

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Zeitliche Strukturen religiöser Aktivitäten: Historische und gegenwärtige Perspektiven"
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW)
Marburg: Diagonal-Verlag
Volume: 4 (1)
Year: 1996
Pages: 3 - 18
ISSN: 0943-8610
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/0024.3>

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

Zeitliche Strukturen religiöser Aktivitäten: Historische und gegenwärtige Perspektiven

Inhalt

Eine kurze Religionsgeschichte der Woche kann zeigen, daß der zeitliche Eigenrhythmus von Religionen kein ahistorisches Wesensmerkmal, sondern ein Ergebnis historischer Prozesse wechselseitiger Beeinflussung religiöser und anderer gesellschaftlicher Rhythmen darstellt. Der Artikel behandelt die Entstehung der Woche im römischen und jüdischen Kalender, ihren Umbau zur christlichen Woche und deren Kritik in französischen und russischen Revolutionskalendern. Abschließend wird nach komplexeren als wöchentlichen Rhythmen in der Geschichte des Christentums bis in die Gegenwart (Deutschland) gefragt.

1. Einführung

Auf den ersten Blick scheint es sich bei zeitlichen Strukturen religiöser Aktivitäten in der Hauptsache um wöchentliche Rhythmen zu handeln. Das gilt ebenso für den jüdischen Sabbat wie für den christlichen Sonntag. Für Muslime stellt der Freitag einen besonderen Tag für gemeinschaftliches Gebet und Predigt dar. Diese wöchentlichen Rhythmen werden durch einige jährliche Feste ergänzt, Passa, Weihnachten, Id al-Adha, den Opfertag, um nur einige wenige aus den drei genannten Religionen zu nennen. Aber selbst wenn einige dieser Daten sehr populär sind und unter großer Beteiligung gefeiert werden: der Kern der jeweiligen religiösen Gemeinschaft wird durch die regelmäßigen, wöchentlichen Zusammenkünfte charakterisiert.

Wie sieht es nun aus mit der Teilnahme an Sonntagsgottesdiensten – um einen Moment beim Christentum zu verweilen? Ohne Zweifel erleben wir in Deutschland trotz ausgebauter religiöser Infrastruktur einen dramatischen Rückgang in der Zahl der Kirchenbesucher, der selbst in kleinsten Zeiträumen spürbar ist. Nach kircheneigener Zählung registrierte die »Evangelische Landeskirche in Württemberg« einen Rückgang von 8,56 Prozent Gottesdienstbesucher im Jahr 1989 auf 7,84 Prozent im Jahr 1992.¹ Diese Zahlen errechnen sich aus Zählungen an vier Sonntagen

¹ Diese Zahlen sind berechnet aus den statistischen Zusammenfassungen, die im *Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg* regelmäßig publiziert werden (16. 11. 92;

und schließen die Besucher von Kindergottesdiensten mit ein; die Gesamtmitgliederzahl beträgt etwa 2.470.000.

Der bundesdeutsche Durchschnitt liegt für die evangelische Kirche bei etwa fünf Prozent. Für die katholische Kirche liegt er höher, zeigt aber dieselben Tendenzen. Von 1987 bis 1992 sank der Besuch in Westdeutschland von 23,6 auf 20,1 Prozent; das ist weniger als die Hälfte des Wertes von 1967, nämlich 40,4 Prozent.² Diese in einer längerfristigen historischen Perspektive dramatischen Zahlen gefährden die Identität der genannten Kirchen, und das um so mehr, wenn man nicht auf die gleichfalls hohen Austrittsraten, sondern auf die fortbestehende Mitgliedschaft der 80 bis 95 Prozent nicht erscheinender Christen blickt: das Fünf- bis Zwanzigfache der regelmäßigen Besucher.

Die gegenwärtige deutsche Situation wird noch weiter verschärft durch die wachsenden Angriffe auf den Charakter von Sonn- und Feiertagen als Tage mit verpflichtender Arbeitsruhe: Hier haben sich Kirchen und Gewerkschaften wenigstens punktuell verbündet gegen die Forderungen, diese Tage zugunsten einer höheren wirtschaftlichen Effizienz und einer gesteigerten internationalen Wettbewerbsfähigkeit zu »normalisieren«. Noch immer schützen eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen den Sonntag oder zumindest den Sonntagvormittag durch das Verbot oder die Einschränkung bestimmter Aktivitäten im Arbeits- wie Freizeitbereich,³ aber eine zunehmende Zahl von Ausnahmegenehmigungen und staatliche Eingriffe wie die Abschaffung des Buß- und Betttages lassen diesen Schutz als prekär erscheinen.

Es ist nun nicht Aufgabe der Religionswissenschaft, die eine oder andere Seite, als Apologetik oder Religionskritik, mit Argumenten zu versorgen. Es ist aber für eine historisch-systematisch arbeitende Religionswissenschaft interessant, von dieser aktuellen Problemlage ausgehend, die Entwicklung in weiteren Perspektiven zu interpretieren und somit auch zu einer Versachlichung der Diskussion beizutragen: Welchen Wert, so muß die Frage dann lauten, welchen Wert besitzt der wöchentliche Rhythmus in religiösen Gemeinschaften und speziell in den christlichen Kirchen in historischer wie sozialwissenschaftlicher Perspektive tatsächlich? Inwieweit handelt es sich um einen originär religiösen Rhythmus? Und vor allem: Wie gehen Religionen mit Veränderungen in gesellschaftlichen Rhythmen um?

Die These, die ich im folgenden zu belegen versuche, lautet: Der Eigenrhythmus von Religionen ist kein ahistorisches Wesensmerkmal, sondern ein – selbst veränderliches – Ergebnis historischer Prozesse, in denen sich religiöse Systeme mit vorgegebenen, oft kontingenten Ereignissen verdankten sozialen Rhythmen arrangieren, in denen sie solche Rhythmen unter bestimmten Umständen aber auch selbst umgestalten können. Belegen möchte ich diese These mit einer kurzen Religionsgeschichte der Woche. Das Schwergewicht wird dabei auf langfristigen Ent-

25. 10. 93). Für die gesamte Bundesrepublik finden sich die Zahlen im *Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland*.

2 Angaben nach *Kirchliches Handbuch: Statistisches Jahrbuch der Bistümer und ihnen gleichgestellter kirchlicher Gebietskörperschaften im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz 32: 1991 und 1992*, hg. vom Sekretariat der DBK, Köln 1994 (und ältere Nummern).

3 H. Feller, *Sonn- und Feiertage im Recht von Staat und Kirche*, Frankfurt a. M. 1990, 35-37.

wicklungen und revolutionären Bruchstellen, Zeiten stark beschleunigter Entwicklungen, liegen (2-6). Ergänzen möchte ich diesen Durchgang durch einen Blick auf zeitliche Muster jenseits vom Wochenrhythmus (7). Eine kurze quantitative Betrachtung (8) soll dabei zeigen, wie weit sich realisierte Muster der normativ gesteuerten Wahrnehmung und Binnenreflexion entziehen. Erst auf der Basis einer umfassenden Beschreibung des Verhaltens religiöser Systeme lassen sich aber Hypothesen und Prognosen formulieren, die empirisch getestet werden können (9).

