

⁹ G. Simmel aaO. 247.

¹⁰ T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies* (New York 1960) 130.

¹¹ P. Sorokin, *Sociedad, Cultura y Personalidad* (Madrid 1962) 1102-1107.

¹² aaO. 141; vgl. den Aufsatz von Houtart und Hambye in dieser Nummer.

¹³ C. Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York 1965).

¹⁴ CELAM, *Presentia Activa de la Iglesia en el Desarrollo y en la Integración de América Latina*, Documento Nr. 1, Departamento de Acción Social (Bogotá 1967) 21.

¹⁵ 8 Brasilianer, 1 Kolumbianer, 1 von Algerien, 1 von Ozeanien, 1 von Ägypten, 1 von Jugoslawien, 1 vom Libanon, 1 von Laos, 1 von Indonesien und der Apostolische Visitator der chinesischen

Katholiken in überseeischen Ländern. Vgl. *El Catolicismo*, decano de la prensa colombiana: Epoca VII, Nr. 1190, 8. Oktober 1967.

¹⁶ Vgl. den Aufsatz von J. B. Metz in dieser Nummer.

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO PÉREZ-RAMÍREZ

Geboren am 31. Oktober 1928 in Medellín (Kolumbien), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und an der Universität Löwen und doktorierte in politischen und sozialen Wissenschaften, ist Präsident des kolumbianischen Verbandes der Soziologen, Direktor des kolumbianischen Instituts für soziale Entwicklung (ICODES) seit 1963. Er veröffentlichte verschiedene Arbeiten über das Priesterproblem in Lateinamerika.

Toyomasa Fusé Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien

I

Von Beginn der sozialen Organisation der Menschheit an ist die Religion in allen bekannten Kulturen in den Aufbau des sozialen Lebens des Menschen hinein verwoben. Die ganze Geschichte hindurch war sie eine der zentralen sozialen Institutionen; das gilt ebenso für eine Dorfgesellschaft im vorliterarischen Stadium, wie für eine exotische orientalische Stadt oder eine betriebsame moderne Industriemetropole. Jacob Burckhardts Satz, *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* (die Religion ist das wesentlichste Band der menschlichen Gesellschaft) ist offenbar nicht weit von der Wahrheit entfernt.¹

Soziologisch definiert ist Religion ein institutionelles System übergeordneter Glaubensvorstellungen von einer transzendentalen Wesenheit (oder ihrem funktionalen Äquivalent), die von den Mitgliedern einer Gruppe geteilt werden und die Sinnstruktur für die Existenz des Menschen auf der Welt und im Kosmos abgeben. Die Religionssoziologie erforscht die häufig sehr subtilen und bedeutungsvollen gegenseitigen Beziehungen zwischen Religion und sozialer Struktur sowie zwi-

schen Religion und sozialen Vorgängen. Als solche befaßt sie sich nicht mit der Feststellung der inneren Wahrheitsansprüche der übergeordneten Glaubensvorstellungen, auf denen die Religion fest gegründet ist. Sie befaßt sich vielmehr in erster Linie mit den Auswirkungen der Religion und der religiösen Institutionen auf die historisch-soziale Erfahrung des Menschen und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und Kultur.²

Zunächst die gebräuchlichsten Definitionen der Begriffe «Institution» und «Institutionalisierung». Der Begriff Institution bedeutet in der Soziologie zweierlei: Auf der einen Seite bezieht er sich auf eine relativ formale und permanente soziale Organisation und Vereinigung, die mehr öffentlichen als privaten Interessen dient und das in einer anerkannten, ordentlichen und beständigen Weise; auf der anderen Seite bezieht er sich auf die abstrakte Reihe von Werten und Praktiken, sowie die anerkannte Weise der Führung von Geschäften. Eine Institution ist daher sowohl eine Art von Assoziation als auch, bzw. oder eine Reihe formalisierter Werte, Praktiken und Verfahren.³ Das größte öffentliche Interesse gilt der Erhaltung der sozialen Ordnung wie der kulturellen Werte, die wesentlich sind für den Bestand der Gruppe; und Gruppen, die solche Interessen fördern und vertreten, sind daher die wichtigsten Gruppen. Institutionen dieser Art sind Regierung, Ehe, Kirche, Erziehung usw.

Unter Institutionalisierung ist sowohl der Prozeß der organisatorischen Gestaltung als auch die Bildung einer bestimmten Reihe von Werten verstanden. Der Begriff bezeichnet also den Prozeß der Entwicklung geordneter, stabiler und sozial integrierter Formen und Strukturen aus relativ unstablen, nach wenig genauen Handlungstypen ge-

formten, und die schrittweise Eingliederung der gewandelten oder neu gewonnenen Werte, Praktiken und Verfahren, die das Ergebnis dieses Prozesses sind.⁴

Bei der Religion umfaßt die Institutionalisierung drei wichtige Stadien.⁵ (1) Das Stadium des Organisationsbeginns: In diesem Stadium sammelt der Gründer einer Religion seine Anhänger durch seine charismatische Autorität und Lehre und legt den Grund für den neuen Kult. (2) Das Stadium der formalisierten Organisation: Wenn ein charismatisch begabter Gründer-Führer stirbt, müssen seine Schüler irgendeine Form religiöser Organisation einführen zur Erhaltung der Aura des ursprünglichen Charismas des Gründers. Es wird durch religiöse Symbole und Rituale «routinisiert» («veralltäglich»); die ursprüngliche Lehre wie der Glaube werden der Nachwelt und den neu Hinzustößenden durch eine mehr oder minder systematische Schulung und Sozialisierung weitergegeben. (3) Das institutionelle Stadium: In diesem Stadium entwickelt die Organisation ihre eigenen, besonderen Lehren, Werte und Verfahren (d.h. religiöse Dogmen und Liturgie). Sie dient als Bezugsgruppe (reference group) für die Einzelmitglieder, die am Ende die Organisation nicht als Werkzeug betrachten, sondern als Selbstzweck. Schließlich entwickelt in diesem Stadium die Organisation ihren eigenen Stil und ihre besondere soziale Zusammensetzung, indem sie Mitglieder aus einem bestimmten Sektor sozialer Gruppen und Klassen anwirbt. Die Identifizierung mit dem formalen politisch-sozialen System wird stärker um ihres eigenen Weiterlebens willen. «Die Konformität mit den «Folkways» und Sitten der Gesellschaft ist typisch, selbst in Dingen, bei denen ein eindeutiger Konflikt mit den Implikationen des amtlichen Dogmas und der Glaubensvorstellungen der Kirche besteht.»⁶ Das ist das Stadium des «institutionalen Dilemmas», mit dem sich bisher jede größere Religion der Welt auseinanderzusetzen hatte.

Unsere Ausführungen gelten dem Prozeß und den Problemen der Institutionalisierung der Religion im Lichte der gegenwärtig gültigen soziologischen Theorie. Speziell sollen darin die folgenden Aspekte der Institutionalisierung der Religion untersucht werden: (1) der Prozeß der organisatorischen Entwicklung; (2) die Organisationstypen, die sich im Verlauf dieses Prozesses ergeben (d.h. das Kontinuum Kirche-Sekte); (3) das Auftauchen einer Reihe eigener Werte und Praktiken einer Religion, die darauf folgende Spannung mit

dem Wertsystem der größeren Gesellschaft, in deren Bereich sie existiert, und die anschließende Anpassung an dieses.

II

Es gibt zwei Haupttheorien über Ursprung und Entwicklung religiöser Organisation. Die eine ist sehr stark Max Weber verpflichtet, die andere vorab Ernst Troeltsch.

Die webersche Theorie erläutert und durchleuchtet vor allem die eben erwähnten Stadien (1) und (2) des Institutionalisierungsprozesses, während Troeltsch stärker auf das institutionelle Stadium eingeht, in dessen Verlauf verschiedene Typen religiöser Organisation auftauchen als Ergebnis der Konfrontation zwischen den neu erstehenden religiösen Werten und dem Wertsystem der größeren Gesellschaft, innerhalb derer die neugebildete Religion lebt. Auf den folgenden Seiten wollen wir uns kurz mit beiden Konzeptionen auseinandersetzen; dazu soll ferner eine Abwandlung des Modells von Troeltsch vorgelegt werden.

