

Religion und *religious-social engineering*. R(el)ationale Gestaltung von Religion als Erbe der langen 1960er Jahre

Andrea Rota, Simon Michel, Christina Wyttenbach
Universität Bern, Institut für Religionswissenschaft

Abstract

This article discusses the entanglement of religion and the social sciences in the wake of the economic, social, and cultural revolutions of the Long Sixties. On the empirical level, it focuses on two Swiss case studies – a report from the Catholic pastoral planning commission and selected publications from a Protestant information center on new religious movements – to discuss various strategies aimed at (re)structuring the Swiss religious field. On the theoretical level, it introduces the concept of *religious-social engineering* as an instrument to grasp the intellectual and institutional construction of new discourses and organizations that combine religious and scientific resources in the pursuit of an ideal religion for a changing society. Thus, this article contributes to both the developing research on the religious change of the second half of the 20th century and on the ongoing debate surrounding a relational approach to the study of religion.

Keywords

social engineering, long sixties, Switzerland

1. Einführung

In den letzten Jahren hat sich die Idee eines «relationalen» Paradigmas in der Religionswissenschaft profiliert.¹ Im Kern geht es um folgende Auffassung: die Religionswissenschaft soll sich (wiederholt) von jeglichen essentialistischen Konzeptionen distanzieren, die «das Wesen» von Religion bestimmen wollen, und Religion als relationale Kategorie verstehen, die in Zusammenhang mit anderen Bereichen des sozialen oder individuellen Lebens – z.B. mit Wirtschaft, Kunst, Körperlichkeit, Kognition, – begriffen werden kann. Diesem Paradigma folgend werden wir in diesem Beitrag die Relationalität von Religion und Wissenschaft reflektieren. Namentlich werden wir erörtern, wie sich spezifische Verflechtungsgebilde seit den langen 1960er Jahren konstituiert und entwickelt haben.

In gegenwärtigen sozial- und religionswissenschaftlichen Arbeiten werden die langen 1960er Jahre (ca. 1955–1973) verstärkt als ein Wendepunkt in der Religionsgeschichte des Westens betrachtet. Die großen sozialen Veränderungen in dieser Zeit hätten die institutionelle sowie die individuelle Religiosität bis heute mitgestaltet. In bisherigen Studien wurde sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Faktoren viel Aufmerksamkeit gewidmet. Weniger berücksichtigt wurde die Rolle der Sozialwissenschaft als einflussreicher Akteur nach dem Zweiten Weltkrieg. In diesem Aufsatz vertreten wir die These, dass die Institutionalisierung neuer Formen der Religionsforschung und die Entstehung neuer Kategorien von Expertinnen und Experten im Bereich der Religion seit den langen 1960er Jahren eine bedeutsame Wirkung auf die Gestaltung des religiösen und des (religions-)wissenschaftlichen Feldes der darauffolgenden Jahrzehnte hatten. Diese Prozesse zeigen

¹ Vgl. z.B. Volkhard Krech, *Relational religion: manifesto for a synthesis in the study of religion*, in: *Religion* 50 (2020) 1, S. 97-105; Oliver Krüger, *From an Aristotelian ordo essendi to relation: Shifting paradigms in the study of religions in the light of the sociology of knowledge*, in: *Numen* 69 (2021) 1, S. 1-36.

unterschiedliche und bis jetzt wenig erforschte Verflechtungen zwischen wissenschaftlichen und religiösen Handlungs- und Deutungsmustern auf, die akademische und kirchliche Institutionen dauerhaft prägten. Diese Interaktionen werden hier als ein Bestandteil des Erbes der langen 1960er Jahre betrachtet.

Zur systematischen Analyse dieser Verflechtungsprozesse werden wir im nächsten Abschnitt den Begriff des *religious-social engineering* einführen. Dieser Begriff verweist auf die *Rationalität* und *Relationalität* von Sozialinterventionen, bei denen sozialwissenschaftliche Methoden und Konzepte sowie religiöse Deutungsmuster kreativ und performativ im Hinblick auf die Gestaltung von Religion in der Gesellschaft kombiniert werden. Um diese Dynamiken an der Schnittstelle verschiedener sozialer Sphären zu veranschaulichen, werden wir vor dem Hintergrund des sozialen und kulturellen Kontextes der langen 1960er Jahre zwei empirische Beispiele aus unserer Forschung in der Schweiz besprechen,² die sich einerseits mit der Entstehungsphase der Religionssoziologie und andererseits mit den Reaktionen zur Verbreitung neuer religiöser Bewegungen auseinandersetzen. Im Schlussteil werden wir die Ergebnisse unserer historischen Betrachtungen in systematischer Perspektive diskutieren und den Beitrag unserer Analysen zur Weiterentwicklung eines relationalen Paradigmas in der Religionsforschung hervorheben.

2. *Religious-social engineering als analytisches Instrument*

Der im Rahmen unserer Forschung entwickelte Begriff des *religious-social engineering* kann als eine religionsbezogene Spezifizierung der Kategorie des *social engineering* betrachtet werden. Diese Kategorie wird in der Forschungsliteratur zwar häufig verwendet, bleibt dabei allerdings meistens unbestimmt.³ Deswegen lohnt es sich, sie wissenschaftsgeschichtlich kurz zu situieren. Die Idee von *social engineering* wurde 1940 von Karl Mannheim eingeführt als jene Art von «practices and agencies which have as their ultimate aim the molding of human behavior and of social relationships».⁴ Die Verwendung dieses Begriffes wurde später durch die kritischen Überlegungen Karl Poppers geprägt. In seinem Werk zur offenen Gesellschaft sprach Popper von einem «holistischen» *social engineering*, um die Versuche zu kritisieren, welche die Gesellschaft auf der Grundlage eines platonischen Idealismus oder eines utopischen Marxismus gesamtheitlich verändern wollen. Als pragmatischer Verteidiger des Wohlfahrtsaat war Popper aber der Meinung, dass die rationale Steuerung spezifischer Aspekte der Gesellschaft möglich und wünschenswert sei.⁵ In den 1970er Jahren dann entwickelte der polnische Soziologe Adam Podgórecki ein nuancierteres Verständnis von *social engineering* als Form angewandter Soziologie – oder Sozialtechnik – im Dienst des sozialen Fortschritts.⁶ In Anlehnung an Popper unterscheidet Podgórecki zwischen einer utopischen Sozialtechnik, die die programmierte Verbesserung der Gesamtgesellschaft als Horizont hat, und einer Stückwerk-Sozialtechnik (*piecemeal social engineering*), die Teilbereiche der sozialen Welt gezielt anhand sozialwissenschaftlicher Instrumente umgestalten will.

Unsere Begriffsverwendung stützt sich u.a. auf eine kritische Lektüre der Werke von Podgórecki. Für ihn war *social engineering* eine praktische Aufgabe der Soziologie, die er systematisch erarbeiten und umsetzen wollte. Im Gegensatz dazu wollen wir diese Kategorie in einer analytischen Perspektive nutzen. Dies bedeutet, dass wir uns als Beobachter zweiter

² Die besprochenen Quellen wurden im Rahmen des SNF-Forschungsprojekts «The Legacy of 1960s and 1970s: Religious and Scientific Entanglements» erhoben und die in diesen Abschnitten dargestellte Auswertung ist Teil der Dissertationsprojekte von Simon Michel (4) und Christina Wyttenbach (5).