2. Jahre, Monate, Wochen:

Allgemeine Strukturen von Kalendern

Um den kulturellen Ort des religiösen Umgangs mit Zeit zu bestimmen, ist es nützlich, sich den sozialen Charakter der Zeit überhaupt vor Augen zu führen. Kalender gehören zu den wichtigsten Instrumenten für die zeitliche Selbstorganisation einer Gesellschaft. Die Metapher der *Zeitmessung* ist für das »objektive« Selbstverständnis von Kalendern und Kalendernutzern zwar bedeutsam, stellt aber nur eine Chiffre für die soziale Konstruktion von Zeit – und entsprechend Kalendern – dar.⁴ Dennoch ist eine gewisse technische und organisatorische Qualität Voraussetzung für die Handhabbarkeit und die Akzeptanz von Kalendern.⁵ In den meisten Kulturen, wenigstens nördlich und südlich der Wendekreise, sollten kalendarische Konstrukte mit dem Sonnenjahr in Übereinstimmung stehen, das heißt, kalendarisch fixierte Daten sollten in wechselnden Jahren einen im Hinblick auf die Jahreszeit identischen Platz einnehmen. Das rein lunare, aus zwölf Mondmonaten ohne Schaltregelung bestehende Jahr des islamischen Kalenders stellt eine drastische Polemik gegen die astronomischen Komponenten der vorislamischen arabischen Religion dar⁶ und bildet eine Ausnahme. Technisch primitiv, war es überall leicht zu reproduzieren und gerade so ein attraktives Instrument für ein expandierendes Weltreich. Für agrarische Zwecke ist ein solcher Kalender dagegen nur mühsam zu benutzen, verschiebt sich der konventionelle Kalender doch schon in kürzester Zeit – mit etwa elf Tagen pro Jahr – sichtbar gegen das Sonnenjahr. Im altägyptischen Kalender dagegen führte das fixe 365-Tage-Jahr selbst im Zeitraum einer Generation kaum zu spürbaren Veränderungen – dennoch blieb hier für religiöse Zwecke ein lunarer Kalender in Gebrauch.⁷ Sieht man vom Gregorianisch-

4 P. A. Sorokin; R. K. Merton, »Social Time: A Methodological and Functional Analysis«, in: *American Journal of Sociology* 42, 1936/37, 615-629; P. A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, Durham 1943 (ND 1964).

5 Vgl. N. Elias, *Über die Zeit: Arbeiten zur Wissenssoziologie* 2, hg. von M. Schröter, Frankfurt a. M. 1988.

6 F. A. Shamsi, »The Meaning of Nasi': An Interpretation of Verse 9:37«, in: *Islamic Studies* 26, 1987, 143-164; T. Fahd, »Les fêtes de l'Islam«, in: *Revue des études islamiques* 47, 1979, 191-205.

7 R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950.

Julianischen Kalender ab, stellen lunisolare Kalender die verbreitetste Kalenderform dar: Die Anknüpfung des Kalenders – in Form von Mondmonaten – an den sichtbaren Rhythmus des Mondes scheint hohe Attraktivität zu besitzen; die Übereinstimmung mit den jahreszeitlichen Rhythmen des Sonnenjahrs wird dann durch »Einschalten« eines dreizehnten Mondmonats alle zwei oder drei Jahre bewerkstelligt. Die Elaboration von Schaltregeln ist dabei eher das Spiel von Experten als ein Gegenstand von alltäglicher Bedeutung oder gar Interesse.

So wichtig der Sabbat werden wird: Die Geschichte der Woche beginnt für uns in Rom, ist mit dem römischen Kalender verknüpft. Dieser weist nun eine Besonderheit auf: Wenigstens für die Welt des Mittelmeers bildet der römische Kalender mit seiner frühen Einführung eines rein solaren Jahres, das mit seinen Gliederungselementen keine Rücksicht mehr auf die tatsächlichen Mondphasen nimmt, eine Ausnahme. Diese Umbildung läßt sich in die Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts datieren; sie gehört in den Kontext eines ganzen Bündels von Reformen, das durch Begriffe wie Dezemvirat und Zwölftafelgesetz den Historikern der frühen römischen Republik besser bekannt ist.⁸ Die Kalenderreform, die ich im Hinblick auf die Woche gleich noch näher beschreiben werde, führte zu einem Jahr von 355 Tagen, das aus Monaten mit einer fixierten Länge von 28 bis 31 Tagen bestand und damit noch deutliche Spuren eines vorangehenden Mondkalenders verriet. Die Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr von – grob gerechnet – 365 $\frac{1}{4}$ Tagen wurde durch ein zweijährliches Einschalten von 22 beziehungsweise 23 Tagen alle vier Jahre erzielt.⁹ Daraus resultiert ein Jahresdurchschnitt von 366 $\frac{1}{4}$ Tagen. Woher dieser Fehler kommt ist unbekannt, er zeigt aber das vergleichsweise geringe Niveau der zeitgenössischen astronomischen Kenntnisse in Rom.

Für den Rest der europäischen Geschichte ist letztlich nur noch der Schaltmechanismus verbessert worden: Häufigkeit und Länge der eingeschalteten Perioden wurden bis auf das vierjährliche Schalten eines einzelnen Tages reduziert. Ansonsten verwenden wir noch immer den frührepublikanischen Kalender, den Kalender einer italischen Kleinstadt aus der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus. Das schließt die »irrationale« Länge des Februar ebenso ein wie die Monatsnamen, allerdings modifiziert durch die spätere Einführung der Namen des letzten republikanischen Diktators – Iulius (Caesar) – und des ersten römischen Kaisers – Augustus. Und wir schalten nicht am Jahresende – was zu erwarten wäre –, sondern nutzen noch immer das schon vorrepublikanische Schaltdatum in der zweiten Februarhälfte. Allerdings geht aufgrund unserer Tageszählung zunehmend die Erinnerung daran verloren, daß zur Schaltung der 24. Februar verdoppelt wurde. Statt dessen meinen wir – und verfassen entsprechende Regelungen –, daß erst der 29. Februar der Schalttag sei. Bewahrt hat sich das nur im liturgischen Kalender, der das Heiligenfest des Apostels Matthias in Schaltjahren nicht wie sonst für den 24., sondern den 25. Februar notiert.

8 Zur Datierung A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967 (ND 1978), 119-144; J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (RGVV 40), Berlin 1995, 204-207.