(A) *Die webersche Konzeption*: Religiöse Organisation entwickelt sich für gewöhnlich aus spezifisch religiösen Erfahrungen der Gründer und ihrer unmittelbaren Schüler heraus. Aus diesen Erfahrungen entsteht eine Art religiöser Vereinigung (association). Eine derartige religiöse Erfahrung des Gründers hebt sich von der gewöhnlichen menschlichen Erfahrung ab, weil sie charismatische Erfahrung ist. Die Entwicklung bleibender Formen aus dieser charismatischen Erfahrung heraus ist ein anschauliches Beispiel für das, was Max Weber «Veralltäglichung des Charismas (routinization)»⁷ nennt. Religiöse Organisationen sind typisch für alle zu einem bestimmten Zeitpunkt gegründete Religionen, die immer mit einer charismatisch begabten Gestalt und einem Kern unmittelbarer Schüler beginnen. Das reine Charisma gibt es nur im Prozeß der Gründung und des Entstehens der Religion (Stadium 1). Mit dem Tod des charismatischen Gründers entsteht eine Kontinuitätskrise; das Problem, wie die ursprüngliche Lehre weiterzugeben ist, wird akut. Weber meint, wenn das Charisma nicht ein rein vorübergehendes Phänomen bleiben, sondern den Charakter einer ständigen Beziehung für eine weiterexistierende und stabile Gemeinschaft annehmen sollte, müsse sein Charakter eine grundlegende Wandlung erfahren.⁸ Denn eine charismatische Autorität ist ihrem Wesen nach unstabil, und ihre Umwandlung in eine institutionalisierte Führung ist absolut notwendig

für den Weiterbestand der Gruppe. Die Sicherung dieses Weiterbestandes der Gruppe und der Kontinuität der ursprünglichen Autorität und Lehre des Gründers erfordert nun den Prozeß der Symbolisierung und «Veralltäglichen» des Charismas. Daher stellt in der Theorie Webers die Veralltäglichen des Charismas einen sehr grundlegenden Prozeß bei der Institutionalisierung der Religion dar. Dieser Prozeß schließt folgende Elemente in sich: die Entwicklung von gottesdienstlichen Modellen (z. B. Rituale und Liturgien); das Entstehen von Glaubensvorstellungen und theologischen Systemen; und die Entwicklung von Assoziationsformen (Stadium 2).⁹

Ritual und Liturgie sind häufig Ausdrücke sozialer Werte, die sich ebenso um wichtige Lebensphasen, wie Geburt, Pubertät, Heirat, Tod usw. gruppieren, wie um das Gedächtnis des Lebens des Gründers. Als solche haben alle Religionen als Eigentümlichkeit ein sakramentales Ritual für den Lebenszyklus.¹⁰ Im Laufe der Zeit gehen Entfaltung und Standardisierung des gottesdienstlichen Ritus – z. B. der Messe oder der Liturgie – schrittweise weiter. Dieser Kult wird zugleich zur Wieder-Vergegenwärtigung der ursprünglichen Erfahrung und zum Weg, auf dem die Teilnehmer am Gottesdienst ihre Beziehung zum Heiligen zum Ausdruck bringen.¹¹ Der Kult ist daher eine soziale Handlung, in der die Gruppe ihre Beziehung zu den geheiligten Gegenständen und durch sie zum Transzendentalen neu aktualisiert, dadurch ihre eigene Solidarität stärkt und ihre eigenen Werte bestätigt.¹²

Kurz gesagt: Der Prozeß der Institutionalisierung ergibt sich aus dem Bedürfnis nach Stabilität und Kontinuität und der Notwendigkeit, Gehalt und Wesen der religiösen Autorität und Glaubensvorstellungen zu erhalten. Das Gründungscharisma wird in das Amtcharisma verwandelt, und die relative Spontaneität der vorherigen Periode wird durch institutionalisierte Formen ersetzt.¹³

(B) *Die Konzeption von E. Troeltsch:* Wenn der eben beschriebene Gedankengang Webers sich mit dem charismatischen Ursprung der Religion und der späteren Umwandlung des Charismas vom personalen Charakter zu institutionellen Symbolen (d. h. Rituale, Glaubenssysteme und Organisation) befaßt, setzt sich Ernst Troeltschs Theorie mit den einzelnen soziologischen Voraussetzungen aus-

einander, unter denen verschiedene Typen religiöser Organisation auftreten. Seine Theorie betrifft also das institutionelle Stadium der Religion, wie es in der Einführung dargestellt wurde.

Nach den Stadien (1) und (2) der Institutionalisierung sieht jede in einem historischen Augenblick gegründete Religion sich dem Problem gegenüber, ihre Beziehungsform der vorhandenen politisch-sozialen Struktur anzupassen. Und Troeltsch vertritt den Standpunkt, eins der wichtigsten Kriterien für die verschiedenen auftretenden religiösen Organisationen hänge von ihrer Reaktion auf die Gesellschaft ab. Er unterscheidet bei den möglichen Typen religiöser Organisationen zwei Modelle: (1) Die *Kirche* als Typ einer religiösen Organisation, welche die Macht der weltlichen Gesellschaft anerkennt, in der sie existiert. Sie hält es daher für notwendig, mit der Welt zu leben, in der Absicht, sie schließlich für die Religion zu gewinnen. Sie verzichtet weder auf einen Versuch, die Welt zu beeinflussen, noch setzt sie ihre Stellung aufs Spiel, indem sie sich unmittelbar zu den existierenden weltlichen Mächten in Widerspruch setzt. Diese Reaktion läßt sich im wesentlichen als Kompromiß und Anpassung qualifizieren. – (2) Die *Sekte* als Organisationstyp, der diese Welt als vollkommen sündhaft betrachtet und jede Hoffnung auf ihre Erlösung aufgibt. Um die Reinheit des religiösen Ideals zu erhalten, muß daher die Religion nach ihrer Auffassung sich von der Gesellschaft fernhalten.¹⁴ Dieses zweiteilige Modell und die jeweiligen Eigentümlichkeiten der beiden Typen, aus denen es zusammengesetzt ist, sind in Abbildung 1 tabellarisch dargestellt.

(C) *Abwandlung des Modells von Troeltsch.* Obwohl Troeltschs Modell als Begriffsschema für heuristische Zwecke zweifellos nützlich ist, hat es doch auf verschiedenen Seiten Kritik ausgelöst. Man wirft ihm vor, seine Grundkonzeption sei viel zu statisch und mehr unter dem Gesichtspunkt zwischen beiden Typen bestehender polarer Gegensätze als unter dem des großen, beide umfassenden Ganzen gesehen, so daß es jede Möglichkeit dynamischer Beziehungen in beiden Richtungen zwischen den beiden Typen von vornherein ausschließt. Die Idee eines solchen zweibahnigen Beziehungsverhältnisses zwischen Kirche und Sekte wurde zunächst von H. Richard Niebuhr eingeführt.¹⁵

Tabelle 1

Vergleiche Kirche-Sekte: Typologie und Eigentümlichkeiten

Kirche

Theologische Eigentümlichkeiten:

Sekte

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Sie betrachtet die Gesellschaft als sündig, hält es aber für notwendig, mit ihr zusammenzuleben. 2. Bereitschaft zur Annahme einer Theologie und einer religiösen Bildung. 3. Diesseitige Zielsetzung und Perspektive. 4. Relativ starke Betonung von Ritualen und Liturgie. 5. Flexiblere und aufgeschlossenerere Interpretation der Bibel. 6. Betonung der sozialen Ethik und der sozialen Beziehungen. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Betrachtet die Gesellschaft als unerlösbar, daher muß sie sich von ihr zurückziehen. 2. Geringschätzung und Abneigung gegen die Theologie; betonter Evangelismus. 3. Jenseitige Zielsetzung und Perspektive. 4. Ablehnung formalisierter Rituale. 5. Buchstäbliche Interpretation der Bibel. 6. Nebenamtliche Laien-Amtsträger, ohne spezielle Ausbildung. |
|---|--|

Psychologische Eigentümlichkeiten:

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Asketischer Rationalismus und Zurückhaltung im kultischen Verhalten. 2. Relative Duldsamkeit mehrdeutigen Haltungen gegenüber. 3. Mehr oder weniger ausgeprägte «auf den anderen» ausgerichtete persönlichkeitsorientierte Haltung. 4. Relatives Fehlen von Bitterkeit und Zorn dieser Welt gegenüber. 5. Relativ unautoritär. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Hohe Emotionalität und freier Ausdruck der Gefühle werden gefördert. 2. Unduldsamkeit jeder mehrdeutigen Haltung gegenüber. 3. Mehr oder minder puritanische, «innengerichtete» Orientierung. 4. Enttäuschtheit und Verbitterung dieser Welt gegenüber. 5. Streng autoritär. |
|---|---|

Politische Eigentümlichkeiten:

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Willige Anerkennung der weltlichen Autorität und Arrangement mit der faktisch gegebenen Macht. 2. Unterwerfung unter die Machtstruktur in Zeiten des Konfliktes oder der Verfolgung. 3. Ein hohes Maß von Anteilnahme am politischen Bereich. 4. Bindung an die bürgerlichen Freiheiten. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Ablehnung der weltlichen Autorität und non-konformistische Haltung der herrschenden Machtstruktur gegenüber. 2. Widerstand gegen die Machtstruktur in Zeiten des Konfliktes und der Verfolgung. 3. Nur geringe Anteilnahme. 4. Geringe Unterstützung der bürgerlichen Freiheiten. |
|--|---|

Soziologische Eigentümlichkeiten:

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Anhängerschaft unter den Besitzenden. 2. Offene Mitgliedschaft. 3. Hoch organisierte Bürokratie. 4. Betonung des Amtsscharakters hauptamtlicher, ausgebildeter Amtsträger. 5. Ein hoher Grad von Institutionalisierung. 6. Weitgehende Integriertheit in das herrschende wirtschaftlich-soziale System. 7. Erworbenener Status in ihrem gegenwärtigen wirtschaftlich-sozialen System. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Anhängerschaft der Enterbten. 2. Geschlossene Mitgliedschaft. 3. Mindestmaß von Bürokratie. 4. Betonung der individuellen moralischen Haltung und der ungelenkten Selbst-Tätigkeit. 5. Geringer Grad von Institutionalisierung. 6. Geringe Integriertheit in das wirtschaftlich-soziale System. 7. Erworbenener Status in ihrer Subkultur (z. B. Spiritualität). |
|--|---|

Nach Niebuhr erscheint die Kompromißbereitschaft der Kirche einer Anzahl non-konformistischer Mitglieder eines Tages als Verstoß gegen ihre religiöse Tradition und ihre Glaubensgrundsätze. Sie lösen sich daraufhin von ihrer Mutterkirche und bilden eine neue religiöse Gruppe. Eine solche neugebildete Gruppe zeigt anfangs einen ausgeprägten Sektencharakter mit eigenen, deutlich unterschiedenen Selbst-Definitionen. Dabei vermeidet sie geflissentlich die Züge der Kirche, von der sie sich gelöst und die sie verurteilt hat. Sie neigt dazu, als Voraussetzung für die Mitgliedschaft eine Konversion zu fordern und das beruflich ausgeübte Amt, wie die theologische Schulung niedrig zu bewerten. Im Anfangsstadium nehmen solche Sekten ihre Mitglieder großenteils aus der Schicht der «sozial Enterbten». Doch können nach Niebuhrs Auffassung solche Sekten selbst wieder zu Kirchen werden, da (1) eine Sekte, wenn sie stark nach neuen Mitgliedern suchen muß, gezwungen ist, ihren Glauben zu «verwässern» und Menschen aufzunehmen, die nicht wirklich engagiert sind; (2) die erste Generation der Mitglieder aus wahrhaft Bekehrten mit einer festen Überzeugung bestand, während in der zweiten Generation das Problem entsteht, da für diese eine stärker formalisierte und organisierte religiöse Sozialisation erforderlich wird; und da (3) die organisierte Form religiöser Gruppen, die aus der sozialen Deprivation (im Unterschied zur wirtschaftlichen) entstehen, dazu neigt, im Laufe der Zeit mehr kirchenähnlich zu werden, weil die Grundtendenz des sozial Deprivierten (d. h. desjenigen, der unter seinem Statusverlust und dem Mangel an Macht und Einfluß leidet) im tiefsten eher dahin geht, sich der größeren Gesellschaft anzupassen, als sich von ihr fernzuhalten oder sie – umgekehrt – vollkommen umzuwandeln. Folglich neigt er aber auch dazu, solche institutionelle Regelungen anzunehmen, die der größeren Gesellschaft möglichst weitgehend entgegenkommen und dienlich sind.¹⁶ Der Prozeß der Umkehr tritt dann ein, wenn die Verwässerung der Glaubensvorstellungen und der religiösen Praxis sowie die wachsende Anpassung und die zunehmenden Kompromisse mit den Wertideen der weltlichen Gesellschaft am Ende auf einige der Eifrigsten ernüchternd wirken. Dann brechen sie aus der kirchenähnlich gewordenen Organisation ihrerseits aus und bilden wieder eine Sektenbewegung. Das Begriffspaar Kirche-Sekte bildet also kein statisches aus zwei Teilen zusammengesetztes Modell, sondern ein Modell beiderseitiger dynamischer Bezogenheit, in dessen Rahmen sich der

Übergang Kirche-Sekte-Kirche in einem ständigen Kreislauf wiederholt.

In den Vereinigten Staaten sind im Anschluß an Niebuhrs Konzeption noch weiter detaillierte Modifikationen des Modells von Troeltsch entwickelt worden. So läßt sich zum Beispiel die Idee, die Kirche sei eine religiöse Organisation, in die der Mensch hineingeboren wird, während er einer Sekte aus eigenem Antrieb und Entschluß beitrete, in Amerika kaum anwenden. Ganz ähnlich vermischt der schnelle wirtschaftliche Aufstieg des Durchschnittsamerikaners in der Neuen Welt auch die Unterscheidung zwischen Kirchen und Sekten aufgrund der verschiedenen sozialen Schichten, aus denen sie ihre Mitglieder gewinnen. So legt J. Milton Yinger eine aufs höchste verfeinerte und geistvolle Abwandlung des ursprünglichen Modells von Troeltsch vor.¹⁷ In seiner funktionalen Interpretation der Religion entwickelt er eine sechsstufige Einteilung und Klassifizierung. Die beiden Kriterien, die seiner Typologie zugrundeliegen, sind: der Grad der Inklusivität (inclusiveness) der Mitglieder einer Gesellschaft – und der Grad der Aufmerksamkeit für die Funktion der sozialen Integration im Vergleich zu der Funktion der persönlichen Bedürfnisse.¹⁸ Seine drei ersten Typen entsprechen im großen und ganzen dem Kirchen-Typ Troeltsch, die drei letzteren seinem Sekten-Typ.

(1) *Die universale Kirche* stärkt für gewöhnlich die soziale Integration und befriedigt viele Persönlichkeitsbedürfnisse der Einzelmenschen aus allen Schichten. Ihre Mitglieder werden in ihr geboren oder zumindest als Kinder getauft. Da die Autorität nicht an der Persönlichkeit des amtierenden Religionsdieners (d. h. des Priesters) haftet, kann sie die Persönlichkeitsverschiedenheit aufheben und eine universale Gültigkeit des religiösen Amtes beanspruchen («Veralltäglichen des Charismas»). Die römisch-katholische Kirche im 13. Jahrhundert ist ein anschauliches Beispiel dafür.

(2) *Die Ecclesia* ist etwas der universalen Kirche recht Ähnliches, erreicht aber keinen so großen Teil der Menschheit wie diese. Sie ist fast wie eine universale Kirche, die in das Stadium der Erstarrung eingetreten ist. Das Beispiel hierfür sind die heutigen Staatskirchen in den nordischen Ländern.

(3) *Die Bekenntnis- oder Klassenkirche* befindet sich in grundsätzlicher, aber nicht vollständiger Übereinstimmung mit der Machtstruktur der Gesellschaft. Sie hat sich zwar mit der politischen Macht in der Gesellschaft gut arrangiert, doch liegt in ihrem Verhältnis zueinander die Möglich-

keit einer Spannung. Sie ist im großen und ganzen eine Kirche der «Schichtenbildung» in dem Sinne, daß sie die Bildung bestimmter Klassen-, Rassen- und Nationalgruppen fördert. Die meisten protestantischen Kirchen der Mittelklasse in Amerika gehören zu dieser Kategorie.

