



⇒ Christel Gärtner

Die Wissenschaftsreligion als ein Religionstypus der europäischen Moderne. Die Religionssoziologie Wolfgang Eßbachs

Wolfgang Eßbach hat sich vor allem als Kultursoziologe einen Namen gemacht. Bekannt sind seine Arbeiten auf dem Gebiet der Ideengeschichte und Intellektuellensoziologie, ebenso seine Ausrichtung an der Anthropologie Plessners und an der historischen Soziologie. Von 1987 bis zu seiner Emeritierung 2010 war Eßbach, der in Freiburg und Göttingen Geschichte, Germanistik und Soziologie studiert hatte, Professor für Soziologie in Freiburg. Die von ihm in zwei Teilen in den Jahren 2014 und 2019 vorgelegte Religionssoziologie ist das Resultat dieses langen Gelehrtenlebens, in dem er sich vor allem und sehr leidenschaftlich seiner Aufgabe als Hochschullehrer widmete, sodass dieser große Wurf einer Religionssoziologie, dessen begriffliche Fülle, detailreichen Befunde und wissenschaftlichen Deutungen hier nicht annähernd dargestellt werden können, bis zur Emeritierung warten musste. Das Gesamtwerk besteht aus drei Bänden mit insgesamt über 2.500 Seiten. Der erste Teil steht unter dem Titel *Religionssoziologie 1. Glaubenskriege und Revolution als Wiege neuer Religionen* (Eßbach 2014). Der 2019 erschienene zweite Teil *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen* besteht aus zwei Bänden und umfasst zusammen 1.684 Seiten, davon über 200 Seiten Literatur. Von diesen beiden Bänden werde ich hier den ersten besprechen, in dem Eßbach den Typus der *Wissenschaftsreligion* rekonstruiert. Den Grundstein für seine Religionssoziologie legte Eßbach bereits in seiner Dissertation, in der er sich mit der ideengeschichtlichen Kontroverse zwischen Marx und Stirner befasste (Eßbach 1978). Eine Fortsetzung hat diese Auseinandersetzung in seiner Habilitation gefunden, in der Eßbach sein

Augenmerk auf das weitere Umfeld von Marx und Stirner, nämlich auf die Junghegelianer als Intellektuellengruppe, richtete (Eßbach 1988).

Die *Religionssoziologie 1* umfasst die Zeit von 1500 bis 1850; die

Wolfgang Eßbach (2019): Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Teilband 1, Paderborn: Wilhelm Fink. 827 S., ISBN 978-3-7705-5820-9, EUR 249,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2021-rez-4

Religionssoziologie 2 beginnt um 1850 und führt bis in die Gegenwart. Bereits im Titel der beiden Werke sind die von Eßbach bestimmten vier epochalen Zeiterfahrungen, die für ihn zugleich die *konstitutiven Strukturelemente der europäischen Moderne* hervorbringen, als die Wiege neuer Religionen genannt (Glaubenskrieg, Revolution, Entfesselter Markt, Artificielle Lebenswelt). Eßbach rekonstruiert entlang dieser vier Zeiterfahrungen sechs Religionstypen, die in historischer Sequenz aufgetreten seien (vgl. Eßbach 2014, 26). Die *Religionssoziologie 1* beginnt mit dem Prozess der Konfessionalisierung, der für Eßbach mit dem Auftakt der Moderne zusammenfällt. Entsprechend siedelt er den Beginn der Moderne um 1500 an, einer Zeit, in der der Transformationsprozess der europäischen Herrschaftsform von personaler Gewalt zu territorialer Staatsgewalt einsetzte. Entlang der *Glaubenskriege* habe sich somit das *erste Strukturelement* der Moderne herausgebildet, der Territorialstaat. In dieser »kriegerischen Genese territorialer Staatsgewalt erhält das Christentum in Europa seine moderne Form« (8). Wie Eßbach im ersten Band seiner Religionssoziologie darlegte, hat sich postreformatorisch im Zuge der Konfessionalisierung der wohl bekannteste Typus von Religion herausgebildet: die *Bekennnisreligion*. Auf die kriegerischen, kaum zu befriedenden Auseinandersetzungen zwischen den sich gegeneinander profilierenden christlichen Konfessionen sei in der Aufklärung die *Rationalreligion* als Reaktion und Lösung zur Befriedung als weiterer Typus gefolgt, der – ganz auf die Vernunft als Quelle der Offenbarung setzend – kein exklusives Bekenntnis verlange. Diese beiden aus den Glaubenskriegen entstandenen Religionstypen bilden nach Eßbach zwei Grundschichten moderner Religion in Europa. Das *zweite Strukturelement der europäischen Moderne*, das eine Krise auslöste, ist die Französische und die ihr folgenden weiteren Revolutionen. Der mit dieser Zeiterfahrung einhergehende revolutionäre Enthusiasmus zwischen 1789 und 1848 habe zwei weitere neue Religionstypen hervorgebracht: die *Kunstreligion* und die *Nationalreligion*. Diese enthusiastische Fusion des Göttlichen mit dem Irdischen sei dann – wie Eßbach im ersten Band ausführlich entfaltet – durch die Religionskritik, die mit Namen wie Feuerbach, Bauer, Marx und Stirner verbunden ist, abgekühlt worden.¹