9 A. K. Michels, *The Calendar...*, 160-163.

Es ist wichtig festzuhalten, daß die Reform nicht in einem Zentrum astronomischen Wissens durchgeführt wurde. Woher aber, so muß man sich fragen, kam dann dieser außergewöhnliche Fortschritt? Aufgrund einer glücklichen Kombination erhaltener Zeugnisse ist es möglich, die Umstände dieser frühen Reform und die Intention der Reformen zu rekonstruieren. Ihre Bedeutung für die folgende europäische und westliche Kalendergeschichte und ihr exemplarischer Wert für eine an Zeit interessierte Religionssoziologie rechtfertigten eine kurze Vertiefung.

3. Die Einführung der Woche in Rom

Das System, das der frührepublikanischen Kalenderreform vorausging, gehörte einem häufig vertretenen Typ an. Ein Monat, der durch direkte Beobachtung mit den Mondphasen, den Lunationen, in Einklang gehalten wurde, wurde durch eine Serie von drei »Wochen« von je acht Tagen, *nundinae* genannt, strukturiert. Am Ende des Monats ergab sich dann immer ein Rest von drei bis sechs Tagen; der wochenartige, aber eben nicht durchlaufende Rhythmus wurde erst mit dem Beginn des neuen Monats wieder aufgenommen. Die vier Eröffnungs- beziehungsweise Schlußtage dieser drei Wochen waren Markttage, Daten für gerichtliche und politische Versammlungen, Rituale für die wichtigsten, zugleich die mit dem Kalender verbundenen Götter, die insbesondere mit dem Mond assoziiert waren. Zugleich wurden an diesen Tagen die wichtigsten Feste gefeiert. An wenigstens drei dieser vier Tage fanden Versammlungen statt, die vom höchsten Priester, dem *rex sacrorum*, dem »König der *sacra*«, geleitet wurden. An ihnen wurden kalendrische Regelungen, Festdaten und Ruhetage bekanntgegeben sowie Entscheidungen in wichtigen Angelegenheiten gefällt.

In der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. kam es zur Forderung nach einem Kalender mit durchlaufenden, vorhersehbaren Wochen. Bedarf und Nützlichkeit eines solchen Systems dürften dabei ebenso eine Rolle gespielt haben wie die Perspektive, mit solch einer Forderung den Handlungsspielraum der patrizischen Elite einzuschränken, die die Priesterämter besetzte und so auch den Kalender regelte.

Technisch war ein solches Wochensystem nur einfach zu handhaben, wenn es mit dem jährlichen Kalendersystem koordiniert werden konnte. An den nötigen astronomischen Kenntnissen, so etwas im Rahmen eines lunisolaren Kalenders durch komplizierte, aber präzise Schaltzyklen und genaue Berechnungen der Lunationslänge zu bewältigen, fehlte es: Selbst der Grieche Meton fand eine adäquate Lösung erst zwei Jahrzehnte später; praktiziert wurden vergleichbare Schaltzyklen erst mehrere Jahrhunderte später, zum Beispiel von den palästinensischen Juden¹⁰ oder dann, implizit, in der christlichen Osterrechnung. Auf dem wissenschaftlichen

10 A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Münster 1977, 430-437.

Niveau der Römer¹¹ bildete eine völlige Fixierung der Monatslängen die einzige praktikable Lösung.

Die Konsequenzen für die Religion waren gravierend, für die Neumondrituale, die mit der Göttin Juno verbunden waren, für die Rituale für den Vollmond, der mit Iuppiter verbunden war, und den abnehmenden Mond, der durch Posaunen und das Opfern weißer Tiere gestärkt wurde – was später als *Tubilustrium*, »Reinigung der Posaunen«, mißverstanden wurde. Wir wissen nicht *wie*, aber *daß* ein Kompromiß gefunden wurde. Die Monatslängen wurden fixiert, aber so, daß sie die wechselnde Länge des Mondmonats imitierten. Indem die fünf Tage, die der Schaltung unmittelbar folgten, bei der Schaltung unterdrückt wurden, konnte die Schaltperiode auf Monatslänge, von 22 auf 27 Tage gebracht werden. Ohne Änderung im Ritual, aber auch ohne Beachtung der tatsächlichen Lunationsphase wurden die kalendarischen Rituale an ihren alten, jetzt aber fixierten Daten fortgeführt: An diesen Tagen führte das religiöse System Roms eine fiktiven Mondkalender fort.

Aus dieser Fiktion ergab sich eine doppelte Serie von konfligierenden Wochen. Die erste, neuere bestand aus der modernen Serie ununterbrochen aufeinander folgender Wochen von je acht Tagen. Religiös wurden die Kopftage nur geringfügig, aber analog zu den alten Tagen markiert; ihre primäre Funktion war nun eine wirtschaftliche – Markttag –, sie dienten aber auch für gerichtliche und politische Zwecke. Die zweite Reihe bestand aus der alten, monatlichen je neu einsetzenden Serie von drei Wochen. In einem astronomischen Sinne hatte sie ihre Bedeutung verloren; es scheint, als ob der hier bestimmende Priester, der *rex sacrorum*, langfristig seine hierarchische Spitzenposition zugunsten des Pontifex Maximus verlor. Astralkulte, die nun kalendarisch von ihren zugehörigen astronomischen Ereignissen getrennt waren, verloren an Bedeutung oder wurden auf den Bereich privater Magie beschränkt. Doch die Tage als solche, die Kalenden, Nonen und Iden sowie der »neunte Tag nach den Iden«, behielten ihre Funktion als kalendarische Struktur- und Orientierungstage. Neue Fest- und Gedenktage wurden auf sie gelegt oder mit ihnen koordiniert: Religiös dominierte das – christlich gesprochen – mit festen Daten versehene Sanctorale, nicht das auf den neuen Wochenrhythmus abgestimmte Temporale.

Auf der Ebene des Individuums und seiner religiösen Aktivitäten führte das zu einer interessanten Situation. Der religiöse Kalender einer Römerin (oder eines Römers) bestand – ich benutze den Indikativ für diese hypothetische Rekonstruktion – aus einer Auswahl einiger weniger allgemein populärer Feste sowie einigen geschlechts- oder berufsspezifischen Ritualen, die in keinem Zusammenhang mit dem politisch-ökonomisch dominierenden Rhythmus der Achttageweche standen – allerdings dürfen wir uns die Wochenprägung nicht annähernd so massiv vorstellen, wie das für die westliche Moderne charakteristisch ist. Die resultierende Liste war vermutlich inkohärent und zugleich gegenüber aktuellen Änderungen innerhalb des polytheistischen Systems des Stadtstaates sehr empfänglich. So gesehen, auf dem Hintergrund der bereits erfolgten Ablösung der Monarchie und der fortlaufenden Einführung neuer plebejischer Kulte, erscheinen die Kalenderreform und

11 Siehe A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity* (HbdA 1,7), München 1972.

die Einführung der neuen Wochen als Anerkennung und zugleich weitere Verstärkung eines pluralistischen Polytheismus, dessen interne Kohärenz nicht länger durch eine zeitliche Hierarchie seiner Kulte dargestellt werden kann. Das entspricht dem Umbau des politischen Systems im Übergang von der Monarchie zur Republik: Im Bereich der Errichtung neuer Tempel etwa – und der Entscheidung darüber – lösen wechselnde Feldherren den König als Initiatoren ab.

