine Theorie, die zwischen Säkularisierung und Modernität eine unauflösliche Verknüpfung postuliert, in ernste Schwierigkeiten, denn einerseits gibt es interessante Erscheinungsformen von Diesseitigkeit lange vor der Heraufkunft der Moderne, zum anderen gibt es riesige Regionen, in denen die Modernisierung nicht nur keine Säkularisierung bewirkt, sondern sogar eine Stärkung der Religion gebracht hat.

Vor allem zwei Bewegungen beleben heute die in religiösem Gewand überkommenen Vorstellungen: die islamische und die evangelikal-protestantische. Diese beiden Bewegungen unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zur Modernität

stark voneinander. Die moslemische Bewegung ist religiös und gesellschaftlich gesehen vorwiegend „reaktionär“, während die evangelikale Bewegung nur partiell antimodernistisch ist, denn es sind nur ihre Zielvorstellungen, die mit der Moderne konfliktieren, nicht aber ihr praktisches Verhalten, mit dem sie ihrerseits zur Modernisierung beiträgt.

Vielerorts, wo sich eine derartige „Rückkehr des Religiösen“ ausmachen lässt, handelt es sich, genauer besehen, um das Sichtbarwerden voraufklärerischer Denkmuster, die die fundamentalen Änderungen unbeschadet überstanden haben. Nicht nur Moslems, auch viele Christen sind „Fundamentalisten“, auch wenn diese zumindest gegenwärtig ihre Überzeugungen nicht mit „Feuer und Schwert“ verbreiten. In jeder Hinsicht, die die menschliche Welt pluralistischer denn je, auch Religion und Religiosität lassen sich nicht mehr sinnvoll unter ein allgemeines, universell gültiges Definitionskorsett zwängen. Jedenfalls wird jeder, der sich mit der Gegenwart und Zukunft der menschlichen Gesellschaft beschäftigt, auch künftig mit Religion zu rechnen haben.

Auch Hans Joas hält es für nicht notwendig, die jüngere Geschichte des Menschen als Säkularisierungsgeschichte zu lesen. Er sieht auf anthropologischer Ebene ein „Faktum der Idealbildung“, an dessen Vorhandensein nicht gezweifelt werden kann, wenn auch diese Ideale einem geschichtlichen Wandel unterworfen sind. Dabei geht Joas aus vom menschlichen Handeln und der aus diesem resultierenden Erfahrung, dem grundlegend Kreativität zu Grunde liegt. Alle spezifisch menschlichen Leistungen sind aus ihrer Funktionalität für die aktive Bewältigung der Umwelt durch den menschlichen Organismus heraus zu begreifen. Aus den Prozessen sozialer Interaktion konstituiert sich das „Selbst“ als Struktur der Selbstbeziehung einer Person, der es gelingt, die Bezüge zu unterschiedlichen Anderen und über die Zeit des Lebens hinweg in der Richtung auf Einheitlichkeit zu synthetisieren. Dieser Prozess der Selbstbildung kommt nie zu einem endgültigen Abschluss. Jede einmal erreichte Stabilität des Selbst kann zerstört werden, und solche grundlegenden Erschütterungen der symbolischen Grenzziehungen nennt Joas Selbsttranszendenz.

Thematisiert wird hier nicht die Herausforderung an ein Selbst, eine neue Lage aktivisch zu bewältigen, vielmehr geht es um Erfahrungen, die eine fundamental passive Dimension aufweisen: Erfahrungen des Ergriffenwerdens etwa durch Personen oder Ideale. Und neben den enthusiastischen Erfahrungen der Selbsttranszendenz, die unsere Bindungen an Personen oder Werte konstituieren und jenen der Angst, in denen wir die Grenzen unseres Selbst gewahr werden, treten noch die destruktiven und selbstdestruktiven Formen der Überschreitung der Grenzen des Selbst. Dieses Ergriffensein in den Erfahrungen der Selbsttranszendenz ist die Erfahrung von ergreifenden Kräften. Die Erfahrungen eines phasenweisen Selbstverlusts und einer über alles Alltägliche hinauschießenden Begeisterung für etwas führen zu einer emotionalen Aufladung der Situation. In der Erfahrung der Selbstentgrenzung liegt eine affektive Gewissheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht. Diese Erfahrungen der Selbsttranszendenz führen zwingend zur Attribution der Qualität eines „Heiligen“, meint Joas, wobei hier nicht nur auf Phänomene, die konventionell als „Religion“ klassifiziert werden, zu schauen ist. Es geht ihm darum, die ganze Breite der Phänomene in den Blick zu nehmen, die sich zeigen, wenn die Erfahrungen, die von Menschen gemacht werden und zur Zuschreibung von Heiligsqualitäten

führen, thematisiert werden. Es soll der ganze Komplex affektiver Qualitäten, der sich aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt und der auch dort vorfindbar ist, wo Menschen diesen Begriff ablehnen, erfasst werden.

Joas ersetzt also die Vorstellung einer festen Entität Religion durch eine zu beobachtende Dynamik von Sakralisierungsprozessen. Solche Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung wirken sich notgedrungen auf die Verteilung von Macht aus. Durch neue Sakralisierungen werden alte Legitimitäten angezweifelt und neue Machtansprüche erhoben. Und dieses Wechselspiel von vielfältigen Prozessen der Sakralisierung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung dient ihm als Leitfaden für die Entwicklung einer Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Angesichts der Möglichkeiten immer neuer Prozesse der Sakralisierung und Idealbildung ist es nicht berechtigt, von einem geschichtsübergreifenden Prozess der Entwertung aller Sakralitäten und Ideale zu sprechen. Festzustellen ist, dass in der Geschichte der Menschheit immer neue Sakralisierungen erwachsen. Das Verhältnis von Sakralität und Macht, Religion und Politik bleibt ein Spannungsverhältnis, das immer neue konkrete Auflösungen hervorbringt und nie verschwinden wird.

Säkularisierungsprozess hat das Verhältnis von Politik und Religion verändert

Zweifellos hat der Säkularisierungsprozess das Verhältnis von Politik und Religion verändert, doch ist Religion nicht aus dem Leben der „fortschrittlichen“ Gesellschaften verschwunden, es dürfte sich lediglich eine Verschiebung der im Vordergrund stehenden Funktionen ereignet haben. Verstärkt wird Religion zur emotionalen und magischen Aufladung von politischen Bewegungen und Zielen herangezogen. Dies gelingt heute leichter denn je, denn das Wissen über Religion hat merklich abgenommen. Diese Unwissenheit gepaart mit dem Unwillen, sich gewissenhaft und ausführlich mit der religiösen Tradition auseinanderzusetzen (die „historisch-kritische Methode“ ist zwar in den christlichen Großkirchen längst Standard, aber selbst dort nach wie vor ein „Elitenprojekt“), befördert fundamentalistische Strömungen. Um aus der festzustellenden „Rückkehr der Religion“ nicht einfach einen „Rückfall in den Fundamentalismus“ werden zu lassen, bedarf es einer genaueren Kenntnis von religiösen Texten und religiöser Geschichte. Die säkulare Gesellschaft sollte ihre Religion besser verstehen, als sie dies gegenwärtig tut.

Dr. Alfred Rammer studierte Theologie, anschließend Religionsprofessor in Leonding und Vorstandsmitglied im Berufsverband der Soziologinnen und Soziologen Österreichs.

.....