³ Vgl. Thomas Etzemüller, *Die Romantik der Rationalität*, Bielefeld 2010.

⁴ Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London 1940, S. 247.

⁵ Vgl. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1945.

⁶ Vgl. Adam Podgórecki (Hg.), *Sociotechnics*, Paris 1975; Adam Podgórecki, *Sociotechnics: Basic concepts and issues*, in: Adam Podgórecki/Jon Alexander/Rob Shields (Hg.), *Social Engineering*, Ottawa 1996, 23-57; Adam Podgórecki/Maria Los, *Multidimensional Sociology*, London 1979.

Ordnung verstehen, welche die Praktiken des religionsbezogenen *social engineering* bei anderen sozialen Akteuren, inklusive Akteure aus den Bereichen der Theologie, Soziologie und der Religionswissenschaft, beobachten. Als Analysekategorie ist *religious-social engineering* somit Teil der wissenschaftlichen Metasprache und taucht in dieser Art nicht unbedingt im Selbstverständnis der untersuchten Akteure auf.

Mit Blick auf den gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskurs hat unsere Verwendung des Begriffes *religious-social engineering* Berührungspunkte mit der von Eva Spies und Paula Schrode entwickelten Kategorie des *religious engineering*, da beide Konzepte den analytischen Blick auf die Schnittstelle zwischen Religion und intentionaler Veränderung der Gesellschaft richten.⁷ Es gibt aber auch nennenswerte Unterschiede. In den systematischen Überlegungen von Spies und Schrode bezeichnet *religious engineering* in erster Linie soziale Praktiken, die «Religion» u.a. in der Form von religiösen Akteuren oder Diskursen mobilisieren (und somit mitkonstruieren), um verschiedene Aspekte der Gesellschaft zu verändern, z.B. in Zusammenhang mit Projekten der Entwicklungszusammenarbeit. Unsere Idee von *religious-social engineering* stellt hingegen jene Versuche in den Mittelpunkt, die *Religion* selbst in Verbindung mit einer Vision der «guten Gesellschaft» aktiv und rational umgestalten wollen. Während bei Spies und Schrode Religion eher als Mittel oder Ressource zum Einsatz kommt, stellt Religion in unserem Fall des *religious-social engineering* selbst das Ziel der soziotechnischen Handlungen und Überlegungen dar.

Visionen einer «auf dem Reißbrett geplanten» Religion, die die Bedürfnisse des modernen Menschen stillen kann, wurden bereits zur Zeit der Entstehung der Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert entworfen, obwohl sie meistens Teil eines intellektuellen Diskurses blieben und nur selten in die Praxis umgesetzt wurden.⁸ Im Gegensatz dazu förderte der soziokulturelle Kontext der langen 1960er Jahre die Verbreitung und Plausibilisierung solcher Vorstellungen in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft. Daher können die ersten Jahrzehnte nach dem zweiten Weltkrieg auch als ein «goldenes Zeitalter» des *religious-social engineering* betrachtet werden.

3. Die «langen 1960er Jahre» und die Entstehung neuer Formen der Gestaltung von Religion

Mit dem Ausdruck «*The Long Sixties*» wird in der Forschung üblicherweise eine Periode bezeichnet, die ihren Anfang mit dem Beginn des Vietnamkriegs 1955 nahm und mit der Erdölkrise 1973 zu einem Ende kam. Diese Epoche ist durch weitgehende soziale, kulturelle und ökonomische Veränderungen in den Ländern des globalen Nordens gekennzeichnet.⁹ Vor dem Hintergrund des zunehmenden Wohlstandes und des technologischen Fortschritts wurden traditionelle Vorstellungen von Politik, Erziehung, Ausbildung und Sexualität in Frage gestellt; Die größere soziale Sicherheit ermöglichte das Aufkommen einer vielschichtigen Gegenkultur und öffnete den *Baby-Boomers* die Türen zu neuen Erfahrungen und expressiven Formen der Identitätsbildung, u.a. in der Musik oder mit psychedelischen Drogen.¹⁰

Die langen 1960er Jahre stellen auch eine umwälzende Zeit in der Religionsgeschichte des Westens dar, die durch gegenläufige Veränderungen charakterisiert ist. Die dominanten

⁷ Vgl. Eva Spies/Paula Schrode, *Religious engineering: exploring projects of transformation from a relational perspective*, in: *Religion* 51 (2021), S. 1-18. Auch der Historiker Chris Dols rekurriert für die Untersuchung verschiedener Verflechtungen zwischen kirchlichen und sozialwissenschaftlichen Akteuren auf ein «*socio-religious engineering*». Allerdings verwendet Dols dies in rein historiographisch-beschreibender Hinsicht und unternimmt keine systematischen Vertiefungen dieses Konzepts. Vgl. Chris Dols, *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands. 1946–1972*, Nijmegen 2015.

⁸ Vgl. Michel Bourdeau, *Auguste Comte et la religion positiviste: Présentation*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003), S. 5-21.

⁹ Vgl. Christopher Strain, *The Long Sixties: America. 1955-1973*, Chichester 2016; Philipp Sarasin, 1977. *Eine kurze Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2021, S. 11-38.

¹⁰ Vgl. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. 1919–1991*, London 1995; Damir Skenderovic/Christina Späti, *Die 1968er Jahre in der Schweiz: Aufbruch in Politik und Kultur*, Baden, 2012.

Kirchen erlebten gleichzeitig umfassende Reformen und zunehmende Schwierigkeiten, ihre Mitglieder zu erreichen und konfessionell zu sozialisieren.¹¹ Parallel entstanden oder etablierten sich in den USA zahlreiche neue religiöse Bewegungen (NRBs) christlicher, hinduistischer und buddhistischer Prägung, die sich innerhalb weniger Jahre auch in Europa verbreiteten. Eine aufsteigende Generation religiöser *seekers* bereitete zudem den Boden für die individualisierte Spiritualität des *New Age* vor.¹²

Auch in der Schweiz zeigten sich vor dem Hintergrund eines beschleunigten gesellschaftlichen Wandels neue religiöse Tendenzen. Die zunehmende soziale Mobilität stellte die Relevanz lokaler konfessioneller Strukturen radikal in Frage. Parallel förderten die Implementierung des vatikanischen *aggiornamento* und die Initiativen des Ökumenischen Rats der Kirchen die Entwicklung einer lebendigen ökumenischen Bewegung.¹³ Diese Erneuerungen konnten aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass die Kirchen ab den 1960er Jahren immer weniger Mitglieder verzeichneten und immer mehr Mühe darin bezeugten, sich in wichtigen politischen und gesellschaftlichen Fragen Gehör zu verschaffen. Zudem entwickelten sich am Rand des religiösen Mainstreams alternative Lebensstile und experimentelle Formen des Zusammenlebens, so dass ab den späten 1970er Jahren von einem Milieu paralleler Religiosität gesprochen werden kann.¹⁴

Die Deutung dieser Veränderungen in historischer Perspektive und ihre Folgen auf die gegenwärtige Religionskultur der westlichen Länder werden in akademischen Kreisen kontrovers debattiert.¹⁵ Es ist nicht unser Ziel, gegenwärtige geschichtswissenschaftliche und soziologische Standpunkte zu vergleichen und zu bewerten. Vielmehr soll betont werden, dass bereits gegen Ende der langen 1960er Jahre Versuche unternommen wurden, den religiösen Wandel dieser Periode zu erklären. Eine Hauptrolle haben dabei religiöse Institutionen selbst gespielt. Mithilfe sozialwissenschaftlicher Instrumente bemühten sie sich, die neue religiöse Lage zu verstehen und Strategien zu erarbeiten, um die wahrgenommenen Herausforderungen zu bewältigen.