4. Die Konfrontation der Achttageweche mit der Siebentageweche

Vielleicht hatte nur wenige Jahrzehnte zuvor ein ähnlicher Prozeß der Ausbildung eines *durchlaufenden* wöchentlichen Rhythmus in Mesopotamien stattgefunden: die Definition des alle sieben Tage wiederkehrenden Sabbats. Es gibt einige Spuren einer vorangegangenen Verbindung von Sabbat mit Neu- und Vollmond im Tenach, aber über Details des Wechsels haben die Alttestamentler bislang keine Einigkeit erzielt.¹² Der hohe Koordinationsaufwand (wie er später in den Regeln für den Wochentag des Jahresbeginns deutlich wird) und das Fehlen ethnographischer Parallelen machen es unwahrscheinlich, daß die vereinzelt Hinweise auf einen Siebenerrhythmus von Arbeit und Ruhe¹³ als Indizien eines streng durchlaufenden Wochenrhythmus verstanden werden dürfen. In der Ausnahmesituation des Exils könnten dann allerdings kulturelle und religiöse Identität die entscheidenden Faktoren für die Einführung eines solchen Rhythmus gewesen sein: Im Unterschied zu Rom wurde gerade der neue Rhythmus religiös legitimiert und blieb in einer entsprechend ausgerichteten Gesellschaft frei von grundsätzlichen Beeinträchtigungen. Sichergestellt wird das nicht zuletzt durch einen gewaltigen Apparat an mythischen Präzedenzen, zum Beispiel in der priesterschriftlichen Fassung des Schöpfungsberichtes, und rechtlichen wie rituellen Sanktionen.¹⁴ Es ist deutlich, daß hier, im Unterschied zu Rom, der wöchentliche Rhythmus eines der wichtigsten Instrumente zur Durchsetzung des Monotheismus darstellt.

Es ist nicht ohne Interesse, die Begegnung beider Systeme auf italischem Boden zu beobachten. Normen, die Zeit strukturieren, erreichen dies durch das Verbot oder die Verpflichtung zu bestimmten Aktivitäten. Dadurch greifen sie massiv in andere gesellschaftliche Bereiche ein. Das ist für eine anders geprägte Gesellschaft

12 Grundlegend bleibt J. Meinhold, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, Göttingen 1905; ders., »Die Entstehung des Sabbats«, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 29, 1909, 81-112; die Gegenposition vertritt N. E. Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, o. O. 1972; siehe auch ders., *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath*, Berrien Springs 1978.

13 Etwa bei längeren Festen oder in aufeinander folgenden Jahren; vgl. B. R. Goldstein; A. Cooper, »The Festivals of Israel and Judah and the Literary History of the Pentateuch«, in: *Journal of the American Oriental Society* 110, 1990, 19-31.

14 E. Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981; ders., *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, Chicago 1985.

so lange akzeptabel, als das Zeitbudget der betroffenen Individuen nur minimal berührt wird – ein kurzes Gebet zwischendurch etwa oder ein schnell zu erledigendes Opfer –, oder aber, solange nur eine Minderheit berührt wird – in Rom betraf das das Arbeitsverbot für Juden am Sabbat. Der erste Mechanismus, nur geringe Konfliktflächen, traf für die nichtjüdischen Christen und ihre sonntäglichen Gottesdienste in den Tagesrandzeiten zu.¹⁵ Daß die Siebentagewoche in der Form der astrologischen Planetenwoche seit der frühen Kaiserzeit weit verbreitet und populär war, dürfte keinen entscheidenden Einfluß gehabt haben: Derartige divinatorische Rhythmen haben üblicherweise nur in individuellen Krisensituationen größere Bedeutung.

Die Situation änderte sich grundlegend, als im Jahr 321 Konstantin den »Tag der Sonne«, den *dies Solis*, als einen Tag obligatorischer Ruhe definierte: Der Konflikt mit den Anforderungen des christlichen Sonntags war besonders in den hochintegrierten Organisationen des Heeres und des kaiserlichen Hofes akut geworden (Eusebius, *Kirchengeschichte* 4,18-20). Die Formulierungen des Konstantinischen Gesetzes zeigen, daß es durchaus aus der Logik des römischen Sakralrechts entwickelt worden war. So nimmt es auch nicht wunder, daß die neuen Sonntage als Markttag dienen konnten. Mit dem Transfer des definierenden Elementes des alten Achttagessystems hatte dieses aber seine Existenzberechtigung verloren; die alten *nundinae* scheinen schon lange vor dem abschließenden Angriff auf die traditionellen Kulte verschwunden zu sein. Das Fehlen religiöser Sanktionen und Ritualisierungen könnte dazu beigetragen haben. Eine tiefgreifende religiöse Komponente und entsprechende Bedeutung für die eigene Identität haben diese Tage für ihre Praktikanten jedenfalls nicht besessen.

In der Zwischenzeit nutzte das Christentum die Gelegenheit, die eigene Identität mit Hilfe des Sonntags zu stärken, indem sie diesen betonten, jüdische Theologumena, die auf den Sabbat bezogen waren, integrierten und allmählich den rechtlichen Zugriff auf jede Art von Sonntagsaktivität verstärkten, landwirtschaftliche Tätigkeiten eingeschlossen.¹⁶ Wie im nachexilischen Palästina erwies sich der Wochenrhythmus als ein Instrument im Kampf gegen die polytheistische Vielheit über das Jahr verstreuter Feste.

5. Der Kampf gegen die christliche Woche

Es sei hier darauf verzichtet, die zunehmende Identifizierung von christlichem und gesellschaftlichem Rhythmus in Europa nachzuzeichnen. Statt dessen skizziere ich zwei neuzeitliche Revolutionen, die – aus unterschiedlichen Gründen – den gesellschaftlichen Rhythmus ändern und dadurch – wenigstens sekundär – den christlichen bekämpfen wollten. Sie zeigen – gescheiterte – Alternativen auf, sei es aus der Perspektive des bürokratischen Idealstaats, sei es aus der Perspektive der tota-