(4) *Die anerkannte (established) Sekte* ist ein Produkt von Sekten und Kulturen. Typisch für sie sind Reformideen und gesteigertes Interesse an den Mißständen der Gesellschaft sowie an den Problemen der persönlichen Schuld und der emotionalen Angst. Sekten, die aus einer ethischen Überzeugung heraus eine Protesthaltung einnehmen (z. B. Quäker, Mennoniten, usw.), üben besondere Anziehungskraft auf reformerisch-idealistische Persönlichkeiten aus; Sekten dagegen, welche die persönliche Wiedergeburt und eine innere Haltung des Pietismus betonen, ziehen Menschen an, die von Schuld- und Angstgefühlen bedrängt sind.

(5) *Die Sekte* bemüht sich, gewisse Situationen auf einem von drei Wegen zu bewältigen. Die Moralische Aufrüstung ist das Beispiel für eine Sekte, welche die soziale Machtstruktur eher *anerkennt* als ablehnt; denn ihrem Glauben nach sind die Hauptgründe für die vorhandenen Probleme eher in den persönlichen Sünden und Fehlern zu suchen, als in den sozialen und wirtschaftlichen Mißständen in der Gesellschaft. In manchen Sekten der niederen Klassen, wie bei den frühen Wiedertäufern, liegt der Ton auf einer *aggressiven Feindschaft* gegen eine schlechte Gesellschaft und in Zusammenhang damit auf einem sozialen Reformprogramm. Die für die Sekte charakteristischste Reaktion aber ist folgende: *Verlassen und Meiden* der Welt, Ersatz der Freuden und Vergnügungen dieser Welt durch Werte und Hoffnungen der jenseitigen. In ihrer der Gesellschaft gegenüber eher indifferenten als gegnerischen Haltung neigt dieser Sektentyp mehr als die gesellschaftsfeindlichen Typen dazu, sich im Laufe der Zeit zu einem kirchlichen Bekenntnis zu entwickeln. Diese Distanzierung von der Welt als Verhaltensmodell ist den Holiness-, Pfingst- und Adventistengruppen gemeinsam.

(6) *Der Kult* steht in der Typenliste auf der entgegengesetzten Seite wie die universale Kirche. Zahlenmäßig ist er klein, dazu kurzlebig und eng in seinen Interessen wie etwa dem Gewinn mystischer Erfahrung usw. Im bürokratischen Sinne besitzt er fast gar keine Organisation. Er blüht in großen städtischen Zentren – das heißt an Plätzen mit starken Bevölkerungszusammenballungen, die aber kulturell heterogen und unpersönlich sind –

wo die sozialen Veränderungen groß sind und mit großer Schnelligkeit vor sich gehen. Viele von den neuen Zuwanderern zu diesen Metropolen, das heißt die erst kürzlich aus den Landgebieten eingeströmt sind, finden die vorhandenen Kirchen allzu formal und ausdruckslos. Sie finden eine neue Identitätsquelle im Kult.

Und schließlich ist vor kurzem eine Untersuchung von Glock und Stark erschienen, die für alle von besonderem Interesse ist, die sich mit dem Problem Religion und Gesellschaft eingehender auseinandersetzen. Die Autoren vertreten den Standpunkt, notwendige Voraussetzung für das Entstehen einer beliebigen, organisierten sozialen Bewegung, gleich ob religiöser oder weltlicher Art, sei eine Situation, in der der Mensch eine Deprivation empfindet. Die Hauptfrage, die Glock und Stark zu beantworten suchen, lautet: Wann und unter welchen Umständen tendiert eine solche soziale Bewegung dahin, religiösen bzw. weltlichen Charakter anzunehmen. Während Troeltsch, Niebuhr und Yinger sich mit dem Hauptmechanismus zur Lösung von Enttäuschungs- und Verlusterlebnissen in der Form einer religiösen Reaktion befaßt haben, untersuchen Glock und Stark einen solchen Mechanismus der «Spannungsbewältigung (tension management)» sowohl durch eine religiöse als auch durch eine politische Reaktion.

Ist ein geschärftes Empfinden für wirtschaftliche Deprivation vorhanden, so erfolgt die Lösung mit größter Wahrscheinlichkeit in der Form einer Sektenbewegung, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: (1) Das Deprivationsgefühl ist bei einem genügend großen Bevölkerungsteil lebendig; (2) die Lösung wird in erster Linie in Form eines Ausgleiches in der anderen Welt gesehen (d. h. eine Projektion von Hoffnungen in die zukünftige Welt; Ersatz irdischer Werte durch neu eingeführte religiöse «Umwertung der Werte»); (3) Alternativlösungen durch institutionelle Mittel werden nicht gesehen; (4) es erhebt eine effektive charismatische Führung mit einer neuen Idee zur Schaffung einer Bewegung aus dem vorhandenen Deprivationsgefühl. Sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt, so erfolgt der Lösungsversuch mit größter Wahrscheinlichkeit im weltlichen Bereich, – das heißt konkret: Wenn das Wesen der Deprivation von denen, die sie erleben, als innerweltlich und sozial wirtschaftlich erkannt und empfunden wird, und wenn sie die Macht haben oder das Gefühl, sie hätten die Macht, sich unmittelbar damit auseinanderzusetzen und die Gründe für diese Deprivation zu beseitigen.¹⁹

Vollkommen unwissentlich und im Verborgenen wirkt die neue Sekte im Sinne einer Dämpfung des beginnenden sozialen Protestes und des Deprivationsbewußtseins durch den Prozeß der «Umwertung der Werte».²⁰ Die Sekte schafft einen Weg, auf dem ihre Mitglieder zu einer Transzendierung ihrer Deprivationsgefühle gelangen, indem sie an deren Stelle das Gefühl setzen, auf religiösem Gebiet etwas erreicht zu haben und für die künftige Welt ein besonderes Heilsprivileg zu besitzen. Mitglieder solcher Sekten vergleichen sich mit den übrigen Menschen nicht mehr im Hinblick auf ihre weltlichen Werte, sondern vielmehr vom Standpunkt ihres eigenen überlegenen religiösen Status und einer neuen Reihe religiöser Werte aus, in denen sie leben. Religiöse Lösungen können daher vermutlich das Gefühl für die eigene Deprivation mildern und eine wirksamere Kompensation dafür schaffen, als die tatsächliche Beseitigung ihrer innerweltlichen Gründe. Weltliche Lösungen dagegen streben nach institutioneller und struktureller Änderung und Neuverteilung der Macht zur Beseitigung der tatsächlichen Gründe für die Deprivation.

Und schließlich nimmt – nach Glock und Stark – der Mechanismus der Milderung auch der sozialen Deprivation (d. h. des Statusverlustes usw.) ebenfalls eine weltliche oder eine religiöse Form

an. Eine Reformbewegung – im Gegensatz zur radikal-revolutionären Bewegung – bildet ihre weltliche Form. Die religiöse Reaktion auf die soziale Deprivation neigt dagegen stärker zu einer kirchenförmigen als zu einer sektenförmigen Ausprägung. Das Grundinteresse der sozial Deprivierten ist nämlich vielmehr darauf gerichtet, sich der größeren Gesellschaft anzupassen, als ihr zu entfliehen oder sich von ihr fernzuhalten; sie verwenden folglich ihre Hauptkraft auf die institutionellen Mittel zur Eingliederung in das Statussystem, aus dem sie sich verdrängt fühlen. Folglich neigen sie ferner dazu, solche institutionelle Statusregelungen zu treffen, die der größeren Gesellschaft möglichst weitgehend entgegenkommen.²¹

Zusammenfassend ist das typische Kennzeichen der Theorie von Glock und Stark die Annahme, daß Deprivation der zentrale Faktor beim Entstehen einer neuen Bewegung zu sein scheine. Die organisationale Reaktion auf dieses Deprivationsbewußtsein kann dabei sowohl religiös als auch weltlich sein: Die Religion entschädigt dann die Menschen für die Mängel, für die man keine direkten Möglichkeiten der Abhilfe sieht; während die weltlichen sozialen Bewegungen versuchen, sie zu bewältigen.²² Die im vorherigen dargestellte Diskussion läßt sich in der folgenden Tabelle zusammenfassen (Tab. 2):