Im Kern geht es uns darum aufzuzeigen, dass einerseits religiöse Institutionen nicht alleine zu Betroffenen externer Faktoren reduziert werden können, sondern gerade mithilfe sozialwissenschaftlicher Expertise eine aktive Rolle einnahmen. Andererseits aber boten sozialwissenschaftliche Betrachtungsweisen nicht einfach neutrale Instrumente der Analyse religiöser Phänomene an, sondern hatten eine konstitutive Funktion in der Entwicklung gegenwärtiger religiöser Organisationen und subjektiver Haltungen inne. Im Folgenden werden wir deshalb anhand von zwei Beispielen auf die seit den langen 1960er Jahren neu entstandenen Formen der Gestaltung von Religion eingehen. Darüber hinaus zeigen wir auf, wie sich diese im Laufe des 20. Jahrhunderts dynamisch entwickelt haben.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlangte die Verbreitung sozialwissenschaftlicher Forschung einen neuen historischen Höhepunkt. Insbesondere die Soziologie und die Sozialpsychologie konnten sich an den Universitäten verschiedener Länder, inklusive der Schweiz, etablieren, und gelangten über die Wissenschaften hinaus auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen wie

¹¹ Vgl. Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West. Religion and Spirituality in the Modern World*. Malden 2006.

¹² Vgl. James Beckford/Martine Levasseur Martine, *New Religious Movements in Western Europe*, in: James Beckford (Hg.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London 1998, S. 29-54; Steven Sutcliffe, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London 2003.

¹³ Vgl. Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

¹⁴ Vgl. Jean-François Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne 1993.

¹⁵ Vgl. u.a. Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007; Callum Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2009; Tuomas Martikainen/François Gauthier (Hg.), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Farham 2013; Jörg Stolz et al., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

Politik und Wirtschaft zur Anwendung.¹⁶ Sozialwissenschaftliche Methoden erschienen in diesem Zusammenhang auch den Kirchen als ein attraktives Instrumentarium, um dem vielgestaltigen gesellschaftlichen Wandel der 1960er Jahre zu begegnen und ihn zu analysieren. Das Interesse der Kirchen für sozialwissenschaftliche Ansätze entwickelte sich in einem zeithistorischen Kontext, in welchem sich zunehmend die Vorstellung verbreitete, dass das gesellschaftliche Leben wissenschaftlich-rational geplant werden kann. Diese Wahrnehmung setzte sich im Laufe der 1960er Jahre besonders im politisch-administrativen Bereich durch.¹⁷ Vor diesem Hintergrund begannen progressiv gestimmte Kleriker, auch die Kirchenstrukturen als rational verbesserungsfähig zu betrachten und den sozialwissenschaftlichen Methoden und Denkmustern zunehmend eine diagnostische und prognostische Funktion zuzuschreiben.¹⁸ Im schweizerischen Kontext lässt sich diese Entwicklung erstmal am Beispiel zweier Institutionen an der Schnittstelle zwischen Akademie und Kirche erforschen: dem Schweizerisch pastoralsoziologischen Institut (SPI) und dem Institut für Sozialethik (ISE). Das ISE wurde 1970 mit dem Ziel etabliert, die reformierten Kirchen u.a. durch eine professionelle sozialwissenschaftliche Beratung in seiner Pastoral zu unterstützen. Auf katholischer Seite wurde das SPI 1968 im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Leben gerufen. Neben dem SPI verfügte die katholische Kirche über eine Pastoralplanungskommission, die als Vermittlungsinstanz zwischen dem Bereich der Forschung und den Bischöfen diente. Unser erstes empirisches Fallbeispiel wird den Fokus auf eine Studie zur Umgestaltung der Seelsorge legen, die das SPI mit dem doppelten Ziel durchführte, das Leben der katholischen Kirche wissenschaftlich zu erforschen und praktische Maßnahmen für das kirchlichen Handeln zu erarbeiten.

Der innerkirchliche soziale Wandel war jedoch nicht der einzige religiöse Umbruch, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Landeskirchen dazu anspornte, sich strategisch mit der Zukunft ihrer Institutionen und der Gesellschaft auseinanderzusetzen. Mit dem Aufkommen neuer religiöser Bewegungen (NRB) in den 1960er und 1970er Jahren wurden sie zunehmend auch mit außerkirchlichen Entwicklungen konfrontiert, die aus ihrer Sicht spezifische Formen der Beobachtung und Steuerung verlangten.

Die Praxis einer systematischen Beobachtung neuer religiöser Bewegungen entwickelte sich synchron mit der Verbreitung dieser Gruppen, und zwar zuerst in der US-amerikanischen Gesellschaft der späten 1960er Jahre. Kirchliche Akteure und besorgte Eltern stellten sogenannte «Sekten» in ihren Diskursen und Praktiken als eine öffentliche Gefahr für die psychische und physische Gesundheit von Jugendlichen dar.¹⁹ In diesem Kontext sahen sich Religionssoziologinnen und Religionssoziologen dazu angeregt und verpflichtet, die ideologischen Prämissen einer solchen Wahrnehmung zu entlarven.²⁰ Nach kurzer Zeit begannen sich auch verschiedene außerakademische Informations- und Beratungsstellen zu NRB von bestimmten Praktiken wie derjenigen des Deprogramming zu distanzieren. Die Kritik an früheren Einschätzungen und Vorgehensweisen gegenüber NRB basierte auf theologischen, ethischen, rechtlichen, aber auch wissenschaftlichen Kriterien und beinhaltete die Forderung nach objektiveren Methoden der Datensammlung und -auswertung.

¹⁶ Vgl. Lutz Raphael, Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhundert, in *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 165-193; Thomas Eberle/Niklaus Reichle, Soziologie in der Schweiz seit 1945, in: Stephan Möbius/Andrea Ploder (Hg.), *Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie*, Berlin 2016, S. 65-85.

¹⁷ Vgl. Tenbruck, Friedrich, *Zur Kritik der planenden Vernunft*, Freiburg 1972; Elke Seefried, *Zukünfte. Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945–1980*, Berlin 2014.

¹⁸ Vgl. Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften. 1945–1975*, Göttingen 2007; Chris Dols/Paul Herman, Introduction: Pastoral Sociology in Western Europe 1940–1970, in: *Journal of Religion in Europe* 9 (2016) 2/3, S. 99-105.

¹⁹ Vgl. Anson Shupe, The North American Anticult Movement, in: James Lewis/Inga Tøllefsen (Hg.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements: Volume II*, Oxford 2016, S. 117-142

²⁰ Vgl. Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford 1984.