15 W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der alten Kirche*, Zürich 1972.

16 W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag...*

len Industrialisierung. Es waren die Produzenten des französischen Revolutionskalenders, die die historische gewachsene Rolle des christlichen Sonntags voll erfaßten. Die primären Motive der ersten Reformstufe von 1793 waren Rationalität und – letztlich damit identisch – Natürlichkeit.¹⁷ Ein neuer Jahresanfang – Tagundnachtgleiche im Zeichen der Waage, die Gleichheit im Zeichen der Gerechtigkeit –, Monate gleicher Länge und mit neuen, weniger anachronistischen Namen, ja selbst die neuen Dezimalstunden und Dezimalsekunden: Das alles hätte das tägliche Leben nicht deutlich geändert. Die Diskussion der ideologischen Implikationen der neuen Republik und des neuen Kalenders führte daher bald zu der Erkenntnis, daß der neue Kalender wie Staat auch einer neuen Reihe eigener Feste bedürften und eine konsequente Bekämpfung des christlichen Oktroys der Struktur der Zeit notwendig wäre.¹⁸ Es war daher die Einrichtung einer neuen Zehntagewoche mit einem sonntagsartigen Tag, der *décadi* genannt wurde, der die traditionellen Lebensrhythmen verändern sollte – was in einem gewissen Umfang sogar gelang;¹⁹ nicht der Wochenrhythmus als solcher, sondern seine Länge und ideologische Besetzung waren Ziel der Reform. Es waren erst die Änderungen der politischen Großwetterlage, die hinsichtlich der Kalenderreform (die auf weit verbreitete intellektuelle und bürgerliche Zustimmung gestoßen war) zu einer allmählichen Rücknahme führte. Daß dabei mit der Modifikation, dann Abschaffung des *décadi* begonnen wurde, identifiziert die Spitzenstellung gerade dieses Elements in der Kritik seit 1802. Vor allem die in der ländlichen Bevölkerung verbreitete Kritik an der Veränderung des wöchentlichen Lebensrhythmus ermöglichte es der katholischen Kirche, sich erfolgreich auf diesen Punkt zu konzentrieren.

Nicht nur durch die Länge, sondern durch die völlige Aufgabe eines einheitlichen gesamtgesellschaftlichen Rhythmus unterscheiden sich die sowjetischen Experimente mit kontinuierlichen Arbeitswochen von fünf oder sechs Tagen seit den späten zwanziger Jahren (1929/32). Ursprünglich dominierten ökonomische Motive:²⁰ Durch eine Produktion, die von keinem allgemeinen Ruhetag mehr unterbrochen wurde, sollte eine extensivere Ausnutzung der Maschinen erreicht werden. Der Ruhetag war zu einer individuellen Angelegenheit geworden, den jeweils nur ein Fünftel der jeweiligen Belegschaft am selben Tag, und zwar im Abstand von fünf Tagen, genoß. Der antichristliche Effekt der Regelung wurde schnell bemerkt und als weiteres Motiv aufgenommen. Gerade unter den Bedingungen der Frühphase der Industrialisierung, mit langen, schweren Arbeitstagen und einer hohen Beschäftigung aller Familienmitglieder oder Personen eines Ortes, waren die Nachteile des Fehlens eines *gemeinsamen* Erholungstages aber besonders gravierend. Der Versuch konnte sich nicht durchsetzen und wurde schließlich unter dem gesteigerten Effizienzdruck des Krieges gegen Deutschland, im Jahr 1941, abgebrochen. Eine detaillierte Studie der Folgen für das religiöse Leben fehlt nach wie vor.

17 M. Meinzer, *Der französische Revolutionskalender (1792-1805): Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung*, München 1992, 27-32.

18 E. Zerubavel, »The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time«, in: *American Sociological Review* 42, 1977, 868-877.

19 M. Meinzer, *Der französische Revolutionskalender...*, 54 ff.

20 A. Parry, »The Soviet Calendar«, in: *Journal of Calendar Reform* 10, 1940, 63-69.

6. Gegenwärtige Entwicklungen

Einheitliche Regelungen lassen sich in wachsendem Maße nicht mehr durchsetzen. Industrielle Gesellschaften zeichnen sich aus durch einen hohen Grad von Arbeitsteilung sowie einer scharfen Differenzierung von Arbeitszeit und Freizeit. Urbanisierung und Mobilität wachsen. Als *eine* Folge haben sich die Zeit-Raum-Muster individueller und kollektiver Bewegung, die Muster der Orte, an denen sich jemand zu einer bestimmten Zeit aufhält, und die Muster der Ortswechsel, verändert. Die Muster zeigen deutliche Unterschiede von Person zu Person – auch das eine Folge der hohen gesellschaftlichen Differenzierung. Zusammengenommen, erstrecken sich die Aktivitäten der Individuen oder von Gruppen von Individuen über die gesamte verfügbare Zeit. »Tag« im Sinne von Lichttag und »Arbeitstag« existieren noch und können als Zeitzonen gesteigerter Aktivität erfahren werden. Gleichwohl wächst der Gebrauch zuvor als marginal eingestuft Zeitbereiche. Das wird als »Kolonisation der Zeit«²¹ oder als Verschwimmen, als »Grau-Werden des Kalenders« bezeichnet: Allgemein anerkannte Grenzen zwischen verschiedenen Phasen des Tages oder der Woche – Tag und Nacht, Werktag und Wochenende –, ja selbst der Jahreszeiten verschwinden.²² In Deutschland stehen wir sicher erst am Anfang einer Entwicklung, die mit der Zunahme des Dienstleistungssektors, verkürzter Arbeitszeit und häuslichen Bildschirmarbeitsplätzen noch viel weiter gehen wird.

Für Religionen, die sich auf ein wöchentliches, häufig sonntägliches Gemeinschaftsritual konzentrieren, besitzt diese Entwicklung große Bedeutung. Es gibt eine Vielzahl von Gründen für ein verringertes Interesse an religiösen Aktivitäten während des Wochenendes. Allerdings bleiben einschlägige Untersuchungen, die Faktoren von veränderten Mustern geselligen Verhaltens bis hin zu globalen Säkularisierungsthese in Anschlag bringen, zumeist selbst im analytischen Rahmen der Woche. Trotz der objektiven und subjektiven Bedeutung der Woche müßten aber auch längere wie kürzere Rhythmen in die Untersuchung einbezogen werden.

Gerade für den christlichen Bereich existiert ein auffälliger Indikator für die Komplexität individueller Rhythmen und die Überschreitung der Wochengrenze. Die Resultate des Umfragepunktes »Besuchen Sie regelmäßig Gottesdienste?« liegt regelmäßig über den tatsächlichen Besuchsraten. Dieser Unterschied weist nicht nur auf eine Diskrepanz zwischen Intention und ihrer Realisierung.²³ Sie zeigt vielmehr eine unbewußte Aufweichung einer internalisierten Norm an, die ihrerseits, wenn auch in den Kirchen unterschiedlich, klar formuliert ist: Bewußt oder offiziell geäußert heißt die Norm »jeden Sonntag«. Vor diesem Hintergrund sind auch Besucherzahlen zu bewerten. Auf der Basis eines statistischen Wertes von 13 Prozent für die Jahre 1986 bis 1989 schätzen H. de Bruin und W. Bröckers die – in neuem Sinne – »regelmäßigen« Gottesdienstbesucher in katholischen Kirchen

21 M. Melbin, *Night as Frontier: Colonising the World after Dark*, New York 1987.

22 J. T. Fraser, *Time, the familiar stranger*, Amherst 1987, 314 (dt. *Die Zeit: vertraut und fremd*, Basel 1988).

23 D. Pollack, »Von der Volkskirche zur Minderheitskirche: Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR«, in: H. Kaelble; J. Kocka; H. Zwahr (Hg.), *Sozialgeschichte der DDR*, Stuttgart 1994, 271-294, hier 292.