Tabelle 2
Deprivationsgefühl und Formen der organisationalen Reaktion

Art der Deprivation:	Form der Reaktion:	Besondere Bedingungen:
wirtschaftliche	1. Religiöse Reaktion: <i>Sekte</i>	1. Weit verbreitete Deprivation 2. Lösung nur im transzendentalen Bereich gesehen 3. Keine alternativen institutionellen Mittel verfügbar 4. Wirkungsvolle Führung
	2. Weltliche Reaktion: <i>Radikale politische Bewegung</i>	1. Deprivation innerweltlich verstanden 2. Institutionelle Mittel zur Beseitigung der Ursachen verfügbar 3. Wirkungsvolle Führung

Art der Deprivation:	Form der Reaktion:	Besondere Bedingungen:
soziale	1. Religiöse Reaktion: <i>Kirche</i>	1. Deprivation vorhanden, doch das Ziel ist eine Kompensation in der Zeit 2. Letztes Ziel ist die volle Erreichung des entbehrten Status und der damit verbundenen Privilegien
	2. Weltliche Reaktion: <i>Reformbewegung</i>	1. Deprivation als solche empfunden, aber als abstellbar betrachtet 2. Das Ziel ist daher die Modifikation des spezifischen Systems und weniger seine Beseitigung 3. Einsatz institutioneller Mittel zur Erreichung der Ziele

III

Die Soziologie und Anthropologie haben sich bis zum heutigen Tag angelegentlich darum bemüht, festzustellen, ob und weshalb die Religion überall in der menschlichen Gesellschaft anzutreffen ist – doch nur relativ wenig unternommen, um die Art und Weise der gegenseitigen Einwirkung und nachfolgenden Spannung und des Konfliktes zwischen den Werten der Religion und denen der sozial-wirtschaftlichen Machtstruktur zu erforschen.

Es ist eine interessante Tatsache, daß die christliche Kirche, obwohl sie häufig und geraume Zeit hindurch in ihrer frühen Geschichte hart verfolgt wurde, niemals die Legitimität der bestehenden Institutionen des römischen Reiches bestritten hat. Hier haben wir einen sehr frühen deutlichen Fall für die Doppeldeutigkeit und Ambivalenz im christlichen Verhalten, die sich in (unter verschiedenen sozio-historischen Bedingungen) wandelnden Formen bis auf den heutigen Tag fortsetzt.

Die neue religiöse Organisation betrachtet sich für gewöhnlich, zumindest in ihrer Anfangsphase, als dem vorhandenen politisch-sozialen System überlegen, doch in einer Weise, die das effektive Wirken dieses Systems, die eigentliche Grundlage seiner Legitimität und die herrschenden sozial-wirtschaftlichen Machtverhältnisse nicht angreift. Zwar bildet sie eine eigene, eigenständige Gemeinschaft, doch hat die Kirche zugleich immer die legitime politische Autorität anerkannt und sich mit ihr arrangiert und selbst die vorhandenen

sozial-wirtschaftlichen Statussysteme gerechtfertigt. Das wird am offenkundigsten in einer kritischen Zeit äußerer Bedrohung der politischen Macht etwa durch Krieg oder Revolution.²³

Troeltsch untersuchte die institutionelle Spannung und Konfliktsituation zwischen Religion und Gesellschaft in vier Hauptbereichen der römischen Gesellschaft: dem Familienleben, dem Bereich der Politik und der Macht, dem Wirtschaftsleben und dem Bereich des Lernens und der Bildung. Wir sehen dabei die Quelle der Doppeldeutigkeit und Ambivalenz des Verhalten der Kirche in allen vier Bereichen: Die Ehe wird akzeptiert, doch die Ehelosigkeit als höhere Tugend angesehen; die vorhandenen Autoritäten werden als legitim betrachtet, doch die politische Macht für das Christentum als Wert gering veranschlagt; Arbeit und selbst Handel werden als notwendig für die Gesellschaft und das menschliche Wohlergehen hingenommen, doch jede besondere Betonung des wirtschaftlichen Gewinnes ist für die christliche Seele gefährlich; Vernunfttätigkeit und Wissenserwerb läßt man gelten, doch nur soweit sie mit den christlichen Werten und Glaubensvorstellungen in Einklang stehen.²⁴ Troeltsch faßt die Probleme und Schwierigkeiten der institutionalisierten Religion (der Kirche) folgendermaßen zusammen: Die zentralen Ideale und Werte des Christentums lassen sich in dieser Welt nicht ohne Kompromiß verwirklichen. Daher wird die Geschichte des Christentums eine Geschichte ständig neuen Suchens nach diesem Kompromiß, auf der anderen Seite aber einer immer neuen Opposition gegen diesen

Geist des Kompromisses.²⁵ Was Troeltsch hier sagen will, ist folgendes: Die Geschichte der Kirche läßt sich am richtigsten verstehen als Zusammenspiel zweier einander widersprechender, sich dabei aber in einem dialektischen Prozeß ergänzender Tendenzen: Kompromiß mit der Welt – Spannung mit der Welt. Dieses Bild, wie wir es in der christlichen Geschichte sehen, läßt sich in allen institutionalisierten religiösen Bewegungen beobachten, ebenso aber auch in den chiliastischen und – bzw. oder – den utopisch-reformistischen politischen Bewegungen. Tatsächlich leiden alle politischen oder religiösen Bewegungen, die sich auf ein Ideal beziehen, das ethisch gesehen die gegenwärtigen Bedingungen und Notwendigkeiten transzendiert und daher in der gegenwärtigen Situation ohne Kompromisse nicht zu verwirklichen ist, unter einem solchen inneren Konflikt.²⁶

Dieses «Dilemma der institutionalisierten Religion» in ihrem Verhältnis dem politisch-sozialen System gegenüber kann ein hochentwickeltes Begriffsgebäude hervorbringen, von dessen Untersuchung aus die Sozialwissenschaften manches Licht in das Problem der Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft auf der Bühne unserer Zeit bringen können.

Die jüdisch-christliche Religion oder zumindest doch ihr christlicher Zweig ist eine «universalistische» Religion. Ihre religiös-moralischen Gebote und Verbote werden ebenso wie ihr Heilsangebot – zumindest grundsätzlich, wenn auch in der Praxis nicht immer – allen Menschen angeboten, wenn sie glauben. Dabei spielt weder die Rasse noch die Hautfarbe, der soziale Rang noch sonst ein soziales Unterscheidungsmerkmal auch nur die geringste Rolle. Jesu kategorisches und mit universaler Verbindlichkeit ausgesprochenes Gebot: «Du sollst nicht töten», ist der Beachtung und Aufmerksamkeit wert. Dieses Gebot von universaler Geltung wird nicht durch irgendwelche zeit- oder umstandsbedingte Qualifikationen modifiziert, wie etwa die Notwendigkeit zu töten in Zeiten des Krieges oder bei der Verteidigung von Leben oder Eigentum. Nimmt man eine solche Religion ernst, mit allen ihren Konsequenzen, so wird man ständig daran erinnert, daß ihre Forderungen und praktischen Anwendungen über eine bestimmte Zeit, über eine bestimmte Gemeinschaft hinausgehen und von universaler Bedeutung sind.

In deutlichem Gegensatz dazu beruht die politisch-soziale Ordnung, wie sie von den Inhabern der Autorität und Zwangsgewalt in der modernen

Gesellschaft repräsentiert wird, nicht auf Werten von derart universaler Gültigkeit, noch kann sie jemals darauf beruhen. Vielmehr gründet sie sich auf «partikuläre» Wertvorstellungen. Sie muß notwendig der nationalen Souveränität huldigen und Interessen wie Sicherheit ihrer nationalen Gemeinschaft verteidigen, aber auch die Unantastbarkeit des Privateigentums oder bestimmter Klassenvorrechte je nach Lagerung des Falles. So hat diese politisch-soziale Ordnung Kriege geführt im Namen der Souveränität, der Freiheit und der politischen Integration; unveränderlich findet sie es notwendig, zu dieser oder jener Form des Zwanges und der institutionellen Gewaltanwendung gegen den Verletzer der Bräuche, der Gemeinschaft, des Eigentums oder der nationalen Interessen zu greifen. Die Todesstrafe ist ihrem Wesen nach ein institutioneller Mord, doch die meisten Gesellschaften üben immer noch eine solche Form der institutionellen Vergeltung dem Mörder gegenüber und berufen sich dabei auf die Wahrung der Interessen und das Wohl der Gemeinschaft.