In der Schweiz lässt sich diese Entwicklung paradigmatisch am Beispiel der bereits 1963 gegründeten «Evangelischen Orientierungsstelle Kirchen, Sondergruppen, religiöse Bewegungen» beobachten. Diese kirchliche Stelle ist die älteste der rund zehn Informations- und Beratungsstellen zu NRB, die in der Schweiz zwischen den 1960er und 2000er Jahren aktiv waren. Sie befindet sich im Mittelpunkt unseres zweiten Fallbeispiels und veranschaulicht, wie das Erbe der Debatte um NRB ab den 1960er Jahren zur Entwicklung des Konzeptes des «religiösen Konsumentenschutzes» beigetragen hat. Im Vergleich zum ersten Fallbeispiel wird hier weniger die planerische Perspektive der Kirchen als ein kundenorientiertes Angebot zur Umgestaltung des religiösen Feldes im Fokus stehen. Die analytische Unterscheidung zweier Formen des bewussten Umgangs mit Religion in den folgenden Abschnitten soll aber nicht als eine scharfe chronologische Trennung verstanden werden. Faktisch gab es zeitlich betrachtet lange Überlappungen zwischen der planerischen Perspektive, die wir im nächsten Abschnitt darstellen werden, und der kundenorientierten Perspektive, auf die wir im darauffolgenden Abschnitt eingehen werden.

4. Religion Planen: die rationale Gestaltung der Kirche

Die Schweizerische Bischofskonferenz gründete 1966 die sogenannte Pastoralplanungskommission PPK mit dem Ziel, einen landesweiten Plan auszuarbeiten, welcher der Koordinierung und dem gezielten Einsatz seelsorgerischer Kräfte dienen sollte.²¹ Hintergrund dieses Bemühens war der für die Kirchen alarmierende Rückgang von Priesteranwärtern seit Mitte der 1960er Jahren.²² Dieser Personalkrise, so war die Kommission überzeugt, war nur durch eine effizientere und rationale Planung der verschiedenen Institutionen und Kirchgemeinden beizukommen. Vor diesem Problemhintergrund beauftragte sie 1968 das SPI, eine umfassende Studie durchzuführen, woran während drei Jahren mehr als 70 Expertinnen und Experten aus unterschiedlichen Fächern zusammenarbeiteten. Das Studiendesign der Untersuchung sah vor, mittels quantitativer Trendanalysen Zukunftsszenarien zu entwickeln, die in 15 Jahren mehr oder weniger eintreten sollen – deswegen auch der Name der Studie «Kirche 1985».²³ Die Autoren verstanden die Studie als einen Zukunftsbericht, der für die Kirchen eine Prognose der schweizerischen Gesellschaft abgeben sollte. Konkrete Handlungsempfehlungen an die Adresse der Leitung der katholischen Kirche finden sich in dem Bericht allerdings keine. So stellt die Studie mehr ein erstes Resultat einer experimentellen interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen theologischen und sozialwissenschaftlichen Akteuren dar, die als Vertreter unterschiedlicher Fächer mit unterschiedlichen Argumentationsfiguren, Begründungslogiken und normativen Ansprüchen auftraten.²⁴ Daher stellt sich nun die Frage, wie dieser Bericht überhaupt zustande kommen konnte und was die Voraussetzungen für die Interdisziplinarität waren. Kurz gesagt war der Angelpunkt, um welchen sich alle Überlegungen, Berechnungen, Imaginationen und Wünsche der Studienautoren zentrierten, die grundsätzliche Bejahung der Frage nach der Vorhersehbarkeit und damit auch der Gestaltbarkeit der Zukunft. Der Studie lag demnach eine gemeinsame Leitidee eines bestimmten kausalen Zugriffs auf die Zukunft zugrunde, die eine Kooperation zwischen Vertretern heterogener Disziplinen ermöglichte. Aber wie wurde diese basale Übereinkunft in Wissenschaft und Theologie überhaupt angegangen?

Der wissenschaftlich argumentierende Ansatz der Prospektivstudie bezieht sich in erster Linie auf die Strömung der «Futurologie». Die Futurologie erlebte ihre Blütezeit anfangs der 1960er

²¹ SPI – Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, *Die Menschen ins Zentrum stellen. 50 Jahre SPI: Forschen, Beraten und Planen für die katholische Kirche in der Schweiz*, St. Gallen, 2019, S. 32.

²² Vgl. Antonin Wagner, *Die Schweizerische Priesterfrage. Untersuchung zum Problem des Priesternachwuchses*, St. Gallen 1968.

²³ SPI – Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, *Kirche 1985: Arbeitsunterlagen für Prospektivstudien*, 2. Aufl., St. Gallen 1971.

²⁴ Ebd., S. 9.

Jahre und geriet nach ihrem Höhepunkt am Ende dieses Jahrzehnts zu Beginn der 1970er Jahre zunehmend in eine Glaubwürdigkeitskrise.²⁵ Die Zukunftsforschung war dabei keineswegs ein homogenes Forschungsprogramm. Die Prospektivstudie der Pastoralplanungskommission referierte in diesem Zusammenhang besonders auf eine kritisch-emanzipatorische Version der Zukunftsforschung, wie sie sich etwa in den Arbeiten des deutschen Theologen und Religionsphilosophen Georg Picht wiederfindet.²⁶ Picht lehnte eine rein positivistische «Prognosengläubigkeit» ab und betonte hingegen, dass der «Wille zur Zukunftsgestaltung» einhergehe mit einem verantworteten Denken und Handeln.²⁷ Dies bedeutete, dass auch die möglichen Folgen des eigenen wissenschaftlichen Handelns in kritischer Einstellung abgeschätzt werden müssten, denn die Menschheit, so Picht, «hat heute die Mittel zu einer nahezu totalen Verfügungsgewalt über ihre zukünftige Geschichte in der Hand; [...] [a]ber es fehlt ihr das Wissen, das nötig wäre, um diese Macht recht zu gebrauchen».²⁸ Die gemeinsame Leitidee der Zukunftsverwirklichung innerhalb der Pastoralplanungskommission fußte entsprechend nicht nur auf einer technischen Logik, sondern schloss auch ethische Prinzipien der eignen Verantwortung mit ein. Aus diesem Grund entwarf Picht eine Arbeitsmethode, welche den komplexen Anforderungen einer kritischen Futurologie genügen sollte.

Diese Arbeitsmethode wurde von der PPK ausführlich rezipiert und basiert auf drei aufeinanderfolgenden Schritten. Der erste Schritt umfasst die Prognose, bei welcher auf Basis verfügbarer Informationen wahrscheinliche Entwicklungen in einzelnen gesellschaftlichen Bereichen quantitativ geschätzt werden. Konnten aufgrund dieser «Diagnose der Zukunft»²⁹ verschiedene wahrscheinliche Zukunftsszenarien entworfen werden, geht es im zweiten Schritt um die Selektion jenes erwünschten Szenarios, das antizipiert werden soll. Dieser zweite Schritt nennt Picht explizit Utopie. In Absetzung zu früheren Utopien aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert, welche für Picht «blinde Utopien» darstellen, ist ihm an einer «aufgeklärten Utopie» gelegen, die sich auf den Bereich realisierbarer Möglichkeiten einschränkt. Die Wissenschaft spielt dafür eine wichtige Rolle:

Dadurch dass wir gebunden sind, in die Utopie die Ergebnisse wissenschaftlicher Prognosen aufzunehmen, gewinnt die aufgeklärte Utopie im Gegensatz zu bisher als Utopie bezeichneten Gebilden eine kritische Funktion für unser eigenes Bewusstsein. Sie zwingt uns, nicht nur unsere Erkenntnis, sondern auch unsere Hoffnungen und Wünsche, unsere Ideologien und unsere Träume am Maßstab kritisch antizipierter Realität zu prüfen.³⁰

Durch den zweiten Schritt der Utopie werden die normativen Zukunftsvorstellungen durch den Prüfstein der Realisierbarkeit kritisch hinterfragt und auf den Boden der Tatsachen geholt. Dadurch sollte es möglich sein, aus den verschiedenen prognostischen Szenarien jenes zu ermitteln, welches den normativen Vorstellungen am ehesten entspricht.³¹ Im anschließenden dritten und letzten Schritt dann, der Planung, sollen rationale Handlungsrichtlinien aufgestellt werden mit dem Zweck, sich schrittweise der wünschenswerten Zukunft anzunähern. Das 'utopische' Szenario nimmt dabei die Rolle eines Orientierungspunktes ein, das bewusst wie auch unbewusst die Planungsprozesse der Akteure anleiten soll.

