

Beiträge

Gregory Baum

Der Fortbestand des Sacrum

Das vorausgesagte Ende der Religion

Vor mehr als einem Jahrhundert ist der Untergang des Sacrum von einigen der größten soziologischen Denker vorhergesagt worden. So war Auguste Comte der Meinung, Religion werde schließlich durch Wissenschaft ersetzt werden. Sein berühmtes Gesetz von den drei Stadien besagte, daß auf die primitive religiöse Welterklärung philosophische Theorien folgen würden, die ihrerseits wiederum durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse ersetzt würden. Comte formulierte damit eine Geisteshaltung, die nicht allein unter den Intellektuellen verbreitet war, sondern auch in vielen anderen Kreisen der Gesellschaft. Selbst einfache Leute begannen, in einer unreflektierten Weise als gegeben anzusehen, daß Religion und Naturwissenschaft unvereinbar seien und bleiben würden und daß der Sieg der Wissenschaft über die Religion unvermeidbar sei. Diese Meinung hat man oft als Positivismus oder Scientismus bezeichnet. Doch sollte auf jeden Fall hinzugefügt werden, daß Auguste Comte als Soziologe sich der sozialen Funktion der Religion klar bewußt war. Ja er war – im Unterschied zum Vulgärpositivismus – fest davon überzeugt, daß ohne Verpflichtung auf ein hohes, die gegenwärtige Wirklichkeit überragendes Ideal, das den Menschen zu Altruismus, Opfer und Hochherzigkeit aufruft, die Gesellschaft auf die Dauer nicht fortbestehen kann. Aus dieser Überzeugung heraus entwarf Comte eine neue, rationale Religion für das naturwissenschaftliche Zeitalter, für die der Gegenstand religiöser Verehrung der künftige Zustand des Menschen sein sollte, das heißt: die Zukunft des Menschengeschlechtes. Dabei übersah Comte allerdings, wie Emile Durkheim kritisch bemerkt,¹ daß Religion niemals ein bewußt von Menschen geschaffenes Gebäude ist: Religion ereignet sich (happens). Sie wird vom Leben selbst erzeugt. Dennoch basierte Comtes naive Darstellung einer rational konstruierten Religion auf einer Intuition, die sich als

prophetisch erweisen sollte. Denn Zukunft und Geschick des Menschen sollten tatsächlich, wie wir sehen werden, zu einem Brennpunkt für die Religion des 20. Jahrhunderts werden.

Die zweite soziologische Theorie über das Verschwinden der Religion war die von Karl Marx. Marx sah in der Religion vor allem die Auswirkung der Entfremdung des Menschen. In dem Maße, in dem die Menschen von der ökonomischen Unterdrückung und den sie begleitenden Formen der Entmenschlichung befreit sein würden, würde die Religion den Platz räumen für ein realistisches Verständnis des gesellschaftlichen Lebens. Für Marx war Religion eine Form irrigem Bewußtseins. Sie erweckte Illusionen über das tatsächliche Verhältnis zwischen Macht und Ausbeutung. Marx' Schwäche lag darin, daß er nie eine soziologische Analyse von Religion durchgeführt hat. Das einzige Modell, das er seinem Denken zugrunde legte, war das einer Religion, welche die Energie des Menschen auf eine himmlische Welt hinlenkte. Es läßt sich kaum sagen, wie Marx reagiert haben würde, wäre er auf eine Religion gestoßen, die eine innerweltliche Askese und ein transzendentes Sehnen nach Umgestaltung des irdischen Lebens zum Programm hatte. Erst mehrere Jahrzehnte nach Marx entwickelte Max Weber – mehr als jeder andere Soziologe – den Gedanken, daß Religion die einzige Kraft sei, welche den Menschen befähige, den Sinn seines Lebens neu zu definieren und damit ein ungeheures Potential für eine radikale soziale Wandlung darstelle. Webers gesamte Theorie des sozialen Wandels baute auf Charisma und Prophetentum auf. Eines wurde durch Webers Werk klar: Zwar gab es Religion, die den Menschen mit seiner Entfremdung versöhnen wollte und manche tragenden Kräfte der Kirchen in den verschiedensten Ländern, die bis zur Stunde diese Art Illusion wünschten – doch gab es in der Geschichte ebensogut Momente, in denen gerade die Religion den Menschen unzufrieden werden ließ mit seiner Entfremdung und ihn fähig machte, die Gesellschaft umzuformen.