Grundsätzlich reicht die universalistische Religion über die engen und partikularistischen Ansprüche einer nationalen politisch-sozialen Ordnung hinaus, und nicht selten stellt sie sich ihnen in den Weg. Ein angesehener amerikanischer Religionswissenschaftler, Milton Yinger, sagt dazu folgendes: «... letzten Endes muß eine universalistische Religion, wenn sie konsequent gelebt wird, an verschiedenen Punkten mit der Tätigkeit einer Gesellschaft, mit ihrem nur auf einen Teil der Menschheit beschränkten Interesse und ihrem Ruf nach Zwang und Gewalt, in Konflikt geraten.»²⁷ Eine universalistische Religion begünstigt in ihrer kompromißlosesten Form übernationale Bindungen, die häufig den Forderungen der Zugehörigkeit zu einem einzelnen Staat, auf die sich die moderne Politik gründet, widersprechen und sie transzendieren. Hier liegt ein wichtiger Faktor für potentielle Konflikte und Spannungen zwischen einer universalistischen Religion und einer partikularistischen politisch-sozialen Ordnung. Die moderne politische Gewalt verlangt als Regel Loyalität dem Staat oder der Partei gegenüber. Die universalistische Religion dagegen betont die Loyalitätsverpflichtung des Menschen einer Autorität gegenüber, die über nationale Grenzen und staatsbürgerliche Forderungen hinaus reicht. Nur auf einer solchen Grundlage universalistischer Konzeptionen können die religiösen Kräfte der Brüderlichkeit die Oberhand gewinnen.

In ihrer historisch-kulturellen Existenz gehört

die Religion mit zum Mutterboden der Gesellschaft. Daher ist eine Art Gegensatzstellung mit nachfolgendem Kompromiß geradezu zum Modell der Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft geworden. Die Sekte bekennt sich häufig buchstäblich zu den ausdrücklich universalistischen Motiven der Religion, während die Kirche lernt, wo die Ansprüche der Religion und Gesellschaft auseinandergehen, ihre Haltung zugunsten der Gesellschaft zu korrigieren. Doch «die Sekte erwächst aus gewissen Aspekten der Lehren der Kirche, und wenn sie im Strom der Geschichte überleben will, so muß sie wieder in eine Kirche hineinwachsen».²⁸ Diese paradoxe Tendenz erwächst aus dem, was nach Yingers Meinung das Hauptdilemma der Religion bildet, nämlich dem Konflikt zwischen den Forderungen der religiösen Ideale und den Ansprüchen der weltlichen Interessen. So haben die meisten universalistischen Religionen so viele Kompromisse mit der politischen Gewalt geschlossen, daß ihre Existenz gesichert ist. Diese Auseinandersetzung mit einer politisch-sozialen Ordnung bildet ein sehr ernstes Dilemma: Wenn die Religion allzu konsequent an ihren universalistischen Idealen festhält, kann sie von einer ihr feindlich gesinnten politisch-sozialen Ordnung beseitigt oder doch zumindest durch eine weniger universalistische Religion ersetzt werden; paßt sie sich aber den partikularistischen Ansprüchen und Interessen des herrschenden politisch-sozialen Systems allzu stark an, so kann sie viel von ihren hohen Idealen als universalistische Religion einbüßen, die grundsätzlich jede menschliche, endliche Institution dem absoluten göttlichen Urteil unterstellt.²⁹ Aus diesem echten Dilemma entsteht die Anpassung der Religion an die herrschende politisch-soziale Macht, unter Hintanstellung ihrer eigentlichen Grundsätze.

Außerdem zeigt das einheitliche Glaubensverständnis der universalistischen Religion in einer hoch differenzierten, pluralistischen Gesellschaft, in der eine Vielzahl sozialer Institutionen miteinander im Wettstreit um die Loyalität des Bürgers auf diesem oder jenem bestimmten Gebiet liegen, die Tendenz, sich abzuschwächen. Heute kann allein der Staat es sich leisten, totale Loyalität zu verlangen – und er tut es auch. Die Religion dagegen wagt dies nicht, eben weil eine solche totale Forderung allzuleicht die Loyalität des Bürgers anderen sozialen Gruppen oder Institutionen gegenüber beeinträchtigen könnte. Eine derart vielfache Mitgliedschaft wie wir sie in einer pluralistischen Gesellschaft erleben, kann aber auch ein

wirksames Mittel gegen das Aufkommen eines uniformen totalitären Staatswesens sein. Auf der anderen Seite schwächt sie durch ihre Eigenart auch die Stärke sonstiger Institutionen, namentlich die der universalistischen Religion.

Die Geschichte des Christentums liefert dem Religionswissenschaftler reichlich Beispiele für die Anpassung der Religion an die herrschende politisch-soziale Ordnung. Ein Martin Luther, zu seiner Zeit ein Muster des sogenannten religiösen Non-Konformismus, suchte Zuflucht bei den deutschen Fürsten, und es ist allgemein bekannt, wie hart er die Bauernaufstände gegen die herrschende Feudalordnung und Autorität verurteilte. Ja, er ermutigte sogar zu der gnadenlosen, brutalen Unterdrückung solcher Aufstände und segnete deutsche Fürsten für ihre Niederwerfung.³⁰ Jean Calvin, auf den sich als Gründer und geistigen Vater die Reformierten Kirchen Europas, die Kirche von Schottland, die presbyterianischen und kongregationalistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten berufen, hat gleichfalls den Gehorsam der weltlichen, politischen Autorität gegenüber betont, indem er die institutionelle Gewalt als von Gott eingesetzt heiligte.³¹ Ebenso bekannt ist es, daß die Anglikanische Kirche in England die Suprematie der britischen Krone anerkannt hat und es heute noch tut. Hier in den Vereinigten Staaten findet sich in der soziologischen Literatur eine Überfülle von Beispielen für die bequeme Symbiose zwischen Christentum und politisch-sozialer Gewalt. In einer solchen Symbiose wird das Christentum fast mit dem American Way of Life – der amerikanischen Lebensform – gleichgesetzt.³²

Max Weber hat die Symbiose der protestantischen Ethik, oder doch zumindest ihres calvinistischen Zweiges, mit dem sogenannten Ethos des Kapitalismus hervorgehoben. Er weist nach, daß die reine Kapitalanhäufung nicht genügte, um das Ethos des modernen kommerziellen Kapitalismus mit seiner Einwirkung auf alle Aspekte des Lebens und alle sozialen Institutionen zu schaffen. Die protestantische Ethik, so behauptet Weber, gab die notwendige seelische Haltung der Arbeit gegenüber, die zur Entwicklung des modernen Kapitalismus führte.³³ Kurzum: Die überzeitliche Dimension der jüdisch-christlichen Religion war hinreichend säkularisiert und den zeitlichen Interessen einer kommerziellen Zivilisation angeglichen worden. Wenn Weber recht hat, müßten die protestantischen, vor allem aber die calvinistischen Kirchen zum großen Teil aus Angehörigen

der Bourgeoisie und der mittelständischen Unternehmerschaft bestehen, für die der Geist des Kapitalismus das beherrschende Credo ist. Man hat eine Anzahl Untersuchungen angestellt, um dies herauszufinden. Drei von den beachtenswertesten unter ihnen scheinen Webers Hypothese zu bestätigen. So stellt zum Beispiel Liston Pope's Arbeit fest, daß die Religion früher wie heute zu den hervorstechendsten Charakterzügen der amerikanischen Klassen- und Statussysteme gehört, und daß die Mitglieder der protestantischen Kirchen zum großen Teil aus der mittelständischen Unternehmerschaft stammen. Ja, interessanterweise hat sich aus einer anderen Erhebung ergeben, daß zwei der ausgeprägtesten kalvinistischen Kirchen Amerikas – die Presbyterianer und die Kongregationalisten – unter den Mitgliedern ihrer Pfarreien den höchsten Prozentsatz an mittelständischen Unternehmern haben.³⁴

Eine Untersuchung von Gerhard Lenski über das religiöse Verhalten in Detroit hat die aktive Anpassung des Protestantismus an ein Ethos der kommerziellen Zivilisation bestätigt. Lenski setzt sich mit dem Problem der Kausalbeziehungen zwischen Verhalten und Glaubensvorstellungen in zwei institutionellen Bereichen auseinander: dem der Religion und dem der wirtschaftlichen Ordnung. «Juden und Protestanten haben sich mit den individualistischen, auf den Grundsätzen des Konkurrenzkampfes beruhenden Mustern des Denkens und Handelns identifiziert, die mit dem Mittelstand und, historisch gesehen, mit der protestantischen Ethik oder ihrem weltlichen Gegenstück, dem Geist des Kapitalismus, zusammenhängen.»³⁵ Der Protestantismus anerkennt nicht allein die herrschende wirtschaftlich-soziale Ordnung in positiver Weise, sondern paßt sich auch, wie es scheint, aufs engste an das Ethos des Kapitalismus an und identifiziert sich mit ihm.