In der Prospektivstudie nimmt nun gegenüber den planerischen und philosophischen Überlegungen eine theologische Reflexion Stellung, die aus ihrer eigenen Argumentations- und Begründungslogik die Gestaltung der Zukunft anspricht. Ihre Autoren merken zunächst

²⁵ Vgl. Ossip Flechtheim, *Futurologie: Möglichkeiten und Grenzen*, Frankfurt am Main 1968; Achim Eberspächer, *Das Projekt Futurologie über Zukunft und Fortschritt in der Bundesrepublik 1952-1982*, Paderborn 2019.

²⁶ Vgl. Georg Picht, *Prognose, Utopie, Planung: Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt*, Stuttgart 1968; Georg Picht, *Mut zur Utopie. Die grossen Zukunftsaufgaben: Zwölf Vorträge*, München 1970.

²⁷ SPI, Kirche 1985, wie Anm. 23, S. 12.

²⁸ Picht, *Mut zur Utopie*, wie Anm. 26, S. 15.

²⁹ SPI, Kirche 1985, wie Anm. 23, S. 12.

³⁰ Picht, *Prognose, Utopie, Planung*, wie Anm. 26, S. 39.

³¹ SPI, Kirche 1985, wie Anm. 23, S. 13.

programmatisch an, dass der Kern des kirchlichen Auftrages – die Überlieferung des Heils – nicht bloß in retrospektiv-traditionalistischer Haltung verstanden werden darf: Die Kirche soll aus ihren traditionellen Strukturen herausgelöst werden, um dadurch eine vorausschauende Perspektive stark zu machen, die die «Verkündigung der universalen endzeitlichen (eschatologischen) Zukunft» in den Mittelpunkt rücken soll.³²

Mit der Verschiebung des Zeithorizontes geht auch ein Zugeständnis einher, das dem Menschen eine stärkere Handlungsfähigkeit, die Welt «in eigener Regie zu gestalten», zuschreibt.³³ Mit dieser doppelten Wendung des Modus der Zeit wie mit der Agency des Menschen rückt nun die Zukunft auch für die Theologie im Zeichen ihrer Formbarkeit in den Blick: Die Aufmerksamkeit der Kirche «gilt jener Zukunft, die Gott eröffnet und der Mensch verantwortlich gestaltet».³⁴ Die Autoren liefern von diesem Punkt ausgehend eine theologische Rechtfertigung, dass der Mensch hinsichtlich seiner Zukunft eingreifend mitwirken kann:

Die Hoffnung des Glaubens ermächtigt zur Gestaltung und Veränderung der Wirklichkeit, ruft einer Zukunft gestaltender Liebe zu Mensch und Welt. Sie vermittelt diesseitige Zu-kunft [sic] (der Welt) [mit] jenseitiger Zu-kunft (Gottes) und schenkt die Freiheit zu echter Geschichtlichkeit.³⁵

Von dieser Ausgangslage her erscheint es dann auch als folgerichtig, wenn die zur Gestaltung und Veränderung der Wirklichkeit berechtigten Gläubigen zur Erfüllung dieser Aufgabe auch nach jenen Mitteln greifen, die sie dabei am besten unterstützen können. Die theologische Reflexion der Studie hält deswegen fest: «Glaube und Wissenschaft/Technik müssen gemeinsam ihre gemeinsame Weltaufgabe begreifen».³⁶ Im Einklang mit der kritischen Futurologie Pichts sahen auch die theologischen Verfasser der Studie den übergeordneten Zweck eines planerischen Unternehmens am Dienst an einer menschlicheren Gesellschaft, bei dessen Mitglieder es sich um nichts weniger als um das Gottesvolk handle.

Dieses erste Fallbeispiel zeigt auf, wie sich einerseits Vertreter verschiedenerer Disziplinen durch Referenz auf eine gemeinsame Leitidee, jener der Formbarkeit der Zukunft, versammeln konnten. Andererseits wurde auch ersichtlich, dass die Leitidee in den Disziplinen in unterschiedlicher Weise verarbeitet und verschiedene Übersetzungsleistungen stattgefunden haben. Am deutlichsten waren die Theologen der Studie gefordert, sowohl die Orientierung der Kirche nicht mehr an der Vergangenheit, sondern an der Zukunft sowie deren aktive Gestaltung durch den Menschen im eigenen Denkraum zu rechtfertigen. War dies einmal erfolgreich getan, stand der Kooperation mit den (Sozial)Wissenschaften zumindest kognitiv nichts mehr im Wege.

5. *Religion Steuern: der religiöse Konsumentenschutz*

Das zweite Fallbeispiel zum Konzept des «religiösen Konsumentenschutzes» führt näher an die Gegenwart heran und wird hier gleichzeitig als Erbe der langen 1960er Jahre gedeutet, da es sich von bestimmten Praktiken dieser Zeit abgrenzte. Die Verbreitung von NRB von den USA nach Europa ab den 1970er Jahren provozierte Reaktionen seitens verschiedener zivilgesellschaftlicher Akteure, die diesen Bewegungen in unterschiedlicher Weise kritisch gegenüberstanden, darunter auch etablierte Kirchen. Einer dieser Akteure in der Schweiz war die, seit 1963 im Kanton Zürich existierende, «Evangelische Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen» (EI).³⁷ Diese von der evangelisch-reformierten Kirche finanzierte Stelle

³² SPI, Kirche 1985, wie Anm. 23, S. 17.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Bis 1997 «Evangelische Orientierungsstelle Kirchen, Sondergruppen, religiöse Bewegungen». Mit der Aufschaltung einer Website unter der Adresse www.relinfo.ch erhielt die Stelle 1998 den Kurznamen «Relinfo».

beobachtet die religiöse Landschaft im deutschsprachigen Raum und beschäftigt sich dabei insbesondere mit Gruppen, die vom religiösen Mainstream abweichen, darunter auch NRB. Zwischen 1993 und 2014 wurde die EI maßgeblich durch die Perspektive ihres damaligen Leiters, des Theologen und Religionswissenschaftlers Georg Schmid geprägt, der Beratungsgespräche sowie öffentliche Informationsarbeit anbot.³⁸ 2001 veröffentlichte Schmid im stelleneigenen Periodikum «Informationsblatt» einen Artikel, in dem er die Idee eines religiösen Konsumentenschutzes als programmatische Orientierung seiner Arbeit darstellte.³⁹ Obwohl Schmid's Überlegungen am Anfang des neuen Jahrtausends erschienen, ist es eindeutig, dass der Umgang mit NRB seit den späten 1960er Jahren konstitutiv für dessen Verständnis von Konsumentenschutz war.⁴⁰ So wollte Schmid die Kontur des religiösen Konsumentenschutzes gerade in Abgrenzung zu anderen Angeboten verstanden wissen. Er postulierte einen «modernen» «Konsumentenschutz ohne Inquisition» und historisierte die autoritative Verwaltung göttlicher Wahrheit durch die Kirche als dessen «düstere Vorgeschichte».⁴¹ Was Schmid unter der schwerwiegenden Bezeichnung der Inquisition verstand, bleibt hier vage. Deutlich wird, dass er sich mit dem Konzept des religiösen Konsumentenschutzes von anderen «Sektenkritikern» abgrenzen wollte und seine Herangehensweise als vergleichsweise fortschrittlich betrachtete.