Die dritte berühmte Theorie, die den Untergang des Sacrum vorhersagte, hängt mit Max Weber zusammen, der um die Jahrhundertwende die Vermutungen mancher früherer Soziologen bestätigte. Weber fürchtete, die moderne, von Technologie und Bürokratie beherrschte Welt werde unvermeidlich die Weite der menschlichen Erfahrung einengen, das Bewußtsein des Menschen auf pragmatische Interessen der Nützlichkeit und der körperlichen Bequemlichkeit reduzieren und schließ-

lich eine organisierte, integrierte, voll verplante Gesellschaft schaffen, – eine Art eisernen Käfig; die Technokratie – das war Webers große Sorge – werde die großen menschlichen Leidenschaften, die poetische Vorstellungskraft, die Liebe zum Schönen, heroisches Empfinden und religiöse Erfahrung schwächen und schließlich zum Erlöschen bringen. Er bezeichnete diese Entwicklung als Desillusionierung der Welt. Webers Theorie gleicht der von Auguste Comte, insofern beide den unausweichlichen Konflikt zwischen Religion und modernem Bewußtsein erkannten und den Sieg des letzteren über die Religion vorhersagten. Der Untergang der Religion wurde von Comte ursächlich in Zusammenhang gebracht mit der befreienden und erleuchtenden Wirkung der modernen Naturwissenschaft, von Weber mit den durch das wissenschaftlichen Weltbild hervorgerufenen banalen Nützlichkeits Tendenzen. Webers Theorie hat weltliche und religiöse Denker gleichermaßen tief beeinflußt. Im 20. Jahrhundert haben viele Menschen den Untergang der Religion nicht einmal mehr als Triumph menschlicher Vernunft vorhergesehen, sondern als Symptom der in einer übertriebenen Rationalität liegenden geistigen Erkrankung.

Obwohl Webers Theorien weithin Anerkennung gefunden haben, darf nicht verschwiegen werden, daß ihr Beweis bis heute noch aussteht. Sie waren mehr Ausdruck persönlichen Empfindens der modernen Welt gegenüber als Ergebnis sachlichen und exakten Forschens. Weber hat niemals eine vollständige soziologische Analyse der Technologie geliefert. Verstreute Einzelbemerkungen geben sogar zu erkennen, daß nach seiner Meinung das moderne rationalisierte Bewußtsein den Menschen dazu bringt, nach der Möglichkeit eines alles menschliche Tun und Lassen umfassenden Gesamtsinnes zu fragen.² Webers Art von Verzweiflung an der modernen Welt, die sich so sehr von der Haltung seiner Vorgänger Comte und Marx unterschied, war nah verwandt mit dem Kulturpessimismus der jüngstvergangenen Jahre, wie er bei den Existentialisten und Freudanhängern seine Ausprägung gefunden hat – vor allem in dem Gedanken, daß Gesellschaft der Feind der persönlichen Freiheit und Selbstverwirklichung sei.

Der Fortbestand von Religion als gesicherte Tatsache

Alle drei den Untergang der Religion vorhersagenden Theorien fanden im 20. Jahrhundert keine Bestätigung. Das Sacrum lebte weiter. Ja, es gibt,

wie Andrew Greeley gezeigt hat, nicht einmal empirische Anhaltspunkte für ein Nachlassen religiöser Angesprochenheit und Beteiligung an gottesdienstlichen Handlungen.³ Es kann sehr wohl sein, wie verschiedene soziologische Denker gemeint haben, daß Religion in dieser oder jener Form ein bleibendes spezifisch menschliches Phänomen ist. So schreibt Emile Durkheim: «In der Religion liegt etwas Ewiges, das bestimmt ist, alle einzelnen Symbole zu überdauern, in denen religiöses Denken sich im Laufe der Zeit sukzessive entfaltet hat.»⁴