In der 2019 erschienenen *Religionssoziologie 2*, die um das Jahr 1850 einsetzt, identifiziert Eßbach zwei weitere *Strukturelemente der europäischen Moderne*, die Krisen erzeugen, auf die die alten, weiterhin bestehenden Religionen keine adäquaten Antworten geben

(1) Vgl. dazu Eßbach 2014 sowie den Beitrag von Thomas Schmidt-Lux 2019.

können. Die ab 1850 einsetzende Erfahrung eines *entfesselten Marktes* bringe den Typus der *Wissenschaftsreligion* hervor, also den »Glauben an die Wissenschaft als eine alle religiöse und spekulative Wahrheit überbietende letzte Instanz« (11); dieser Typus wird weiter unten ausführlich besprochen. Um 1900 setze dann eine weitere, ratlos machende Erfahrung der *Technisierung und Ästhetisierung der Umwelt* ein, die eine neue religiöse Suchbewegung mit dem Ziel in Gang setze, Antworten auf die sich ausbreitende *artifizielle Lebenswelt* zu finden. Diesen Typus, der ein Proprium bislang nur rudimentär ausgebildet habe und im Zentrum des zweiten Teilbandes steht, fasst Eßbach vorläufig als *ritual-technische Verfahrensreligion*. Aus Platzgründen werde ich im Folgenden nur den ersten Teilband der Eßbachschen *Religionssoziologie 2* rezensieren. Meine Besprechung des zweiten Teilbands erscheint in diesem Jahr an anderer Stelle (Gärtner 2021).

Eßbach, der kein genuiner Religionssoziologe ist, wirft einen neuen Blick auf die komplexe historische Dynamik der europäischen Religionsgeschichte und Moderne. Unbelastet von den bekannten religionssoziologischen Deutungen und Kontroversen wendet er sich mit großer Offenheit seinem Gegenstand zu. Er nimmt vor allem Abstand davon, Religion vorab zu definieren und den Begriff für einen bestimmten Glauben zu reservieren. Vielmehr gilt ihm »Religion als ein provisorischer analytischer Begriff für starke Überzeugungen und letzte Werte« (530). Indem er Religion als etwas begreift, das historisch jeweils neu verhandelt werden kann, historisiert er das Verständnis von Religion und erkennt damit an, dass nicht nur Religion sich verändert, sondern auch das, was zu bestimmten Zeiten als Religion verstanden wird. Ferner verzichtet er auf den aus seiner Perspektive untauglichen Begriff der Säkularisierung als Analysekatégorie, weil dieser die Probleme der europäischen Religionsdynamik mehr verdecke als erhelle (vgl. Eßbach 2014, 135). Stattdessen bestimmt er die Religionsentwicklung als eine Abfolge von Konjunkturen der Sakralisierung und Desakralisierung. Dabei entwickelt er eine gesellschaftsgeschichtlich fundierte Religionstypologie, die in der europäischen Moderne zwischen dem konfessionalisierten Christentum einerseits und religiöser Indifferenz andererseits angesiedelt ist. Eßbach geht von zwei Annahmen aus: Zum einen, dass Religionen, die einmal entstanden sind, weiter bestehen, sich konservieren und regenerieren können; zum anderen, dass der religiöse Pluralismus der Gegenwart ein in bestimmter Weise geschichtetes, kumulatives Phänomen ist, dessen einzelne Elemente in einem spannungsreichen Gefüge stehen.

Eßbachs Religionssoziologie basiert auf der folgenden Grundannahme: »Neue epochale Zeiterfahrungen, die mit der Genese neuer Strukturelemente der Moderne verbunden sind, regen religiöse Kreativität an, die zu neuen Religionen führt und so neue Religionsdeutungen herausfordert.« (12) Unter *epochalen Zeiterfahrungen* versteht er Umbruchzeiten, in denen sich die immanente Struktur moderner Gesellschaften wandelt und die Gesellschaft als Ganze in eine Krise gerät. In solchen Krisensituationen, in denen geglaubte Gewissheiten und gewohnte Traditionen zusammenbrechen, erweisen sich die vorhandenen gedanklichen Mittel des Verstehens und der Bewältigung, so Eßbach, als unzureichend, während neue noch nicht zur Verfügung stehen. Das betreffe auch die etablierten Religionen, die keine adäquaten Antworten und Deutungen für die neuen Erfahrungen bereitstellen. In solchen Umbruchsituationen breite sich Ratlosigkeit aus, in der das Thema der Religion wiederkehre, weil diese entweder selbst zum Problem wird, wie in den Glaubenskriegen, oder auch zur Lösung des Problems beitragen kann, wie etwa die *Rationalreligion* der Aufklärung. Entlang der Erstmaligkeit einer epochalen Zeiterfahrung und ihres pathetischen Moments könne sich ein neuer Religionstypus mit eigenem Profil ausbilden, etwa die *Kunstreligion* als Antwort auf den revolutionären Enthusiasmus oder die *Wissenschaftsreligion* als Antwort auf die Entfesselung der Märkte.