Aber auch die römische Kirche bildet keine Ausnahme von diesem allgemeinen Gesetz. In den jüngsten kritischen Auslassungen über die, wenn auch vielleicht nicht als solche bewußte, Beteiligung der Kirche an einem rein negativen Antibolschewismus und ihre Duldung des Völkermordes, der im zweiten Weltkrieg in Europa verübt wurde, ist zweifellos ein solcher Fall von kirchlicher Akkommodation angesprochen.³⁶

Auf der anderen Seite jedoch hat die ganze Geschichte hindurch die universalistische Religion im Streit mit partikularistischen Interessen, Ansprüchen und Praktiken der weltlichen, politisch-sozialen Ordnung gelegen. Dabei hat die Religion

es fertig bekommen, als lebensfähige, soziale Institution bestehen zu bleiben – teilweise weil sie diese jeweils herrschenden Wertvorstellungen, Praktiken, Denk- und Verhaltensmodelle der politisch-sozialen Struktur hingenommen und ihnen eine Rechtfertigung verschafft hat. Doch ein derartiges Anpassungsverhalten der universalistischen Religion muß im Zusammenhang mit der grundlegendsten und historischen Spannung zwischen den Ansprüchen des universalistischen religiösen Systems und des partikularistischen politisch-sozialen Systems, sowie dem sich daraus ergebenden Dilemma für die Kirche verstanden werden: Will sie einen maßgeblichen Einfluß in der Gesellschaft behalten, so hat sie keine andere Wahl als sich – wenn auch insgeheim – durch Kompromisse den Interessen und Forderungen der herrschenden politischen Machtstruktur, innerhalb derer sie existiert, anzupassen. Das ist das ständige Dilemma der Institutionalisierung, in das jede universalistische Religion sich verwickelt sieht.

IV

Die im Vorhergehenden besprochenen Hauptpunkte lassen sich rückblickend folgendermaßen zusammenfassen: (1) Auseinandersetzung mit Webers Theorie von der organisatorischen Entwicklung; (2) das Kirche-Sekte-Kirche-Modell von E. Troeltsch und die Durchführung eines Beispiels zur Beschreibung der spezifischen Charakterzüge der beiderseitigen Idealtypen; (3) jüngste soziologische Abwandlungen des Modells von Troeltsch; (4) eine verfeinerte soziologische Theorie der organisationalen Reaktion auf das Deprivationsgefühl in Gestalt religiöser und weltlicher Bewegungen und die Spezifizierung der sozialpsychologischen Bedingungen, unter denen gewisse Typen religiöser Organisation entstehen; (5) die Anwendung der theoretischen Implikationen von Troeltsch auf die wachsende Spannung und den Wertkonflikt zwischen universalistischer Religion und partikularistischer Gesellschaft.

Auf der Grundlage der vorausgehenden theoretischen Auseinandersetzungen sieht sich der Sozialwissenschaftler (zumindest der Autor dieses Beitrages) dazu veranlaßt, provisorisch den Schluß zu ziehen, daß die institutionalisierte Religion ihrem Wesen nach eher ein «Faktor der Bewahrung» als ein «Faktor der sozialen Wandlung» ist. Die theoretische Entwicklung dieses Gedankens und die in unserem Beitrag gebrachten Beispiele möchten zu einer realistischeren Betrachtung der

Rolle, des Status und der Funktion der institutionalisierten Religion innerhalb eines politisch-sozialen Systems anregen.

Die tiefsten Quellen der Spannung zwischen der religiösen Organisation auf der einen Seite und den partikularistischen Werten eines sozialen Systemes auf der anderen, werden in absehbarer Zukunft nicht abnehmen, sondern die institutionalisierte Religion mit ihrer jeweiligen sozio-historischen Umwelt konfrontieren, wie unsere eigene jüng-

ste Geschichte so eindrucksvoll bestätigt. Die Frage, wie die Kirche es fertig bekommt, ein vernünftiges und ihre Selbstachtung nicht verletzendes Gleichgewicht zwischen ihren religiösen, die zeitlichen Begrenzungen einer nationalen Gemeinschaft transzendierenden Werten und deren naturgemäß engeren Interessen und Ansprüchen herzustellen und zu erhalten, wird für den künftigen Religionswissenschaftler ein hochinteressantes Thema sein.

¹ Jacob Burckhardt, *Force and Freedom: Reflections on History* (New York 1943) 195, deutsches Original: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

² Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey 1966) 117.

³ Philip Selznick u. Leonard Bloom, *Sociology* (New York 1965) 32. Thomas Hoult, *The Sociology of Religion* (New York 1958) 65-66.

⁴ Selznick und Bloom aaO. 250-254; Talcott Parsons, *Social System* (Glencoe 1956) Kap. 2; Harry Johnson verwendet einen bedeutend stärker an Parsons orientierten Begriff der Institutionalisierung. Nach Johnson kann eine Reihe sozialer Normen als institutionalisiert bezeichnet werden, wenn die drei folgenden Bedingungen erfüllt sind: (1) eine große Anzahl von Mitgliedern des sozialen Systems anerkennt die Norm; (2) viele von denen, welche die Norm anerkennen, machen ernst mit ihr, - d. h. psychologisch ausgedrückt: sie haben die Norm «internalisiert»; (3) die Norm ist sozial sanktioniert. Siehe Harry Johnson, *Sociology* (New York 1960) 19-20.

⁵ Übernommen von J. O. Hertzler, *Social Institution* (Lincoln, Nebraska 1946) 79-82; Robert E. L. Faris, *Social Disorganization* (New York 1948) 305-329; David Moberg, *Church as a Social Institution* (New York 1962) 118-124.

⁶ Eine eingehendere Untersuchung eines solchen «institutionellen Dilemmas der Religion» findet sich im Zusammenhang mit einer Betrachtung des heutigen Protestantismus; siehe T. Fusé, *Neorthodoxy in American Protestantism: Social Compass XII/6* (1965) 230-241.

⁷ Max Weber legt drei grundlegende Idealtypen von Autorität vor: (1) die traditionelle Autorität; (2) die legale Autorität; (3) die charismatische Autorität. Unter der Autorität des Charismas versteht Weber eine Quelle der Autorität, die von einer außerordentlichen persönlichen Anziehungskraft und außergewöhnlichen Eigenschaften eines Einzelmenschen herrührt. Siehe Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York) 363-392, deutsches Original: *Die Theorie der sozialen und ökonomischen Organisation*.

⁸ aaO. 364.

⁹ Thomas F. O'Dea aaO. 51.

¹⁰ aaO. 38-40.

¹¹ aaO. 40.

¹² Die soziale Darstellung der religiösen Erfahrung ist eingehend untersucht worden von Émile Durkheim. Siehe Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912).

¹³ Thomas F. O'Dea aaO. 41.

¹⁴ Die obige Auseinandersetzung wurde übernommen von Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Church* (London 1931) Bd. I, 331-381, Bd. II, 993-1013, - deutsches Original: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912).

¹⁵ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York 1929; Neudruck 1954). Für das Beispiel, das der Tabelle I zugrunde liegt, ist der Autor seiner Podiumsdiskussion mit Professor Charles Y. Glock, Survey Research Center der University of California in Berkeley (1960), verpflichtet.