Religion wurzelt nach Durkheims Ansicht in der menschlichen Erfahrung von Gesellschaft. Durkheim als gemäßigter Positivist lehnte als empirisch unhaltbar die Auffassung ab, Religion sei eine imaginative Theorie, welche die Rätsel des Universums erkläre und daher durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis abgelöst werde. Und während der französische Soziologe auf der einen Seite den ideologischen Faktor in der Religion nicht leugnete, wies er auf der anderen Seite nach, daß Religion, historisch gesehen, mit der Schaffung von Kultur und Wissenschaft eng zusammenhänge, das heißt: mit der menschlichen Evolution, und daß sie daher nicht einfach mit Ideologie gleichgesetzt oder auf diese reduziert werden könne. Wir können hinzufügen, daß Durkheim den psychologischen Theorien, welche Religion als den verschiedensten psychischen Bedürfnissen entsprechende unbewußte Projektionen ansehen, wenig Sympathie entgegenbrachte. Für ihn war Religion durch Kräfte erzeugt, die in der menschlichen Gesellschaft wirken und zwar unterhalb der Ebene persönlicher Bedürfnisse und Strebungen. Durkheim war bemüht nachzuweisen, daß der Mensch dem Transzendenten in seinem Leben begegnet und sich ihm auszuliefern, ihm auf diese oder jene Weise zu dienen trachtet. Religion war für ihn Begegnung des Menschen mit dem sozialen Mutterboden, aus dem heraus er ins Dasein trat. Religiöse Erfahrung brachte den Menschen somit in Berührung mit seinen Grundenergien, sprengte den Horizont seines personalen Bewußtseins und erzeugte Kräfte der Liebe, der Hingabe und der Opferbereitschaft ihr gegenüber. (Es bleibt hinzuzufügen, daß Durkheim sich selbst als Atheist betrachtete, da er der Überzeugung war, daß der Gegenstand religiöser Verehrung zwar das Individuum transzendiere, nicht dagegen die menschliche Gesellschaft als Ganzes. Religion war für ihn die Begegnung der Gesellschaft mit ihren eigenen tiefsten Wurzeln.)

Durkheim erkannte ebenso wie Weber, daß seine Zeitgenossen, namentlich diejenigen von ihnen, die durch moderne Institutionen und die Erfahrungswissenschaft geformt waren, den traditionellen Religionen der westlichen Welt wenig Interesse entgegenbrachten. «Die alten Götter», so schrieb er 1912, «liegen im Sterben oder sind bereits gestorben, doch sind noch keine neuen geboren.»⁵ Die traditionelle Religion entsprach nicht mehr der sozialen Erfahrung des modernen Menschen. Würde Religion fortbestehen? Durkheim war voll und ganz davon überzeugt, daß die aus dem gegenwärtigen Übergang hervorgehende Gesellschaft, gleich wie sie aussehen werde, religiöse Erfahrung und religiöse Symbole hervorbringen werde. Doch wußte er nicht, wie diese Religion beschaffen sein würde. Was seine Vorstellungskraft in dieser Hinsicht hemmte, war möglicherweise ein Element seiner eigenen Theorie. Denn zentral für Durkheims Verständnis von Religion war die radikale Unterscheidung zwischen Sacrum und Saeculare, eine Form des Verständnisses, die in der Folgezeit immer wieder von Anthropologen kritisiert worden ist. Und, wie wir sehen werden, hat die religiöse Vitalität unserer Zeit diese Auffassung innerhalb der christlichen Kirchen angefochten. Doch wie auch immer Durkheims Vorstellungskraft, was die Zukunft anbetrifft, begrenzt gewesen sein mag: Durkheims Frage heute erneut zu stellen, ist durchaus vernünftig. Was sind die Manifestationen der Religion in der gegenwärtigen Zeit und in welcher Beziehung stehen sie zur Gesellschaft der westlichen Welt?