Als Quellen stützt Eßbach sich vor allem auf Diskurse von Intellektuellen, die für ihn einen Spiegel der Zeitgeschichte verkörpern. Intellektuelle versuchten, die krisenhaften Erfahrungen in spezifischer Weise zu verarbeiten und um Deutungen des Zeitgeschehens zu ringen. Dabei interpretiert Eßbach die Entwicklung der Religionskritik und Religionsdeutung als Versuch, »die Rolle von Religion im Angesicht der jeweiligen vordringlichen Zeiterfahrung neu zu definieren« (Eßbach 2014, 26).

Das methodische Vorgehen Eßbachs werde ich nun exemplarisch an einem Religionstypus darlegen, und zwar an der *Wissenschaftsreligion*, die als Antwort auf die Krisenerfahrung der *Entfesselung des Marktes* entstanden sei, wobei ich mich vor allem auf das erste und zweite Kapitel konzentrieren werde.

Die *entfesselte Marktwirtschaft* stellt nach Eßbach das dritte *Strukturelement der Moderne* dar. Bei diesem geht es nicht um Krieg, sondern um Konkurrenz, auch nicht um Enthusiasmus, sondern um materielle Interessen. In dieser Konstellation entstehe ein neuer Typus von Religion, die *Wissenschaftsreligion*, die das biete, was Marktteilnehmer dringend brauchen: solides, verlässliches Wissen. Darüber hin-

aus zwingt die *Wissenschaftsreligion* die bestehenden Religionen dazu, in Konkurrenz zueinander zu treten. Die Warenform des Marktes habe sich auch der Religionen bemächtigt, die sich als Konkurrenten auf einem Religionsmarkt der Werte und Weltanschauungen wiederfinden (vgl. V. Kapitel, 521–655).

Wie im ersten Band von 2014 nimmt Wolfgang Eßbach theoretisch eine erfahrungsgeschichtliche Perspektive ein, bei der er vor allem die *Erstmaligkeit einer Erfahrung* ins Zentrum rückt. Er erachtet die Erstmaligkeit des In-Erscheinung-Tretens einer Erfahrung deshalb für wichtig, »weil sich in der Geburtsstunde einer Konstellation von drängender Erfahrung, religiösem Thema und kritischer Reflexion die typologischen Charakteristika von Religionsdeutungen und Religionskritik gut herausarbeiten lassen« (103). Insofern stellt er zunächst (I. Kapitel) die Frage: Was ist alt an den Märkten und was ist das spezifisch Neue? Der historischen Analyse Polanyis folgend, konstatiert Eßbach, dass Märkte keine neue Erscheinung darstellen, sie seien jedoch in allen Gesellschaften stark begrenzt und reguliert gewesen. Er folgt Polanyis Typologie, die den Zusammenhang von Wirtschaftstätigkeit und gesellschaftlichen Beziehungen hervorhebt. Die drei von Polanyi rekonstruierten Grundtypen – Reziprozität, Redistribution und Haushaltung – belegten, dass die wirtschaftlichen Aktivitäten auf nichtökonomischen Motiven beruhen und auf soziale Integration wie die Einbindung von Gruppen in das soziale Geflecht der Gesellschaft zielen. Vor dem Hintergrund dieser historischen Analyse erklärt Eßbach die moderne Marktwirtschaft zur Besonderheit: »Die Emanzipation einer rein wirtschaftlichen Sphäre von der Sozialwelt und die Abhängigkeit der sozialen Beziehungen von wirtschaftlichen Ereignissen ist ein Sonderfall in der menschlichen Geschichte.« (43) Die Beschränkungen, denen europäische Märkte lange Zeit unterlagen, weil man ihnen destruktive Kräfte zuschrieb, seien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach und nach weggefallen, sodass sich die Menschen in Europa seit 1850 mit einem System sich selbst regulierender Märkte konfrontiert sahen. In diesem »Pathos« (43) der Freisetzung von Regulierung und Reglementierung liegt nach Eßbach »eine traumatische Qualität, die den Erfahrungen der Glaubenskriege und denen der Revolutionszeit nicht nachsteht« (49f.).