Frankfurts auf 25 Prozent.²⁴ Viele Umfragen zeigen, daß die unregelmäßigen Besucher die tatsächlich wöchentlichen um den Faktor zwei bis vier übersteigen.²⁵ Nach der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften« (ALLBUS) von 1992 stand den mindestens wöchentlichen Kirchgängern (23 Prozent katholisch, 3,9 Prozent evangelische Landeskirchen) eine – konfessionsübergreifend gerechnet – gleichgroße Gruppe von Personen mit ein- bis dreimaliger Teilnahme im Monat gegenüber (13,6 bzw. 8,4 Prozent); einen Gottesdienstbesuch »mehrmals im Jahr« gab noch einmal eine doppelt so große Gruppe an (22,9 Prozent katholisch, 26 Prozent evangelische Landeskirchen).²⁶ Diesen Beobachtungen verleiht eine Umfrage des Jahres 1977 aus den Niederlanden weiteres Gewicht: Auf einer monatlichen Basis, also wenigstens einmal im Monat, überstieg der Besuch von Gottesdiensten mit 34 Prozent den Besuch von Sportveranstaltungen (22 Prozent), Klubs (14 Prozent) und von Veranstaltungen politischer Parteien (9 Prozent). Allein der Besuch der freien oder »eingeparkten« Natur lag noch höher.²⁷

Bereits die komplexen Teilnahmemuster der sonntäglichen Rituale verbieten also, die kirchlichen Normen über die Gestaltung des wöchentlichen Rhythmus, die religiöse Binnensicht, als einziges Interpretament zuzulassen, Säkularisierung oder Entkirchlichung festzustellen.

Leider fehlen Daten über religiöse Zeitbudgets von Individuen. Time-budget-Forschung, die Untersuchung der alltäglichen Verwendung von Zeit, die von Alexander Szalai mit einer großen Studie 1972 eröffnet wurde,²⁸ gibt es in der Religionswissenschaft noch nicht.²⁹ Die Gewinnung solcher Daten stößt auf schwerwiegende Probleme, wollte man dem üblichen Verfahren, der Verwendung von Umfragen und der Auswertung von eigens angelegten Tagebüchern, folgen. Auf der einen Seite dürfte die individuelle Klassifikation von Tätigkeiten als »religiös« extrem unterschiedlich sein. Auf der anderen Seite könnten starke Differenzen zwischen den bekannten oder auch nur unterstellten Normen – tägliches Gebet, Bibellektüre, Gottesdienstbesuch – und durchschnittlichem Verhalten zu Verzerrungen führen. Eine Datensammlung sollte daher eher mit organisierten, leicht meßbaren Aktivitäten beginnen. Im folgenden werde ich daher über Wochenrhythmen hin- und nach jährlichen und nichtzyklischen Aktivitäten fragen.

24 H. de Bruin; W. Bröckers, *Stadt-Seelsorge: Wege für die Praxis – Wege mit den Menschen*, Frankfurt a. M. 1991, 77 f.

25 Vgl. G. Rau, »Rehabilitation des Festtagskirchgängers«, in: M. Seitz; L. Mohnhaupt (Hg.), *Gottesdienst und öffentliche Meinung: Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD*, Stuttgart 1977, 99-115.

26 Zit. nach K.-F. Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne: Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg 1995, 126.

27 M. M. J. van Hemert, »Godsdienst en kerk in Nederland«, in: J. Billiet u. a., *Kerk, godsdienst en samenleving: Centrale problemen, alternatieven en overzichten*, Assen 1982, 142-172, hier 157.

28 A. Szalai, *The use of time: Daily activities of urban and suburban populations in twelve countries*, Den Haag 1972.

29 Vgl. W. O'Conghaile; E. Köhler (Hg.), *The Changing Use of Time: Report from an International Workshop*, Dublin/Luxembourg: European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions/Office of Official Publications of the European Community, 1991; Bibliographie: 211.

7. Zeitliche Muster jenseits der Woche

Eine komplexe Beziehung zwischen jährlichen und wöchentlichen Rhythmen ist bereits Teil der Geschichte des christianisierten römischen Kalenders. Zur selben Zeit, als in der Spätantike die Siebentagewoche als allgemeiner, aber religiös fundierter Rhythmus etabliert wurde, avancierte der – vom Standpunkt einer jüdisch-christlichen Tradition und Theologie her – fremde Julianische Kalender zum kalendarischen Rahmen christlichen Kults. In Rom wurde eine Liste der Gedenktage von Märtyrern zusammengestellt, die wir aus dem sogenannten Chronograph von 354 – das Jahr der Publikation – kennen.³⁰ Es handelt sich um eine Liste jährlicher Ereignisse, deren Daten nicht relativ zum System der Sonntage, sondern allein in Julianischen Kalenderdaten ausgedrückt wurden. Das ist ja keineswegs selbstverständlich: Ein theologisch so hoch befrachtetes Ereignis wie der Tod eines Märtyrers könnte ja durchaus in eine kalendarische Relation zu »Tod und Auferstehung des Herrn«, zu Ostern, gebracht werden. Eine jährliche Feier am »Mittwoch der vierzehnten Woche nach Ostern« ist nicht undenkbar.

Mit der Zeit verlängerte sich die Liste von Gedenk- und anderen Ritualen deutlich. In einer synchronen Perspektive erscheinen Festkalender vieler Religionen als komplizierte Schemata mit einer Fülle vernetzter Daten, deren Unbeliebigkeit durch historische und jahreszeitliche Assoziationen, durch theologische Arbeit religiöser Spezialisten bewiesen wird.³¹ Historisch gesehen, ist dieses Bild aber nur ein beliebiger historischer Querschnitt durch eine lange Entwicklung, einen diachronen Prozeß von langsamem Wachstum, zufälligen Entscheidungen, lokalen Variationen, oft äußeren Einflüssen ausgesetzt.³² So kann zwar die Abschaffung des öffentlichen Festcharakters eines spezifischen Datums ernste Konsequenzen für den betreffenden Kult oder das betroffene theologische Element haben, das religiöse System als Ganzes würde aber kaum betroffen sein. Politisch oder wirtschaftlich motivierte Streichungen von Festen sind ein regelmäßiges Phänomen von der Antike bis zur Aufklärung und Gegenwart gewesen.

Die Komplexität des jährlichen Schemas hängt vor allem von der Professionalisierung der religiösen Gemeinschaft und ihrer Protagonisten ab. Für das Christentum werden die Details der jährlichen Liturgie in erster Linie von religiösen Spezialisten, professionellen Priestern und Mönchen vor allem katholischer und orthodoxer Kirchen realisiert. Für die breite Bevölkerung gewinnt in der Gegenwart in Deutschland nur Weihnachten eine eigenständige Rolle gegenüber dem Sonntags-

30 Siehe M. H. Shepherd, jr., »The Liturgical reform of Damasus I«, in: P. Granfield; J. A. Jungmann (Hg.), *Kyriakon: FS Johannes Quasten* 2, Münster 1970, 847-863, hier 852 f.; allgemein M. R. Salzman, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990.