Die Götter von heute

Zunächst einmal müssen wir feststellen, daß es geographische Gebiete und Bereiche gibt, in denen bei der betreffenden Bevölkerung traditionelle Formen des Christentums den Herausforderungen der modernen Zeit: der wissenschaftlichen und ideologischen Kritik, dem Einfluß humanitären Denkens usw. Widerstand geleistet haben. In diesen Gebieten symbolisieren die Kirchen die Bindung des Volkes an eine vergangene kulturelle oder politische Ära. Dadurch gewinnen sie auch die Unterstützung von Menschen, die ohne besonderes religiöses Bewußtsein sind, aber doch mit persönlichem Einsatz die alte Ordnung verteidigen. Bei dieser Form von Religion ist die ideologische Komponente nur zu offensichtlich. Es ist daher kein Zufall, daß in den USA die fundamentalistischen und evangelikalischen Kirchen zu den

konservativen und bisweilen sogar reaktionären politischen Kräften zählen. Dasselbe läßt sich von Gruppen innerhalb der katholischen Kirche sagen, die der Erneuerungsbewegung Widerstand leisten. In manchen sogenannten katholischen Ländern setzt die Kirche sich immer noch für Werte, Institutionen und ein Autoritätsverständnis ein, das charakteristisch ist für die Zeit des Barock. Konservative Katholiken in den stärker säkularisierten Teilen Europas halten sich in gesteigertem Maß an gewisse verfeinerte kulturelle Formen, die durch die gegenwärtige Entwicklung bedroht sind. Ihre Religion steht in engem Zusammenhang mit einem gewissen «Europäismus», der zwar nicht so massiv ist wie der von Hilaire Belloc, aber nicht minder hartnäckig. Hier hat das Sacrum bedeutend länger überlebt, als Weber und Durkheim vorhergesehen haben. Natürlich muß hinzugefügt werden, daß diese Feststellungen keineswegs die Echtheit einer solchen konservativen Frömmigkeit in Frage stellen wollen. Es soll damit nur gesagt sein, daß diese Frömmigkeit einer der Vergangenheit angehörenden Erfahrung der Gesellschaft entspricht und daher in ihr Strömungen herausgebildet hat, die soweit wie möglich die Institutionen und Machtverhältnisse dieser vergangenen Tage zu erhalten trachten.

Von größerem Interesse für diesen Beitrag ist die gegenwärtige Krise der westlichen Religiosität – die ebenso deutlich erkennbar ist wie die kulturelle Krise – und die neuen religiösen Phänomene. Es seien nur erwähnt: die weit verbreitete Hinwendung zum Okkulten, das neu erwachte Interesse an der östlichen Meditation und schließlich als bedeutsamste Entwicklung die Entdeckung der religiösen Dimension des historischen Humanismus.

Die überraschende Hinwendung eines beträchtlichen Teiles der Bevölkerung, vor allem aus der jungen Generation, zum Okkulten ist in soziologischen Fachzeitschriften in großem Umfang registriert und immer wieder diskutiert worden. Nicht wenige der vor Jahrhunderten vom Christentum ausgetriebenen und gebannten Gottheiten erwachen zu neuem Leben. In manchen studentischen Kreisen, die vor gar nicht langer Zeit als besonders kritisch bekannt waren, finden wir heute eine Art Faszination für das Kultische, göttliche Verehrung und Rituale, Gebet und Beschwörung, Verwendung von Weihrauch und Drogen usw. Wir beobachten einen Kult des Irrationalen in gewissen Bewegungen, die sich auf Jesus oder andere religiöse Persönlichkeiten kon-

zentrieren. In noch bizarrerem Formen finden wir diesen Kult in Astrologie, Zauberei, Teufelsverehrung und dergleichen mehr. Da dieses neue Interesse einen Markt für die Geschäftswelt geschaffen hat, haben sich die kultischen Praktiken oder zumindest ein voyeuristisches Interesse an ihnen unter der Bevölkerung weit verbreitet. Zugleich allerdings ist die Authentizität dieser Riten einigermaßen zweifelhaft. Für viele ist das Okkulte zu einem Spiel, nicht selten zu einem makabren Spiel, geworden.