Ein weiteres Novum der *entfesselten Marktwirtschaft* sei, dass Märkte für drei Bereiche entstanden seien, die in früheren Gesellschaften nicht hätten vermarktet werden können: Arbeit, Boden und Geld. Diese Bereiche, die nach Polanyi keine, allenfalls fiktive Waren produzieren, bildeten »zusammengenommen die Substanz jeder Gesell-

schaft« (50). Das »pathetische Moment der Modernisierungserfahrung« bestehe darin, dass »die traditionsverwerfende plötzliche Öffnung eines weiten Möglichkeitsraums freier Wahl mit der oft nicht minder plötzlichen Schließung, dem Verlust der Möglichkeiten und der alternativlosen Unfreiheit zusammenfällt: wie gewonnen, so zerronnen« (52). Die dieser Konstellation korrespondierende Grundfigur des Individuums, dessen Interessen vom Streben nach nützlichen und angenehmen Dingen reguliert werde, sieht Eßbach zeitgenössisch im Märchen vom »Hans im Glück« (46–50) oder literarisch bei Balzac gestaltet (53–61).

Nach 1850 entstehen Eßbach zufolge drei Bewältigungsstrategien, die diese neue Erfahrung moderner Gesellschaft weltimmanent verarbeiten: Utilitarismus, Naturalismus und Pessimismus (59). Indem sie das menschliche Handeln vor die utilitaristische Wahl von nützlich/unnützlich, angenehm/unangenehm gestellt sehen, generierten sie andere Antworten als die bis dahin bestehenden Religionen, die ihrerseits mit den Fragen von Nutzen und Annehmlichkeit konfrontiert worden seien. Während Eßbach den Zusammenhang von *Wissenschaftsreligion* und Utilitarismus im zweiten Kapitel mitbehandelt, widmet er dem »Naturalismus«, dessen Feld die Wissenschaftsreligion entspringe, das gesamte dritte Kapitel (273–407). Der weltanschaulichen Strömung des »Pessimismus« widmet Eßbach ein Unterkapitel (583–613) im fünften Kapitel über den Religionsmarkt, in dem er zeigt, dass die Anhänger dieser Weltanschauung sowohl gegen den *wissenschaftsreligiösen* Fortschrittsglauben als auch jede andere religiöse Option Stellung beziehen und sich deshalb auch »vom Glauben an den Segen der modernen Marktgesellschaft« distanzieren (521).

Um das Verhältnis von Marktwirtschaft und Religion zu klären, geht Eßbach im ersten Kapitel auf die zahlreichen, nicht abreißen Diskurse um die Frage ein, ob Geld zum neuen Gott oder das Kapital zur neuen Religion werde (vgl. 61–108), kennzeichnet diese aber als Fremdzuschreibungen und trennt wie schon im ersten Band religiöse Selbstbeschreibungen von Diskursen des Religions-Verdachtens. Er vertritt die These, dass es die »Religion des Kapitals« empirisch nachweisbar als Selbstbeschreibung von Gläubigen nie gegeben habe. Die damit verbundenen Behauptungen stellten eher Analogiebildungen dar als die Rekonstruktion einer Religion, die Anhänger besitzen. Vielmehr werde in religionskritischer Absicht eine »Religion der Anderen« behauptet, für die es aber keine Zeugen gäbe, die ihren Glauben an einen Geld-Gott bekennen würden. Obwohl weit verbreit-

tet, hält Eßbach die »Thesen von der Göttlichkeit des Geldes, des Marktes oder des Kapitalismus für eine schiefe Sicht auf das Verhältnis von Marktwirtschaft und Religion« (102). Um dennoch der Rätselhaftigkeit des Geldes auf die Spur zu kommen, befragt er soziologische Klassiker wie Marx, Simmel und Luhmann und stützt seine Kritik auf Simmels Erörterung der Differenz von Vertrauen und Glauben sowie des Verhältnisses von Wissen und Nichtwissen. Die Marktteilnehmer befänden sich in einer Situation, in der sie ein gewisses Maß an Wissen als Basis für ihre Kalkulation benötigen, ein Wissen, das es ihnen ermöglicht, den wirtschaftlichen Institutionen zu vertrauen. Vor diesem Hintergrund blühe die Wissenschaft auf. Aus der Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft, so der Schluss Eßbachs, erwachse somit ein Prozess der Sakralisierung, der sich von dem der Glaubenskriege und dem revolutionären Enthusiasmus unterscheidet: »Zwischen Wissen und Nichtwissen, nach vertrauenswürdigen Annahmen suchend, wird Wissen zu einer zentralen Instanz. Hier ist der schwankende Boden für eine neue Art der Sakralisierung: die Sakralisierung des Wissens in der *Wissenschaftsreligion*.« (103; Herv. i.O.)