Ein Blick in eine frühere Publikation Schmid's hilft genauer zu verstehen, wovon der Konsumentenschutz sich absetzen sollte: 1993 bezog sich Schmid auf die in den 1970er Jahren entstandene Praktik des Deprogramming und kritisierte diese scharf als moderne Form der mittelalterlichen Inquisition.⁴² Deprogramming war ein Vorgehen, das von Selbsthilfeorganisationen des Anti-Cult Movements (ACM) in den USA entwickelt worden war, um Anhänger und Anhängerinnen von NRB gegen ihren Willen zu ihren Familien zurückzuholen. Die Praktik stützte sich auf die von Psychiatern und Psychologinnen proklamierte These des «Brainwashing». Beim Deprogramming kam es zu unterschiedlichen Ausübungen und Formen, wobei insbesondere das gewaltsame Entführen von NRB-Mitgliedern große Bekanntheit erlangte.⁴³ Rasch distanzieren sich jedoch verschiedene Akteure von dieser Technik, darunter Sozialwissenschaftlerinnen und Psychologen, aber auch andere zivilgesellschaftliche Organisationen, die NRB grundsätzlich kritisch gegenüberstanden, wie das christliche Counter-Cult Movement.⁴⁴ In der Kritik von damaligen Wissenschaftlern zeigt sich, dass Deprogramming als ein auf «pseudowissenschaftlichen»

³⁸ Schmid (geb. 1940) absolvierte ein Studium in Theologie und wurde Pfarrer. 1971 promovierte er mit einer Dissertation zur «integralen Religionswissenschaft». 1988 wurde er zum Titularprofessor an der Universität Zürich berufen.

³⁹ Georg Schmid, Religiöser Konsumentenschutz – nötig, subjektiv, schwierig, effizient, in: Informationsblatt, 38 (2001) 3/4, S. 1-5.

⁴⁰ Der Begriff eines Konsumentenschutzes mit Blick auf NRB ist originär nicht Schmid zuzuschreiben. Innerhalb des Anti-Cult Movements in den USA tauchte die Bezeichnung bereits in den 1970er Jahren auf. Auch für die BRD und die Schweiz sind einzelne Verwendungen in den 1970er und 1980er Jahren durch kirchliche Sektenexperten überliefert. Inwiefern diese eine Inspirationsquelle für Schmid's Verständnis von religiösem Konsumentenschutz waren, ist ungewiss. Vgl. James T. Richardson, Consumer Protection and Deviant Religion: A Case Study, in: Review of Religious Research 28 (1986) 2, 168–179; Elisabeth Arweck, Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions, London 2006, S. 223-24; Joachim Müller, Aufklärung über religiöse Sondergruppen: Weg oder Irrweg, in: Der Volksfreund, 19. September 1984.

⁴¹ Schmid, Religiöser Konsumentenschutz, wie Anm. 39, S. 2.

⁴² Georg Schmid, Deprogramming – Methoden und Probleme moderner Inquisition, in: Informationsblatt, 30 (1993) 3, S. 21-24, hier S. 23.

⁴³ Vgl. David Bromley, Conservatorships and Deprogramming: Legal and Political Prospects, in: David Bromley/James Richardson, The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives, New York 1983, S. 267-93; Stephen Kent/Joseph Szimhart, Exit Counseling and the Decline of Deprogramming, in: Cultic Studies Review 1 (20.02) 3, S. 241-291.

⁴⁴ Vgl. Massimo Introvigne, L'«évolution du «mouvement contre les sectes» chrétien 1978-1993, in: Social Compass 42 (1995) 2, S. 237-247, hier S. 241-242.

Grundlagen beruhendes, verwerfliches berufliches Vergehen betrachtet wurde.⁴⁵ Schmid begründete seine Kritik am Deprogramming hingegen theologisch:

Damals wie heute ist Gewaltanwendung im Kampf gegen Sektenangehörige eine geistige Kapitulation der Sektenkritiker. [...] Dem Christen verspricht das biblische Wort in mancherlei Geschichten, dass Glaube und Liebe jedes Gefängnistor aufsprengen kann [...]. Mit der Einrichtung der Inquisition und des Deprogramming kapituliert der christliche Glaube als geistige Kraft.⁴⁶

Während der «Cult Wars» blieb Deprogramming nicht die einzige Form des Handelns gegenüber NRB. Da Deprogramming immer nur gezielt auf einzelne Individuen angewendet werden konnte, integrierte das ACM zunehmend andere Methoden, mit denen NRB als Organisationen ausgeschaltet werden sollten.⁴⁷ Historisch gesehen kann man also von einer Diversifizierung der Strategien im Umgang mit NRB sprechen. Diese Feststellung ist nicht zuletzt wichtig für eine nähere Betrachtung des religiösen Konsumentenschutzes.

Dem religiösen Konsumentenschutz liegt die Idee zugrunde, dass sich das religiöse Angebot immer mehr zum «religiösen Markt» entwickelt hat und dass Menschen dementsprechend Rat bei einem kritischen Beobachter suchen. Wenn für Schmid 1993 das biblische Wort im Umgang mit «Sektenangehörigen» noch leitgebend war, stellte er 2001 fest, dass sich Ratsuchende nicht für theologische, sondern für lebensnahe Fragen der Auswirkung und Gefahren bestimmter religiöser Angebote interessieren würden.⁴⁸ Dementsprechend entwarf er einen Zugang zu NRB und ihren Anhängern, der in seinen Grundannahmen auf weltliche Bedürfnisse eingehen sollte. So nahm Schmid in der Beschreibung der religiösen Gegenwart Anlehnung an eine Marktmetapher, wie sie in theoretischer Hinsicht in der Religionssoziologie bereits seit den 1960er Jahren entwickelt wurde.⁴⁹ Der Rückgriff auf eine religionssoziologische Begrifflichkeit diente jedoch nicht lediglich einer Analyse von Religion in der modernen Gesellschaft, sondern führte direkt über in eine handlungspraktische Notwendigkeit. So schrieb Schmid: «Kurz – religiöser Konsumentenschutz und religiöser Markt sind nicht mehr voneinander zu trennen.»⁵⁰ Religionssoziologische Beschreibung und religionsregulierende Anwendung gehen im religiösen Konsumentenschutz somit Hand in Hand.

Diese spezifische Rahmung der Tätigkeit der EI beeinflusste aber auch die Verhältnisbestimmung zur evangelisch-reformierten Kirche als Auftrag- und Geldgeberin. Schmid betonte, dass religiöser Konsumentenschutz nicht an die eigene Kirche gebunden sei: «Wir sind keine Aktion zur Heimführung verlorener Schafe [...]».⁵¹ Die Beschreibung des modernen religiösen Konsumentenschutzes als ein faktenbasiertes Angebot ohne kirchliche Bindung bedeutete aber nicht, dass dafür nur wissenschaftliche Kriterien leitgebend waren. Schmid betonte die Wichtigkeit der persönlichen «Freude an religiösen Erfahrungen», um spirituelle Gemeinschaften verantwortbar und einfühlbar beurteilen zu können.⁵² In diesem Sinne war für ihn «[e]ine völlig objektive Beurteilung spiritueller Bewegungen und Einsichten [...] weder wünschbar noch möglich», weil der Konsumentenschützer für

⁴⁵ Vgl. Thomas Robbins/Dick Anthony, Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups, in: *Social Problems* 29 (1982) 3, S. 283-297; Anson Shupe/Susan Darnell, *Agents of Discord: Deprogramming, Pseudo-Science, and the American Anticult Movement*, London 2017.