Die religiöse Signifikanz dieses neuen Interesses ist, selbst wo sie echt ist, minimal. Es ist nur als Symptom der gegenwärtigen kulturellen Krise von einiger Bedeutung. Die moderne Neigung zum Okkulten ist offenbar der Magie näher verwandt als der Religion. Nach Max Webers Terminologie zielt das Magische auf *ad-hoc*-Interessen und spezielle Probleme der Klienten, ohne eine weitere Einwirkung auf ihr persönliches Leben und die Gesellschaft als ganze; das spezifische Religiöse setzt den ihm in verehrender Hingabe zugewandten in Beziehung zu in der Welt wirkenden Kräften und tendiert von da aus dahin, ihr persönliches Leben in eine Ordnung zu bringen und eine Wirkung auf die Gesellschaft auszuüben. Die großen Religionen waren nach Weber machtvolle kulturschaffende Bewegungen. Als der große deutsche Soziologe nach dem Ersten Weltkrieg eine Generation von Studenten ins Auge faßte, die vom Okkulten fasziniert waren, bestritt er zugleich, daß ihr Treiben irgend etwas enthalte, was die Soziologie als Religion anerkannte.⁶

Zugleich aber ist die Hinwendung zum Irrationalen ein bedeutsamer und vernehmlicher Protest gegen die in hohem Maße rationalisierte, technisierte und bürokratisierte Gesellschaft des Westens und verdient als solcher ernst genommen zu werden. Dieser Aspekt des Problems ist bereits wiederholt in *Concilium* diskutiert worden.⁷ Dabei muß jedoch erwähnt werden, daß der Protest stark durch Ressentiments bestimmt und von ihnen «gefärbt» ist. Menschen, die in dieser Weise reagieren und die unglückselige Spaltung zwischen Vernunft auf der einen und leiblichen, emotionalen und spirituellen Aspekten auf der anderen Seite zu überwinden trachten, sind nicht selten gerade aufgrund des dahinter stehenden Ressentiments nicht fähig, den Weg zu den schöpferischen Elementen ihrer eigenen Tradition zu finden, die in der Vergangenheit diese Spaltung in Frage gestellt haben. Sie wenden sich lieber Elementen zu, die möglichst weit von ihnen entfernt sind – so weit,

daß sie unmöglich in ihr Leben integriert werden können. Diese Art von Ressentiment macht die Hinwendung zum Irrationalen häufig zu einer derartigen Selbstbeeinträchtigung.

Verschieden davon, wenngleich kulturell gesehen in Zusammenhang stehend mit der Hinwendung zum Okkulten, ist das moderne Interesse an der Spiritualität des Ostens.⁸ Eine beträchtliche Anzahl von Intellektuellen, namentlich Studenten, hat sich den kontemplativen Traditionen des Ostens zugewandt, alte Praktiken geistiger Konzentration verbunden mit entsprechenden Körperhaltungen übernommen, verwirft die moderne Welt als verderbliche Illusion und sucht durch Kontemplation und eine neue Lebensform Zugang zum «wirklich Realen». Diese Bewegung hat in preiswerten Ausgaben die Weisheitsschriften des Ostens zugänglich gemacht, produziert aber auch eine eigene Literatur. Wenn es auch für diejenigen, die sich an die östliche Weisheit halten und danach orientieren, lohnend und befreiend sein mag, so ist darin nach meiner Meinung doch keine spezifisch religiöse Entwicklung zu erblicken. Es bleibt ein privater Kult, eine Ausklammerung im Bereich der heutigen Kultur, die symbolisch ist für deren Krise, wird aber keinesfalls ein Brennpunkt spiritueller Kraft, der kulturelle Werte neu ordnet und einen Einfluß auf das Bild von der Gesellschaft ausübt. Der heutige Intellektuelle ist so tiefgreifend vom modernen Leben und seiner jüngsten Vergangenheit geformt, daß er vollkommen unfähig ist, die Symbolwelt des Ostens zu betreten, sie in schöpferischer Weise zu assimilieren und daraus ein Prinzip für das soziale Leben zu machen. Das zeitgenössische Suchen nach östlicher Kontemplation wird ein privates Abenteuer – möglicherweise ein großartiges – bleiben, aber nur ein Mindestmaß sozialer Wirkung ausüben.