Die bestimmende »unheimliche Erfahrung«, die als Krise erst nach 1850 aufbricht, sei »die Antinomie zwischen Freiheit und Ordnung, die sich in eine Antinomie zwischen Individuum und Gesellschaft transformiert« (131). Die moderne Gesellschaft sei zugleich als Gesellschaft und Nicht-Gesellschaft erlebt worden, als Zusammenhang von Menschen, aber auch »als etwas, das den Einzelnen freisetze, frei, seine selbstgesetzten Zwecke und Ziele zu verfolgen, und frei, sich im Bruch mit Sozialordnungen willkürlich zu assoziieren« (131). Diese Erfahrung bringt Eßbach auf die paradoxe Formel, dass es die gesellschaftlichen Kräfte selbst seien, die die Gesellschaft (das Zusammenwirken von Individuen) bedrohten. Die entlang der vorherigen Krisen der europäischen Moderne entstandenen Religionen seien auf diese neue Ratlosigkeit nur unzureichend vorbereitet gewesen. Am transformationsfähigsten habe sich die *Rationalreligion* erwiesen, die von einigen Intellektuellen zur Vorlage für den Entwurf einer ganz anderen, neuen Religion genommen wurde: der *Wissenschaftsreligion*. Die moderne Wissenschaft sei dabei in doppelter Weise aufgetreten: zum einen als Wissenschaft, die die Grenzen zum Glauben einhielt, zum anderen als *Wissenschaftsreligion*, die jedoch – anders als die *Rationalreligion* – ganz auf den Schöpfergott verzichtet. Eßbach geht es sodann darum zu untersuchen, wie die mit der Entfesselung der Märkte verbundene Zersetzung von tradierten Lebensweisen das Thema Religion wiederaufleben lässt, wobei mehr denn je in Frage stehe, ob »Religion überhaupt eine Rolle in der Modernitätserfahrung

spielt« (134). Der Figur des Marktes selbst wohne diese Paradoxie inne: »Einerseits konkurrieren Religionen und Nichtreligionen, Gläubige und Atheisten, Wissenschaftsgläubige und Indifferente und werben um geistige Anhängerschaft. Andererseits verstummt [...] die Frage nicht, ob der Glaube an das Heil, das der Markt seinen Teilnehmern zu geben verspricht, oder das Medium des Geldes nicht selbst eine Religion sein könnte. So wie man Modernitätserfahrung als eine paradoxe Erfahrung gesellschaftlicher Nichtgesellschaft charakterisieren kann, so erscheint darin Religion auch als paradoxe Erfahrung religiöser Nichtreligion und nichtreligiöser Religion.« (134)

Nach der Entfaltung der spezifischen Krisen und Herausforderungen durch die *Entfesselung der Marktwirtschaft* widmet Eßbach das zweite Kapitel (137–272) ganz der Rekonstruktion von Zeugnissen und Profilen einer positiven Selbstbeschreibung der *Wissenschaftsreligion*. Vor allem nimmt er die »positivistische Kirche« und ihre in Vereinen organisierten Denominationen als ein europäisches Netzwerk von Intellektuellen in den Blick. Eßbach lässt keinen Zweifel daran, dass Wissenschaft und *Wissenschaftsreligion* zwei ganz unterschiedliche, scharf voneinander getrennte Dinge seien: »Dort, wo über sachbezogene Forschung hinausgehend Wissenschaft mit einem Absolutheitsanspruch und Höchstwert verbunden wird, wo ein starker Glaube an die Wissenschaft als einer letzten Instanz erkennbar ist, die keine anderen Götter neben sich duldet, sprechen wir von *Wissenschaftsreligion*.« (137; Herv. i.O.) Der Abschnitt über den Positivismus setzt mit dem ersten Stifter einer *Wissenschaftsreligion*, Henri de Saint-Simon, ein, dessen Sekretär Auguste Comte den Plan in die Tat umgesetzt habe. Diese »positive Religion«, die vorgibt, die Antinomie von Glauben und Wissen zu überwinden, setze ganz auf den wissenschaftlichen Fortschritt, organisiere eine »positive Kirche« und verfasse einen »Katechismus der positiven Religion« (137f.). Die »positivistische Kirche« spaltete sich aber, so Eßbach, im Jahr 1867: Während diejenigen, die dem Mathematiker Pierre Lafitte folgten, eher die Religion eines wissenschaftlich begründeten Humanismus herausstellten, schlossen die Anhänger des Mediziners und Philologen Émile Littré an den konsequenten Naturalismus des frühen Comte an. Beide Richtungen entwickelten Eßbach zufolge eine wissenschaftlich fundierte Ethik (139), aber auch Glaubensbekenntnisse, wie etwa die *London Positivist Society*, die sich zu *Säkularität* als ihrer Religion bekannte, diese sakralisierte und gelobte, an die Wissenschaft zu glauben. In Deutschland entsteht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Netzwerk von *wissenschaftsreligiösen* Weltanschauungsvereinen (vgl. dazu Weir 2016). Wissenschaftsgläubige Gruppen

organisierten sich als Freireligiöse, Freidenker, Atheisten und Ethiker in Vereinen, wobei dadurch eine Spannung entstand, dass ein Teil frei von Kirche und dogmatisch gebundener Religion sein wollte, ein anderer Teil frei von jeder Religion (142f.). Zu den wichtigsten wissenschaftsreligiösen Vereinen gehört für Eßbach dabei der 1906 von dem Zoologen Ernst Haeckel gegründete *Deutsche Monistenbund* (vgl. 150).