¹⁶ Charles Y. Glock und Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (Chicago 1966) 251. Dies sind scheinbar die charakteristischen Züge der meisten Protestbewegungen in den Vereinigten

Staaten bis 1960. Die Arbeiterbewegung der Vereinigten Staaten verfolgt zum Beispiel nicht so sehr das Ziel, die privilegierte herrschende Klasse zu beseitigen, als von dieser genügend Konzessionen zu erlangen, um ebenfalls diese privilegierte Stellung zu erreichen. Für eine eingehende Analyse dieses Punktes siehe Seymour Martin Lipset, *The Political Man* (New York 1960).

¹⁷ J. Milton Yinger, *The Religion in the Struggle for Power* (Durham, North Carolina 1949) 20-26, 219-227; J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* (New York 1958) 421-422; Harry Johnson, *Sociology*, aaO. 419-439; Elizabeth K. Nottingham, *Religion and Society* (Garden City, New York 1954) 62-67; David O. Moberg, *The Church as a Social Institution*, aaO. 73-99; Elmer T. Clark, *Small Sects in America* (New York 1949) 20-26, 219-227.

¹⁸ J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* aaO. 147-155.

¹⁹ Glock und Stark aaO. 249.

²⁰ Eine eingehendere Auseinandersetzung mit einer solchen «latenten Funktion» der Religion - das heißt der Religion als Faktor der Bewahrung und nicht so sehr als Faktor der sozialen Wandlung - vgl. Toyomasu Fusé, «Universalistic Religion and Particularistic Social Order: A Study in a Protestant Theological Strategy»: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (Köln und Opladen 1968).

²¹ Glock und Stark aaO. 251.

²² aaO. 254-259.

²³ Thomas F. O'Dea aaO. 49.

²⁴ aaO. 67.

²⁵ Ernst Troeltsch aaO. Bd. II, 999-1000.

²⁶ Thomas F. O'Dea aaO. 67.

²⁷ J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* aaO. 238.

²⁸ J. Milton Yinger, *Religion in the Struggle for Power* aaO. 19, 20 aaO. 140-142, 145, 203, 222, 250-253.

²⁹ Eric Fromm, *Escape from Freedom* (New York 1941) 63-83.

In diesem Buch entwickelt Fromm eine Hypothese, daß eine derart unkritische Unterwerfung der lutherischen Reformation unter die herrschende politisch-soziale Autorität sehr wohl den Weg bereitet haben kann für die massive Kapitulation der deutschen lutherischen und evangelischen Kirchen vor dem Diktat des Dritten Reiches.

³¹ aaO. 84-102.

³² Will Herberg, *The Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, New York 1955).

³³ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905). Weber behauptet vor allem, es sei eine protestantische Idee, die weltliche Arbeit als geheiligt zu bezeichnen und die Hingabe an die Arbeit und Beschäftigung zu einer geheiligten Christenpflicht zu machen. Der nach innen gewandte Pietismus des Protestantismus verdunkelte die Verheißung der Erlösung, das heißt die Erlösung kann nicht nur durch äußere sichtbare Rituale wie das der Eucharistie erlangt werden, sondern nur durch den inneren Glauben des Menschen; diese Mehrdeutigkeit der Verheißung wurde von der calvinistischen Prädestinationslehre noch weiter gesteigert, demnach der unerforschliche Wille Gottes allein diejenigen, die für die Erlösung und diejenigen, die für die ewige Verdammnis bestimmt sind, auswählt und kennt. Eine solche Mehrdeutigkeit der Gnade habe eine akute seelische Unsicherheit geschaf-

fen, die sich in einer fieberhaften Hingabe an die Arbeit und die sichtbaren Zeichen des irdischen Erfolges sublimierte, da die Calvinisten annahmen, der irdische Erfolg sei ein sichtbares Zeichen der Gnade Gottes. All diese psychologischen Eigentümlichkeiten dienten ausgezeichnet der Entwicklung des modernen Kapitalismus. Damit ist ausdrücklich gesagt, der Protestantismus habe sich unlöslich mit dem Ethos des modernen industriellen Kapitalismus verflochten.

³⁴ Liston Pope, *Religion and Social Class in America*: Reinhart Bendix und Seymour M. Lipset (Hrsg.), *Class, Status and Power* (Glencoe, Illinois 1954) 316–323. Siehe auch H. Cantril, *Educational and Economic Composition of Religious Groups*: *American Journal of Sociology* 47 (März 1953) 574–579; Thomas F. Hoult, *Economic Class Consciousness in American Protestantism*: *American Sociological Review* 15 (1950) 97.

³⁵ Gerhard Lenski, *The Religious Factor* (Garden City, New York 1960) 101.

³⁶ Rolf Hochhut, *Der Stellvertreter*.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TOYOMASA FUSE

Geboren am 20. Januar 1931 in Sapporo (Japan), Anglikaner. Er studierte an der Universität von Kalifornien in Berkeley, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1962), Gastprofessor an der soziologischen Abteilung der Universität Cornell (Ithaca/USA). Er doktorierte mit einer soziologischen Analyse der Neo-Orthodoxie im amerikanischen Protestantismus.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Adrianus de Groot

Mission nach dem Zweiten Vatikanum

In einer Zeit, da keine einzige alteingesessene Einrichtung, Praxis oder Tradition der kritischen Bewertung entgeht, der unsere Generation heute alles unterwirft, wird selbstverständlich auch der Missionsauftrag an die Kirche und die Art und Weise, wie er im Laufe der Zeit erfüllt wurde, in diese kritische Betrachtung einbezogen.

Es erheben sich Fragen, die zum Teil aus unserm eigenen modernen säkularisierenden Lebensmilieu stammen, zum Teil aus neuen weltlichen und kirchlichen Sichtweisen auf die nichtchristlichen Religionen und die sich entwickelnde «dritte Welt» hervorgehen und die nicht nur die Praxis der Missionsarbeit, sondern sogar Notwendigkeit und Daseinsberechtigung der Missionierung in Frage ziehen, untergraben oder zu leugnen scheinen.

Das große Jahrhundert der Missionsarbeit, wie wir die letzten hundert Jahre wohl gern nennen, ist vorbei. Der deutsche Missionstheologe Walter Freytag hatte es bereits 1958 auf der Weltmissionskonferenz von Achimota (Ghana) bündig ausgesprochen: «Früher hatte die Mission Probleme, jetzt ist sie selbst zum Problem geworden.»¹ Auch in katholischen Kreisen bricht sich diese geänderte Einsicht Bahn. Die Klimaveränderung findet man

auch in der Tatsache wieder, daß die erste Frage nicht mehr lautet: Wie missionieren? – sondern: Mission – ja oder nein?²

Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Missionsmotivs und der Missionspraxis macht klar, wie sehr und inwieweit beide zeitgebunden waren, allerdings auch, wie sich das Missionsmodell einer jeden Zeit aus dem Glauben an Gottes rettenden Heilswillen ergab, der sich in Christus geoffenbart hatte, und demnach begründet war im Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn: «Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker!»

In einem hervorragenden Essay stellt O. Köhler dar,³ wie jede Zeit den Missionsbefehl des Herrn verstanden und ausgeführt hat, wie jede geschichtliche Situation die Art der Erfüllung dieses Auftrags beeinflusst, aber auch wie jede Zeit ihre eigenen Chancen gehabt oder versäumt hat, und welche Perspektiven schließlich unsere eigene geschichtliche Situation für die Erfüllung des Missionsauftrags eröffnet.

Hat das Zweite Vatikanische Konzil diese Perspektiven bemerkt? Hat es die Frage nach Ursprung, Warum und Notwendigkeit der Mission beantwortet? Kann wirklich von einer «Mission nach dem Konzil» die Rede sein? Wer das Buch «Mission nach dem Konzil» liest,⁴ einen Kommentar zum Missionsdekret des Konzils, geschrieben von Fachtheologen, wird zu dem Schluß kommen, daß die Mission auf dem Konzil wiederentdeckt wurde, nicht als Randerscheinung der Kirche, sondern als ihr Herz und Wesen; nicht als Aufgabe für einige Enthusiasten an Missionsinstituten, sondern als Lebensaufgabe der ganzen kirchlichen Gemeinschaft.

Mehr als eine erste neue Überdenkung dieses Komplexes Mission unternahm das Konzil jedoch nicht. Deshalb läßt besagtes Buch zur Auslotung