Von größerer sozialer Signifikanz, wenngleich sie einen zahlenmäßig nur kleinen Personenkreis einbeziehen, sind die jüngsten Gespräche zwischen Kontemplativen christlicher Provenienz und religiösen Persönlichkeiten der großen Traditionen des Ostens. Die soziologische Wirksamkeit religiöser Dialoge unter bestimmten günstigen Umständen ist im 20. Jahrhundert in beträchtlichem Umfang demonstriert worden. In derartigen Gesprächen zwischen Ost und West können die Christen Elemente, die sie von den andern lernen, speziell, wenn sie ein Korrektiv für ihre eigene unmittelbare Kultur darstellen, zu den verschiedensten Aspekten ihrer eigenen religiösen Tradition

in Beziehung setzen; sie können die Symbole des Ostens näher an die Symbolsprache des Westens heranbringen und erste Schritte tun, um die kontemplativen Strömungen des Ostens in ein Bild der Gesellschaft zu integrieren, das realiter in der westlichen Vergangenheit wurzelt. Nicht jede Art von Mystik ist lebens- und entfaltungsfähig. Selbst das mystische Leben kleinster Kreise muß, wenn es schöpferisch wirken soll, zur Symbolwelt der größeren Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden.

Der religiöse Brennpunkt

Wir wenden uns nun einem religiösen Phänomen zu, das sich innerhalb der christlichen Kirchen findet, ebensogut aber auch bei Menschen, die sich in den Randbezirken des Christlichen bewegen oder das Christentum vollkommen aufgegeben haben. Dieses Phänomen, das ich jetzt darzustellen gedenke, ist in der Tat sehr verbreitet, obgleich es nicht immer als religiös angesehen wird. Häufig wird es in weltlichen Ausdrucksformen zum Ausdruck gebracht. Dieses Phänomen schafft eine besondere Haltung der Welt gegenüber und führt zu ganz bestimmten Handlungsweisen, so daß es vielen als ein Ausdruck des Humanismus vorkommt. In der westlichen Welt ist unter dem Druck historischer Ereignisse und Entwicklungen wie unter dem Einfluß bestimmter geistiger Impulse eine neue Selbsterfahrung der Menschheit zum Durchbruch gekommen, die mächtige Gefühle der Solidarität mit anderen Menschen, speziell mit den Unterprivilegierten, weckt, sowie einen mächtigen Sinn dafür, daß der Mensch zu einem höheren Leben bestimmt ist. Auf diese Selbst-Erfahrung hat das Zweite Vatikanum Bezug genommen, wenn es sehr zustimmend von «der Geburt eines neuen Humanismus» gesprochen hat, «eines Humanismus, in dem der Mensch zuerst und zunächst von seiner Verantwortung für die Brüder und die Geschichte her definiert wird».⁹

Zwar sind diese Erfahrungen der Solidarität und der gemeinsamen Bestimmung wirklich weltlich, haben jedoch eine religiöse Dimension, für die die Menschen in unterschiedlichem Maße aufgeschlossen sind. Solidarität und gemeinsame Bestimmung sind die ausschlaggebenden Überzeugungsmomente für nicht wenige Menschen, die sie aus den sozialen Verflechtungen herausheben, in denen sie stecken und sie die ererbten Grenzen überschreiten lassen, ja die sie in Berührung bringen mit Werten, die über sie und ihre eigenen Gemeinschaften hinausgehen. Um dieser Werte willen sind sie oft

bereit, Opfer zu bringen, auf persönliche Bequemlichkeit zu verzichten, sich zu etablierten Autoritäten in Widerspruch zu setzen, auch auf die Gefahr hin, dadurch Nachteile zu erleiden und schwere Lasten auf sich zu nehmen, die sie sich hätten ersparen können. Aber dadurch fühlen sie sich innerlich weiter werden. Sie erkennen, daß sie in ein Leben eingesponnen sind, das gar nicht ihr eigenes Leben ist. Derartige Überzeugungen und Erfahrungen bringen die Menschen dazu, ihr Leben und ihre Geschichte in einem neuen Licht zu sehen, und rüsten sie mit einer Hoffnung, die die gegenwärtigen Kämpfe und Anfechtungen als der Mühe wert erscheinen lassen. Solche Menschen entdecken dann, daß sie von Angesicht zu Angesicht einer Wirklichkeit gegenüberstehen, die keinen Namen hat, der sie sich aber verpflichtet und auf die sich sie eingelassen fühlen.