Auch wenn das »Heilsziel des Neuen Menschen« (156) an Vervollkommnungsideen der Aufklärung anschließe, habe vor allem die Förderung der Wissenschaft im Vordergrund gestanden, der – bereits bei Saint-Simon – die Aufgabe zugeschrieben wurde, die postrevolutionäre, neue Gesellschaft zu organisieren. Grundlage des wissenschaftsreligiösen Propriums sei Comtes »Religion des Positivismus«, in der die Menschheit als *Grand Être* verehrt werde und in der drei Momente gebündelt würden: »das affektive Prinzip (Liebe), die rationale Grundlage (Ordnung) und der aktive Zweck (Fortschritt). [...] Die *Wissenschaftsreligion* folgt einem selbstreferentiellen Prinzip. Mit ihr bezieht sich die Menschheit affektiv, rational und aktiv auf sich selbst.« (159; Herv. i.O.) Während der Wissenschaft selbst ein absoluter Wert zugeschrieben werde, binde sich die *Wissenschaftsreligion* aber »nicht an ein absolutes Wesen, sondern an ein relatives. Es ist gerade die Absolutsetzung des Relativen, die *Wissenschaftsreligion* auszeichnet.« (231; Herv. i.O.) Damit unterscheide sich die *Wissenschaftsreligion* nicht nur von der *Bekennnis-* und *Rationalreligion*, sondern auch von der *Kunst-* wie der *Nationalreligion*, deren Enthusiasmus sie wissenschaftlich abkühle. Sie vertraue sich allein dem Gegebenen, dem »Positiven« an, das Comte vor dem Hintergrund des konkret erlebten wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschrittes mit den Adjektiven »real und nützlich, gewiß und präzise, organisch und relativ« (160) bestimmt habe.

Der Frage, welches menschliche Handeln dem wissenschaftlichen Wissen angemessen ist, was aus den Erkenntnissen folgen soll, widmet sich Eßbach zufolge aber nicht nur der Positivismus, sondern vor allem auch der Utilitarismus, der eine Moralwissenschaft konzipiert habe, mit der Werte begründet werden sollen. Auf dieser Grundlage formuliert Eßbach das Proprium der *Wissenschaftsreligion* folgendermaßen: »Wie alle modernen europäischen Religionen [...] besitzt auch die *Wissenschaftsreligion* ein proprium. Dazu gehören, miteinander auf vielfältige Weise verflochten: der Glaube an das ›Grand Être‹ der voranschreitenden Menschheit, der naturalistische Monismus und die *moral science* des Utilitarismus.« (248; Herv. i.O.)

In den Kapiteln III–V, die hier aus Platzgründen nicht näher vorgestellt werden, beleuchtet Eßbach die wissenschaftstheoretischen Hintergründe und vertieft seine Argumente. Im dritten Kapitel (273–407) behandelt er das Feld des Naturalismus, dem die *Wissenschaftsreligion* entspringe. Eßbach diskutiert etwa, wie der Wissenschaftsglaube mit Hilfe von Schlüsselkonzepten wie ›Atheismus‹ und ›Materialismus‹ auf Popularisierung sowie die öffentliche Etablierung einer geistigen Autorität setze. Zudem zieht er Verbindungen zum ›Neuen Atheismus‹ sowie anderen Phänomenen wie den monistischen Synthesen von Ernst Haeckel und Herbert Spencer, in denen sich das »*wissenschaftsreligiöse* Vertrauen« (273; Herv. i.O.) auf den Fortschritt bis in die Gegenwart fortsetze. Im vierten Kapitel erörtert Eßbach, wie der »Katholizismus« sich »auf dem Weg zur Marktform« (409–520) behaupten kann. Im fünften zeichnet er die Entstehung eines Religionsmarktes nach, auf dem auch Werte und Weltanschauungen als Religionen angesehen werden (521–655).