31 Siehe D. Meijers, »The Structural Analysis of the Jewish Calendar and Its Political Implications«, in: *Anthropos* 82, 1987, 603-610; zur Leistung religiöser Spezialisten: J. Rüpke, »Controllers and Professionals: Analyzing Religious Specialists«, in: *Numen* 43, 1996 (im Druck).

32 A. Baumstark, *Liturgie comparée: Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^{ème} éd. par B. Botte, Chevetogne 1953; J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

rhythmus. Die Teilnahmequote erreicht in der Protestantischen Württembergischen Landeskirche etwa das Vierfache der normalen Sonntagszahlen: 31,2 Prozent im Jahr 1992. Allgemeine gesellschaftliche Verankerung (bis hin zur Kommerzialisierung des Festes) und Teilnehmerate am Gottesdienst korrelieren. Währenddessen ist die Teilnahme an Karfreitagsgottesdiensten – also am theologisch bedeutsamsten Fest außerhalb des Sonntagsrhythmus und zugleich staatlichem Feiertag – auf das sonntägliche Durchschnittsniveau abgesunken: 7,9 Prozent für 1992 im selben geographischen Raum.³³

In einer vergleichenden Perspektive stellt sich eine derart selektive Teilnahme, die sich auf wenige Feste im Jahr und die Lebenszyklusrituale beschränkt, als eher gewöhnliches Merkmal weniger organisierter Religionen dar. Wallfahrten bilden ein anderes Element dieses Typs religiöser Aktivität:³⁴ Sie besitzt ihren Schwerpunkt nicht in gemeinschaftsbezogenen Aktivitäten einer territorial definierten Gemeinde; aktive Rollen fehlen für diese nur gelegentlichen Teilnehmer(innen). Räumlich gesehen, beinhalten solche Aktivitäten eher diffuse Bewegungsmuster.

In der westlichen Moderne findet sich der beschriebene individualisierte Konsum von Religion vor allem in Städten. Das ist schon auf der Angebotsseite abzulesen: »Stadtseelsorge« beginnt im christlichen Bereich religiöse Produkte anzubieten, die den kleinen Zeitlücken, die Pendlern oder zufälligen Besuchern zur Verfügung stehen, angepaßt sind. Die entsprechenden Räume werden so gestaltet, daß sie Verpflichtungsgefühle, *commitment*, minimieren: Offene Türen, die sich auch hinter dem Eintretenden nicht schließen, laden ein. Seit 1990 bietet die Frankfurter Liebfrauenkirche um 5 nach 12 ein »Mittagsgebet, 5-Minuten-Pause in Liebfrauen« an;³⁵ eine »Acht-Minuten-Andacht« lädt um 17 Uhr in Reutlingen ein: Auch an Werktagen sind solche gottesdienstlichen Angebote im Steigen begriffen.

Nur darauf hingewiesen sei, daß solche Änderungen in den Typen religiöser Aktivität auch architektonische Konsequenzen haben können. Am Beispiel von City-Kirchen ist das bereits angemahnt worden. Forderungen, die großen, hallenartigen Versammlungsräume traditioneller Kirchen zu unterteilen und zu differenzieren, sind bereits erhoben worden – aus seelsorgerlichen ebenso wie aus finanziellen Gründen.³⁶

8. Komplex strukturierte Aktivitäten: Bildungsarbeit

Auch ein weiterer Bereich komplexer strukturierter Aktivitäten erschließt sich der Quantifizierung. Organisation von Kursen und Diskussionsgruppen, das Anbieten

33 Für Westdeutschland lauten die Zahlen für 1991: Sonntäglicher Durchschnitt: 4,8 Prozent; Karfreitag: 5,2 Prozent; Heiligabend: 28,7 Prozent (nach K.-F. Daiber, *Religion...*, 112).

34 Vgl. M. N. Ebertz; F. Schultheis (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa: Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986.

35 H. de Bruin, W. Bröckers, *Stadt-Seelsorge...*, 117.

36 J. Müller, *Umnutzung protestantischer Großkirchen in Berlin: Zur Entwicklung eines »Citykirchensystems«*, Pfaffenweiler 1993.

religiöser wie kultureller Bildung, Geschichte, Sprachen, medizinische oder pädagogische Kenntnisse, das alles gehört in Deutschland zu den wichtigen Bereichen kirchlicher Arbeit. Erwachsenenbildung wird vor allem auf der mittleren Ebene von Städten, Dekanaten oder Landkreisen organisiert; sie ergänzt, integriert und publiziert lokale und gemeindliche Aktivitäten. Zusätzlich existieren für größere Regionen oder ganze Bundesländer spezielle Einrichtungen, deren professionelle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Bildungsveranstaltungen anbieten, unter Umständen mit eigenen Übernachtungseinrichtungen. Das Verhältnis der Teilnehmer zu den Gottesdienstbesuchern zu bestimmen, fällt dabei schwer. In jedem Fall gehen die Organisatoren davon aus, daß sich ihre Klientel auch außerhalb jener Gruppe der Gottesdienstbesucher rekrutiert.

In einigen Fällen, insbesondere in ländlichen Gebieten, können kirchliche Bildungsangebote Monopolcharakter annehmen. Im allgemeinen aber stehen sie in Konkurrenz mit nichtreligiösen Anbietern. Insofern erhalten selbst nicht explizit religiöse Themen durch den religiösen Anbieter, die Lehrenden, die benutzten Räume und – aus der Sicht des individuellen Nutzers – durch das unterstellte weitere Publikum eine religiöse Note. Die Beziehung des Nutzers zu diesen religiösen Bildungseinrichtungen unterscheidet sich aber insofern von der Nutzung kirchlicher Schulen, Kindergärten oder Altenheime,³⁷ als die Verbindung des Teilnehmers an einer Bildungsveranstaltung zeitlich eng begrenzt und Folge einer bewußten, immer wieder aktualisierten Wahl ist. Unter meiner Frage nach der zeitlichen Struktur religiöser Aktivitäten ist noch ein weiterer Punkt wichtig: Die angebotene zeitliche Struktur der Aktivitäten ist höchst diversifiziert: Einmalige Abendveranstaltungen stehen neben wöchentlichen Zusammenkünften für eine begrenzte Zeit und Wochenend- oder Wochenseminaren.