⁴⁶ Georg Schmid, Deprogramming, wie Anm. 42, hier S. 23.

⁴⁷ Vgl. David Bromley/Anson Shupe, *Anti-Cultism in the United States: Origins, Ideology and Organizational Development*, in: *Social Compass* 42 (1995) 2, 221-236.

⁴⁸ Schmid, Religiöser Konsumentenschutz, wie Anm. 39, S. 1.

⁴⁹ Vgl. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City 1967; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

⁵⁰ Schmid, Religiöser Konsumentenschutz, wie Anm. 39, S. 1.

⁵¹ Ebd., S. 2

⁵² Ebd., S. 4.

«menschenfreundliche Spiritualität und menschliche, lebbare und verantwortbare religiöse Gemeinschaft» Partei ergreifen musste.⁵³

In der Ausformulierung des religiösen Konsumentenschutzes als programmatisches Konzept für die Informations- und Beratungsarbeit der EI im Jahr 2001 waren also wissenschaftliche und religiöse Prämissen miteinander verwoben. Diese Verflechtung, aber auch die intendierte Wirkungslogik des Konsumentenschutzes stellten eine Weiterentwicklung der Methoden im Umgang mit NRB dar. Während das ACM in den 1970er und 1980er Jahren pauschalisierend davon ausging, dass NRB für alle Individuen in gleicher Weise gefährlich seien, differenzierte Schmid die individuellen psychischen Voraussetzungen von «betroffenen Personen»: Menschen würden sehr unterschiedlich auf «diese oder jene Form totalitärer Religiosität ansprechen», schrieb er und somit ließe sich die Wirkung einer religiösen Gemeinschaft «[n]ur aus der Kenntnis zahlreicher Einzelschicksale heraus [...] einigermaßen zuverlässig einschätzen.»⁵⁴

Die Grundprämisse des ACM, Individuen vor «destruktiven Kulturen» – bei Schmid vor «totalitärer Religiosität» – zu schützen, blieb im religiösen Konsumentenschutz zwar vorhanden, aber das Urteil über bestimmte religiöse Gemeinschaften sollte nicht mehr anhand von Einzelerfahrungen gefällt werden. Aus der Summe verschiedener Erzählungen im Rahmen der Beratungsarbeit ergab sich für Schmid ein Gesamtbild einer religiösen Gemeinschaft und auf dieser Grundlage betrieb der Konsumentenschützer schließlich Öffentlichkeitsarbeit:

Jeder Konsumentenschutz, auch derjenige, der das Angebot von Waschmitteln überprüft, wirkt nachhaltig nicht nur auf die Konsumentinnen und Konsumenten, sondern auf die Anbieter. Die Anbieter schauen sich die betreffenden Verlautbarungen und Sendungen an und versuchen, ihre Produkte im angedeuteten Sinn positiv zu verändern. Genau die gleiche Erfahrung machen religiöse Konsumentenschützer. [...] Die grösste Effizienz des religiösen Konsumentenschutzes zeigt sich aber dort, wo wir spüren, dass religiöse Gemeinschaften auf unsere Artikel und Stellungnahmen in sehr unterschiedlicher Weise reagieren.⁵⁵

Der religiöse Konsumentenschützer ging die Frage nach dem Schutz seiner Klienten vor «schlecht verträglichen Formen totalitärer Spiritualität»⁵⁶ also von zwei Enden an, einerseits vom Individuum in seiner jeweiligen Lebenssituation und andererseits vom Kollektiv her, in das dieses Individuum eingebettet ist. Konsumentenschutz sollte NRB dazu anregen, «die angesprochenen Mängel zu beheben».⁵⁷ Diese doppelte Wirkungslogik unterschied religiösen Konsumentenschutz nicht zuletzt von den Techniken des ACM der 1970er und 1980er Jahren. Ziel war nicht mehr nur die Befreiung einzelner Anhänger und die Ausschaltung von NRB, sondern bezweckt wurde die Ausübung einer korrigierenden Wirkung auf die betreffenden Bewegungen.

6. *Diskussion: religious-social engineering als Erbe der langen 1960er Jahre*

Unsere Fallstudien stellen zwei anschauliche Beispiele der Verflechtung von kirchlichen und akademischen Diskursen und Organisationen dar. Sie zeigen verschiedene sozialwissenschaftliche Techniken und Denkansätze auf, die von kirchlichen Akteuren in Anspruch genommen wurden, um den sozioreligiösen Wandel der langen 1960er Jahre nicht nur zu bewältigen, sondern auch proaktiv mitzugestalten. Gleichzeitig weisen sie auch auf die Rolle religiöser Deutungsmuster hin, die hinsichtlich ihrer (Wert-)Vorstellungen mit wissenschaftlichen Denksätzen in ein kompatibles Verhältnis gebracht werden. Die

⁵³ Ebd., S. 3.

⁵⁴ Ebd., S. 4.

⁵⁵ Ebd., S. 4.

⁵⁶ Ebd., S. 3.

⁵⁷ Ebd. S. 5.

Möglichkeit, diese Zusammenhänge von zwei Richtungen her zu lesen, entspricht unserem Verständnis einer relationalen Beziehung, die sich nicht auf die «Verwissenschaftlichung» von Religion reduzieren lässt.⁵⁸

Wie das erste Fallbeispiel zeigt, nutzten die Landeskirchen in der Schweiz sozialwissenschaftliche Instrumente, um die eigenen Institutionen zukunftsorientiert effektiver zu organisieren und ihr Handlungspotential in der Gesamtgesellschaft weiterhin zu garantieren. Ziel des kirchlichen Handelns waren aber nicht nur die eigenen Strukturen, sondern auch die potentiellen Angehörigen ihrer Institutionen. Dies wurde im zweiten Fallbeispiel deutlich. Die Rhetorik des Konsumentenschutzes basierte auf dem Anspruch, als kirchliche Organisation eine Expertise über alle religiösen Phänomene und somit eine Deutungshoheit zu besitzen, um einzelne Menschen in ihren religiösen Entscheidungen zu orientieren. Genau diese Art von Bemühungen kann durch den Begriff des *religious-social engineering* analytisch begriffen werden.

Trotz ihrer Unterschiede zeigen beide Fallbeispiele ein Bestreben der Kirchen, das religiöse Feld auf der Grundlage von sozial- oder humanwissenschaftlich gestützten Erkenntnissen und religiösen Rahmungen rational zu gestalten.⁵⁹ Das dahinterstehende Rationalitätsverständnis bleibt allerdings nicht auf eine bloße Kosten-Nutzen-Abwägung reduziert. So zeigte das erste Beispiel der Pastoralplanungskommission auf, dass das Heranziehen wissenschaftlicher Methoden durch die Kirchenadministration nicht rein instrumentell verstanden werden darf. Im Gegenteil wurden die statistischen Verfahren theoretisch durch die Schritte Prognose, Utopie, Planung aufgearbeitet und reflektiert. Erst diese theoretische Dimension eröffnete die Möglichkeit auch einer theologischen Auseinandersetzung mit den sozialwissenschaftlichen Grundwerten des Projekts. Ähnlich liegen auch dem religiösen Konsumentenschutz verflochtene Formen der Zweck- und Wertrationalität zugrunde.