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Affinität von Marktgeschehen und positivistischer *Wissenschaftsreligion* (vgl. 164–168) von Eßbach sehr plausibel und gut nachvollziehbar dargelegt wird. Aber es bleibt die Frage: Wenn Wissen der Schlüssel zur Lösung ist, wie löst die *Wissenschaftsreligion* das Problem, das mit der entfesselten Marktwirtschaft für die Menschen entsteht: die Krise der sozialen Bindungen und der gesellschaftlichen Integration? Zunächst konstatiert Eßbach, dass die Erfahrung der entfesselten Marktwirtschaft das Bedürfnis nach Zukunftssicherheit und belastbarem Wissen steigere und der Wissenschaft zumute, die Kontingenzen des Marktes zu bewältigen. »In dieser Konstellation wurde *Wissenschaftsreligion* gestiftet.« (270; Herv. i.O.) Eßbach räumt zugleich ein, dass der utilitaristische Interessensbegriff in der Tat die Frage unbeantwortet lasse, wie soziale Integration möglich ist. Es sei genau »diese Offenheit, die ihn so passend macht, um die Erfahrung der modernen Gesellschaft als einer gesellschaftlichen Nichtgesellschaft zu verarbeiten. In der modernen Gesellschaft folgen die Menschen ihren Interessen, sie wollen ihr Glück befördern und ihr Unglück vermeiden.« (267) Der utilitaristische Maßstab für Individuen in der Marktgesellschaft sei »Schmerzvermeidung, Unlustvermeidung und Glücksgewinnung« (268). Andererseits bemerkt Eßbach aber auch: »Je mehr jedoch in der Offenheit marktwirtschaftlicher Vergesellschaftung sich die sozial destruktiven Effekte der Freisetzung der Individuen in der modernen Gesellschaft bemerkbar machen, um so dringender wird die ratlos machende Frage, die sich zum Ende des Jahrhunderts Soziologie zu eigen machen wird: ›Wie ist Gesellschaft möglich?‹« (267) Entsprechend befasst sich das

letzte Kapitel (VI.) des Bandes (657–820), das die Anfänge der Religionswissenschaften beleuchtet, auch nicht mehr primär mit der *Wissenschaftsreligion*, sondern mit den *Wissenschaften von der Religion*. Darin bleibt Eßbach sich in der Darstellung der Religionsdiskurse und -deutungen treu: »Nach der *rationalreligiösen* Kirchen- und Dogmenkritik der Aufklärer und nach der junghegelianischen Religionskritik ist in Europa mit den Religionswissenschaften die dritte Formation von Religionsdeutung entstanden.« (825; Herv. i.O.)

Insgesamt bewährt sich bei dem Versuch, die Frage »Wie kann Wissenschaft eine Religion sein?« (151–156) tiefergehend zu beantworten, der unvoreingenommene Blick Eßbachs, der Religion nicht mit *christlicher Bekenntnisreligion* gleichsetzt und es auch vermeidet, ausgrenzend von Ersatz- oder Pseudoreligion zu sprechen. Dadurch bringt Eßbach neue Erkenntnisse und Einsichten in die Debatte ein. Das gilt auch für die Abstinenz im Hinblick auf die Säkularisierungsthese als Erklärungsmodell. Gleichwohl möchte ich zwei Anfragen an die religionssoziologische Deutung richten, die sich zum einen auf den Stellenwert der gesellschaftlichen Säkularisierung und zum anderen auf die Bindungskraft der katholischen Bekenntnisreligion im 19. Jahrhundert beziehen.

1. Zum einen bleibt aus meiner Perspektive die Frage ungeklärt, welchen Anteil die junghegelianische Religionskritik an der Entstehung der *Wissenschaftsreligion* hat und ob sie nicht auch eine ihrer Wurzeln darstellt, etwa als Bedingung für die radikale Diesseitsorientierung. Eßbach selbst verortet die Entstehung der Säkularisierungsthese in dieser Zeitepoche (vgl. Eßbach 2014). Außerdem sind die ersten freireligiösen und atheistischen Gruppen und Vereine im Anschluss an die Religionskritik im 19. Jahrhundert entstanden, wobei die Mitglieder von letzteren das wissenschaftsreligiöse Proprium teilen. Gleichermäßen ungeklärt ist, welchen Anteil der wissenschaftsreligiöse Glaube an ›Säkularität‹ – neben der Zerstörung von religiösen Gewissheiten durch die Wissenschaft – an der Säkularisierung der Gesellschaft hat. Einerseits ist die Zahl der Mitglieder der Wissenschaftsreligion, die sich bis heute in atheistischen, humanistischen und wissenschaftsreligiösen Vereinen organisieren, von Anfang an relativ gering, und sie profitieren auch seit den 1970er-Jahren nicht von den zunehmenden Kirchenaustritten; vielmehr teilen sie deren Problem als Institution. Eßbach legt eine Erklärung nahe: Mithilfe des heuristischen Modells der *theologia tripertita* des römischen Gelehrten Marcus Terentius Varro, die er bereits im ersten Band (vgl. Eßbach 2014, 402–408) zur Erklärung der je unterschiedlichen Religionstypen

herangezogen hat, kennzeichnet er die *Wissenschaftsreligion* als Gelehrtenreligion, die er der *theologia naturalis* zuordnet (vgl. 209f.). Andererseits ist jedoch zu beobachten, dass sich die säkularen und wissenschaftsreligiösen Inhalte als säkularistischer Habitus (Habermas) oder versozialwissenschaftliche Identitätsformationen (Oevermann) in der Gesellschaft verankert haben.