Die Bedeutung des ganzen Bereiches läßt sich mit wenigen Zahlen charakterisieren: Im Jahr 1993 zählte die zentrale Koordinierungsstelle für Bildungsarbeit in der Württembergischen Landeskirche 10.716 Kurse mit einer durchschnittlichen Länge von 17,2 Einheiten à 45 Minuten und insgesamt 211.345 Teilnehmerinnen und Teilnehmern. Das entspricht etwa 3,63 Millionen Personen-Einheiten. Zusätzlich erbrachten 27.577 einzelne, zumeist abendliche Veranstaltungen weitere 1,86 Millionen Einheiten, insgesamt also 5,49 Millionen. Setzt man – in einer groben Rechnung – den Zeitaufwand eines durchschnittlichen Sonntagsgottesdienstes mit einer Bildungseinheit gleich, führt der sonntägliche Durchschnitt von 163.000 Gottesdienstbesuchern im Gebiet der selben Landeskirche (1992) bei einer Multiplikation mit 52 Wochen zu einer Summe von 8,48 Millionen Einheiten. Mit anderen Worten: Die von religiösen »Verbrauchern« in kirchlichen Bildungseinrichtungen verbrachte Zeit erreicht nahezu zwei Drittel der in sonntäglichen Gemeindegottesdiensten verbrachten Zeit. Grenzte man die verglichene Zahl der Gottesdienstbesucher auf die an Bildungsveranstaltungen teilnehmenden Altersschichten ein, würden sich die Zahlen noch deutlich weiter annähern.

37 Vgl. Chr. Badelt, »Die Güter- und Leistungserstellung in Religionsgemeinschaften: Eine ökonomische Darstellung« in: C. Rinderer (Hg.), *Finanzwissenschaftliche Aspekte von Religionsgemeinschaften*, Baden-Baden 1989, 37-55.

In einer langfristigen Perspektive stellen sich die Zahlen noch eindrucksvoller dar. Während der Gottesdienstbesuch sinkt, steigen die Teilnehmerzahlen im Bildungsbereich kontinuierlich an. Dieselbe Rechnung erbrachte für 1989 erst 44 Prozent bei 3,97 Millionen Bildungseinheiten. 1982 hatte diese Zahl noch bei 3,25 Millionen gelegen. Festzuhalten ist im übrigen, daß der Prozentsatz explizit als »philosophisch, religiös oder theologisch« klassifizierter Veranstaltungen mit etwa 15 Prozent des Gesamtangebots konstant geblieben ist.

Es soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, daß sich bei der Interpretation der Daten erhebliche Probleme ergeben. Nur zwei Punkte seien erwähnt: Ein sinkender Durchschnitt der Teilnehmerzahlen an der einzelnen Veranstaltung bei gleichzeitigem Anstieg der Teilnehmerzahlen insgesamt signalisiert die Anpassung an eine breite, stark diversifizierte und wenigstens diffus religiöse Nachfrage. Da jede Steigerung auf der Angebotsseite mit hohen Lohnkosten behaftet ist, darf man – zumal in Zeiten steigender finanzieller Probleme – für die kommenden Jahre mit einer intensiven Auseinandersetzung über die Allokation, die Zuweisung der vorhandenen Ressourcen rechnen: Angebot und Nachfrage stehen in einem sehr komplizierten Regelkreislauf; die Teilnehmerzahlen am Jahresende sind daher kein unmittelbarer Ausdruck dieser Nachfrage.

Was hingegen meine Leitfrage der zeitlichen Strukturierung religiöser Aktivitäten angeht, so wird die Indikatorfunktion des Bildungssektors durch vergleichbare Entwicklungen in anderen Bereichen bestätigt: Sowohl die absoluten wie relativen Zahlen für die Mitgliedschaft in dauerhaften Kreisen und Gruppen in den Gemeinden sind für das Untersuchungsgebiet in den letzten Jahren mindestens konstant geblieben. Wenigstens in absoluten Zahlen – mit einem großen Anteil an Doppelzugehörigkeiten ist zu rechnen – übersteigen diese Mitgliedschaften den durchschnittlichen Gottesdienstbesuch um, fast 100 Prozent.

9. Zusammenfassung

Ich versuche abschließend die Ergebnisse zusammenzufassen. Die historischen Längsschnitte haben gezeigt, daß sich die zeitlichen Strukturen religiöser Aktivitäten zwischen Religionen, aber genauso innerhalb einer Religion ändern können. Es gibt Beispiele für bewußte und radikale Änderungen, jedoch betreffen diese im Normalfall nur kleine oder isolierte Gruppen. Grundsätzlich werden die wichtigen zeitlichen Muster mehr und mehr theologisch, durch binnenreligiöse Reflexion legitimiert und werden Teil der religiösen Identität. Änderungen werden daher als gefährlich angesehen, politisch geschaffene Fakten werden langfristig aber integriert.

Die westlichen Industriegesellschaften erleben im Moment schnelle Veränderungen in ihren raumzeitlichen Bewegungsmustern. Diese Änderungen werden in Deutschland auf der Ebene politischer Regelungen sogar nur langsam legitimiert. Aus der Sicht der betroffenen, vor allem christlichen Religionsgemeinschaften werden die Umstellungen in den Formen religiöser Aktivitäten vor allem als

Schwinden religiöser Aktivitäten und als Gefährdung der traditionellen Identität wahrgenommen. Dennoch müssen und werden sich die Religionen an die veränderte Situation anpassen.

Es steht zu vermuten, daß diese Anpassungen von Änderungen in der Identität und der theologischen Reflexion dieser Identität begleitet werden. Das normative »Prae« der lokalen Gemeinde könnte sich verringern. Diversifizierte raumzeitliche Bewegungsmuster werden sich in einer Diversifikation religiöser »Stile«³⁸ und in einer Tendenz zur De-Institutionalisierung³⁹ niederschlagen, die ihrerseits die Kluft zwischen den unverbindlich aus den religiösen Angeboten auswählenden Kunden und den professionalisierten Anbietern wachsen ließe. Der nur gelegentliche Besucher von Gottesdiensten zieht eine konservative Gestaltung, eine konservative Liturgie vor und könnte so zur Erhaltung eher traditionaler Frömmigkeitsformen bis hin zur Folklorisierung derselben beitragen. In einer Vielfalt von Gebetsgruppen, nahen und fernen Kursen, Gruppen, Zirkeln und Mitgliedschaften und faktisch ohne eine wöchentliche Zentralveranstaltung müßte die Identität der größeren organisatorischen Einheiten durch Massenmedien und gelegentliche Großveranstaltungen hergestellt werden. Selbstverständlich eröffnet die Diversifikation auch neue Möglichkeiten strikterer Koordinierung. Für *kleinere* Gruppen – wie der Bereich Neuer Religionen durchaus zeigt – bereitete nicht einmal die Rückkehr zu einem Mondkalender größere Schwierigkeiten.

38 Vgl. M. N. Ebertz, »Maria in der Massenreligiosität: Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland« in: M. N. Ebertz.; F. Schultheis, *Volksfrömmigkeit...*, 65-83, hier 75.

39 G. Kehrer, »Religion in der Stadt der nachindustriellen Gesellschaft«, in: Chr. Bäumler u. a., *Skyline ohne Himmel? Kirche in der Großstadt* (Tutzing Materialien 58/1989), Tutzing 1989, 3-10, hier 8.