Die heutige religiöse Erfahrung hat gezeigt, wie sachlich unrichtig und irreführend die strenge Trennung von Sacrum und Saeculare ist. Ist es doch für unser Zeitalter geradezu charakteristisch geworden, daß die Menschen dem Sacrum als tiefster Dimension tatsächlich signifikanter weltlicher Erfahrungen, namentlich der Angelpunkte ihrer persönlichen und sozialen Geschichte, begegnen. In der Berufung des Menschen, voll und ganz Mensch zu werden, liegt ein religiöser Sinn.

Im weiteren möchte ich meine Ausführungen auf die soziale Dimension der Humanisation konzentrieren, obwohl auch in der personalen Transformation des Menschen ein religiöser Sinngehalt liegt. Solidarität, so möchte ich behaupten, kann nicht einfach moralisch verstanden werden; sie impliziert innere Umkehr oder Bewußtseinswandlung. Denn die Erfahrung von Solidarität mit allen Menschen, vorzüglich mit den Benachteiligten, macht uns feinfühlig für die mannigfaltigen Formen von Unterdrückung, die in der Welt wirksam sind; sie verlangt, daß wir in vollem Umfang aufgeschlossen sind für das Übel im menschlichen Leben, daß wir erkennen, wie diese Kräfte in unserem eigenen Leben, in unseren eigenen Gesellschaften wirksam sind, und anerkennen, daß eine größere Humanisation für die Menschen allenthalben nur möglich ist, wenn wir bereit sind, uns selbst und unsere Gesellschaften zu wandeln. Die heutige Solidaritätserfahrung unterscheidet sich von dem optimistischen Universalismus des Liberalismus im 19. Jahrhundert. Dieser Universalismus wollte, auch wenn er auf religiöser Grundlage stand, Werte und Vorzüge der privilegierten Gesellschaft der ganzen Welt ausweiten und heben. Die heutige

Solidaritätserfahrung macht das in der heutigen Kultur wirksame Übel deutlicher sichtbar, führt zu einer kritischen Überprüfung der überkommenen Werte und schafft ein Verlangen nach sozialem Wandel. Und eben dieser Aspekt der Umkehr oder Wandlung des Bewußtseins verleiht der Solidarität ihre religiöse Dimension.

Ebensowenig läßt sich die Erfahrung der gemeinsamen Bestimmung ausschließlich auf moralische Faktoren zurückführen: Sie schließt Glaube und Hoffnung mit ein. Denn die Menschen sind im Tiefsten angesprochen – nicht allein durch die Überzeugung, daß das menschliche Leben nicht ist, wie es sein sollte, sondern auch von einem nicht näher begründbaren Glauben, daß das menschliche Leben seiner Bestimmung nach anders sein sollte; das bedeutet für uns, für die Menschen, daß wir es umwandeln und gerade damit unserer Berufung und Bestimmung folgen. Die Welt ist nicht allein unvollständig, schadhaft, bruchstückhaft, sie ist zugleich auf eine freiere, höhere, menschlichere Daseinsform ausgerichtet. Diese Bestimmung ruft uns auf zu handeln. Zwar ist es durchaus möglich, diese Erfahrung (ebenso wie die der Solidarität) auf eine rein weltliche Weise zu interpretieren, doch gibt es nicht wenige Menschen, die für eine Dimension dieser Erfahrung aufgeschlossen sind, welche spezifisch religiöser Natur ist. Denn die Berufung des Menschen ist nicht Menschenwerk. Der Mensch begegnet seiner Bestimmung; er entdeckt sie, er empfängt sie, sie ist an ihn gerichtet, läßt ihn verwundert sein, und er macht sie zum Fundament seiner Hoffnung.