Aufgrund seiner Semantik und seines allumfassenden Anspruchs kann unser erster empirischer Fall in Anlehnung an Pordgórecki als ein Beispiel eines «utopischen» *religious-social engineering* betrachtet werden. Unser zweites Beispiel entspricht hingegen eher dem Modell eines Stückwerkansatzes (*piecemeal social engineering*). Jedoch bot auch diese Form des *religious-social engineering* eine relationale Austauschplattform für Ideen aus verschiedenen sozialen Bereichen. Obwohl Georg Schmid den Konsumentenschutz als ein faktenbasiertes Angebot ohne kirchliche Bindung deklarierte, betonte er die Wichtigkeit einer persönlichen Affinität für religiöse Erfahrungen durch die Experten, die er mit der Musikalität des Musikkritikers verglich und mit der Verantwortung gegenüber einer ‘menschensfreundlichen Spiritualität’ begründete.

Diese letzte Aussage soll uns vor dem Hintergrund des sozialen Wandels auf die dynamischen Veränderungen der Formen des *religious-social engineering* aufmerksam machen. Am Ende der 1960er Jahre konnte die katholische Kirche – ähnliche Beispiele existieren auch auf reformierter Seite – ihre Zukunftspläne vor dem Hintergrund expliziter christlicher Glaubensinhalte konzipieren und die Methoden der Sozialwissenschaften im Rahmen einer globalen Vision ihrer Leistungen für die Gesellschaft mobilisieren. Die Positionen der Evangelischen Informationsstelle im Übergang zum 21. Jahrhundert weisen aber auf ein anders Vorverständnis der sozialen Lage hin. Der Bezug auf die Kirche wird durch die Semantik der Spiritualität ersetzt und der Fokus des *religious-social engineering* wird in erster Linie auf die Individuen sowie ihre selbstgewählten religiösen Orientierungen und erst indirekt auf die Strukturen der religiösen Landschaft gelegt.

⁵⁸ Vgl. Kocku von Stuckrad, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin 2014.

⁵⁹ Vgl. Benjamin Ziemann/Chris Dols, *Catholic Church Reform and Organizations Research in the Netherlands and Germany, 1945–1980*, in Kerstin Brückweh et al. (Hg.), *Engineering Society. The Role of the Human and Social Sciences in Modern Societies, 1880–1980*, Basingstoke 2012, S. 293–312.

7. *Schluss*

In diesem Aufsatz haben wir die These vertreten, dass die Institutionalisierung neuer Formen der Religionsforschung und die Entstehung neuer Kategorien von Experten im Bereich der Religion seit den langen 1960er Jahren eine Wirkung auf die Gestaltung des religiösen und des (religions-)wissenschaftlichen Feldes der darauffolgenden Jahrzehnte hatten. Diese Experten waren im Rahmen von Institutionen tätig, die zur Gestaltung von Religion in der Gesellschaft beitragen wollten.

Obwohl es auf der Grundlage unserer Daten nicht möglich ist, den auf die religiöse Landschaft rückwirkenden Einfluss dieser Institutionen festzustellen, konnten wir nachweisen, dass religiöse und sozialwissenschaftliche Perspektiven in den langen 1960er Jahren neue Formen des rationalen Gestaltens von Religion und Gesellschaft konstituierten, die sich in den darauffolgenden Jahrzehnten vor dem Hintergrund des weiteren sozialen Wandels entwickelten. Um die Relationalität und (nicht rein instrumentale) Rationalität dieser Dynamiken zu veranschaulichen, haben wir den Begriff des *religious-social engineering* eingeführt.

Die in diesem Aufsatz vorgestellten empirischen Beispiele zeigen, dass das Konzept des *religious-social engineering* für die Analyse von Verflechtungsprozessen auf verschiedenen Zielebenen fruchtbar gemacht werden kann. Sowohl den vorgestellten gesamtgesellschaftlichen Umgestaltungsvisionen der 1960er Jahre als auch dem stückweisen Einwirken auf Individuen und NRB in den frühen 2000er Jahren ist gemein, dass sie durch Institutionen propagiert wurden, die sich relational an der Schnittstelle von Religion und Wissenschaft konstituieren. Die analytische Anwendung des *religious-social engineering* dient demzufolge kontextübergreifend der Erforschung sozialer Realitäten, die nicht auf essentiell definierte Bereiche reduziert werden können, sondern primär als relationale Konstrukte zu fassen sind und weist daher ein breiteres analytisches Potential auf, das über die dargestellten Beispiele hinaus geht.⁶⁰

⁶⁰ Die Autorin und Autoren bedanken sich bei Oliver Krüger und Sarah Perez für ihre wertvollen Kommentare zur ersten Fassung des Aufsatzes.

Pre-print version: please quote from the printed version available at https://brill.com/view/journals/zrugg/74/2/article-p91_2.xml

Prof. Dr. Andrea Rota (geb. 1983) studierte Religionswissenschaft, Zeitgeschichte und Sozialanthropologie an der Universität Freiburg (CH) und promovierte dort 2011 mit einer Dissertation zu den öffentlichen Debatten um den schulischen Religionsunterricht in der Schweiz. Als Postdoc lehrte und forschte er in Bayreuth, Zürich, Freiburg (CH) und Bern. 2020 wurde er an der Universität Bern mit einer Arbeit zur kollektiven Intentionalität religiöser Gemeinschaften habilitiert. Seit 2017 ist er Assistenzprofessor für systematische Religionswissenschaft in Bern und seit 2020 Direktor des Doktoratsprogramms «Global Studies» am Center for Global Studies derselben Universität.

Simon Michel, MA, (geb. 1986) studierte Soziologie und Erziehungswissenschaft an der Universität Basel. In seiner Masterarbeit beschäftigte er sich mit der Frage nach der Rolle von Normenabweichungen für die Bewahrung sozialer Ordnungen. Seit 2018 ist er Mitarbeiter und Doktorand im Rahmen des SNF-Projekts “The Legacy of the 1960s and 1970s: Religious and Scientific Entanglements.” In diesem Rahmen forscht er zur Entstehungsgeschichte der Religionssoziologie in der Schweiz. Neben religions- und wissenschaftshistorischen Fragen interessiert er sich für soziologische Theorien der Religion und die Philosophie der Sozialwissenschaften.

Christina Wytenbach, MA, (geb. 1990) studierte Zeitgeschichte und Soziologie an der Universität Freiburg (CH). Ihre Masterarbeit schrieb sie zur Schweizerischen Bewegung gegen atomare Aufrüstung in translokaler und transnationaler Perspektive. Seit 2018 arbeitet sie am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern und forscht als Doktorandin im Rahmen des SNF-Projekts “The Legacy of the 1960s and 1970s: Religious and Scientific Entanglements” zur Geschichte der Sektenbeobachtung in der Schweiz. Ihre Forschungsschwerpunkte sind der religiöse Wandel der 1960er Jahre, transnationale Reaktionen auf neue religiöse Bewegungen sowie die Geschichte der Religionsforschung.