2. Der Verweis auf Wissen und damit auf die *Wissenschaftsreligion*, darauf macht Eßbach aufmerksam, beantwortet nicht die durch den entfesselten Markt ausgelöste Krise der sozialen Bindungen und der gesellschaftlichen Integration. Eßbach widmet dem Katholizismus ein ganzes Kapitel (409–520), in dem er überzeugend darlegt, wie dieser es geschafft hat, marktförmig zu werden und auf dem Markt der Weltanschauungen zu bestehen. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob die Bindungskraft des Katholizismus tatsächlich (nur) damit zusammenhängt, dass er sich, etwa durch Beweisführung bei Wunderheilungen, erfolgreich neben der *Wissenschaftsreligion* behaupten konnte. Oder hat die katholische Bekenntnisreligion im 19. Jahrhundert nicht vielmehr deswegen eine starke Bindungskraft entfalten können, weil es ihr gelungen ist, konkrete Antworten auf die ›soziale Frage‹ zu geben und die gesellschaftliche Desintegration durch Vereine und Verbände abzumildern, die tätige Unterstützung geleistet haben.

Diese Anfragen schmälern keineswegs den Verdienst, den Wolfgang Eßbach der Religionssoziologie erwiesen hat. Das besprochene Opus Magnum rückt ihn in die Nähe der Gründungsväter und Klassiker der (Religions-)Soziologie: Wie diese besitzt er ein umfassendes soziologisches und historisches Wissen, das zugleich weit über die Religionssoziologie, aber auch über die Soziologie allgemein hinausgeht. Mit Weber teilt Eßbach den historischen Zugang, die Wertschätzung von Intellektuellenreligionen sowie die Suspendierung des Religionsbegriffs. Er legt eine Theorie auf der Basis von historischen Dokumenten, Diskursen, Theorieentwicklungen und empirischen Erscheinungen vor. Immer wieder hält er inne, reflektiert seine Deutungen und ordnet sie souverän in die religionssoziologischen, begriffsgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Debatten ein. Ein unbedingt lesenswerter Beitrag zur Religionssoziologie.

⇒ Literaturverzeichnis

Eßbach, Wolfgang (2014): Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn: Wilhelm Fink.

Eßbach, Wolfgang (2019): Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artificielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen (Teilband 2, 831–1684), Paderborn: Wilhelm Fink.

Eßbach, Wolfgang (1978): Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner, Phil. Diss. Göttingen (Diss. Druck).

Eßbach, Wolfgang (1988): Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe; Habilitationsschrift an der Universität Göttingen.

Gärtner, Christel (2021): Religionssoziologie Wolfgang Eßbachs: Resultat und Zeugnis eines Gelehrtenlebens, in: Soziologische Revue 2021, Heft 2.

Schmidt-Lux, Thomas (2019): Wolfgang Eßbach: Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen (2014), in: Gärtner, Christel / Pickel, Gert (Hg.): Schlüsselwerke der Religionssoziologie, Wiesbaden: Springer, 647–655.

Weir, Todd H. (2016): Säkularismus (Freireligiöse, Freidenker, Monisten, Ethiker, Humanisten), in: Krech, Volkhard / Hölscher, Lucian (Hg.): Handbuch Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Paderborn: Schöningh, 189–216.

Christel Gärtner, *1958, Prof. Dr., Exzellenzcluster »Religion und Politik«, Universität Münster (cgaertner@uni-muenster.de).

Zitationsvorschlag:

Gärtner, Christel (2021): Rezension: Die Wissenschaftsreligion als ein Religionstypus der europäischen Moderne. Die Religionssoziologie Wolfgang Eßbachs. (Ethik und Gesellschaft 1/2021: Pandemie-Nach-Denken). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2021-rez-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2021: Pandemie-Nach-Denken

Gregor Buß: Blinde sehen – Lahme gehen – Stumme reden. Sozialethische Lehren aus der Corona-Pandemie auf dem afrikanischen Kontinent

Jürgen P. Rinderspacher: Zeitliche Herausforderungen und neue Zeiterfahrungen in der Corona-Krise

Sarah Jäger: A woman's work is never done?! Care-Arbeit und Geschlecht in der Coronapandemie aus evangelisch-theologischer Perspektive

Stephan Rixen: Die »Bundesnotbremse« – Überlegungen zur verhältnismäßigen Beschränkung von Grundrechten

Julius Heinicke: Politisch abhängig, doch lebensnotwendig: Kulturpolitische Beobachtungen der Kunstlandschaft in Zeiten der Krise

Urban Wiesing, Daniel Becker, Philip Hahn, Henning Tümmers, Christoph Dominik Blum: Wissenschaftliche (Politik-)Beratung in Zeiten von Corona: Die Stellungnahmen der Leopoldina zur Covid-19-Pandemie