Diese religiöse Erfahrung der menschlichen Berufung ist, glaube ich, in unserer Zeit weit verbreitet und von großer Mächtigkeit. Selbst wenn eine solche Solidarität und der an alle ergehende Ruf nicht religiös interpretiert werden, so zeigt doch ihr Ausdruck in Literatur, Film und Songs in der Regel religiöse Obertöne. Die dieser Erfahrung Ausdruck geben wollen, greifen ganz spontan zu religiöser Symbolik. Für viele Menschen ist Jesus zum Symbol der Befreiung geworden. Die von uns geschilderte Erfahrung findet sich namentlich bei Gruppen und Bewegungen, die der heutigen Kultur und ihren Institutionen kritisch gegenüberstehen. Junge Menschen, die die überkommenen institutionellen Grenzen und Werte von sich gewiesen haben, sind mit solchen Erfahrungen sehr vertraut. Die neue Aufgeschlossenheit für die menschliche Berufung bildet die Energie, die hinter sozialen Aktionsgruppen steht, die für Wandlungen in der Gesellschaft, die ökologische

Bewegung, die den irdischen Lebensraum zu erhalten und zu bewahren sucht, das growth movement und therapeutische Gruppen, die Befreiung und Kreativität unter den Menschen fördern wollen, und politische Gruppen, die radikalere Wandlung der sozialen Ordnung antizipieren, eintreten.

Dieser neue Humanismus ist auch in der religiösen Welt des Westens, in Kirchen und Synagogen sehr wirksam. Um seinetwillen ist mancher in die Randbezirke seiner Kirche übergesiedelt, ja mancher hat sogar seiner Kirche den Rücken gekehrt, wenn diese sich weigerte, von dem neuen Sinn für die gemeinsame Berufung der Menschheit Notiz zu nehmen. Doch das ist noch keineswegs alles. Während Solidarität und gemeinsame Berufung zunächst zur traditionellen Doktrin und Aktion in Gegensatz zu stehen schienen, hat die neue religiöse Erfahrung das Leben der Kirchen selbst zutiefst beeinflußt. Ja, sie hat Christen dazu gebracht, Jesu Sendung und Ruf auf eine ganz neue Weise zu verstehen. Theologen haben die Schrift und die alten christlichen Autoren neu gelesen und dabei festgestellt, daß die neue Erfahrung echten Aspekten christlicher Tradition durchaus entspricht. Bis vor gar nicht langer Zeit waren diese Aspekte marginal, unter gewandelten Umständen und dem Einfluß neuer religiöser Erfahrung sind sie zentral geworden. Sie sind heute geradezu zum Brennpunkt für das Verständnis der christlichen Botschaft geworden. Schließlich haben auch die Kirchen selbst ihren Standpunkt revidiert und die neue Sicht in ihre amtliche Lehre hineingenommen. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche ihre Solidarität mit der Menschheit erklärt, sich mit Menschen anderer Provenienz für den gemeinsamen Ruf zur Umwandlung des Lebens auf dieser Erde engagiert, im Vertrauen darauf, daß das in der menschlichen Geschichte wirksame und in Jesus Christus offenbarte Mysterium der Erlösung alle Menschen zur Befreiung und Versöhnung bestimmt. Nach meiner Überzeugung erwächst die Vitalität der christlichen Bewegung des Westens weitgehend aus dieser neuen religiösen Erfahrung.

An dieser Stelle erinnern wir noch einmal an Durkheims Frage. Welche religiösen Äußerungen läßt die gegenwärtig im Entstehen begriffene Gesellschaft entstehen? Wir haben uns mit der populären Hinwendung zum Okkulten auseinandergesetzt, sowie mit dem Interesse an der östlichen Meditation auf seiten bestimmter Eliten und dabei festgestellt, daß beides keine Zeichen von Religion im Sinne Durkheims (und Webers) erkennen läßt.

Sie haben keine Wurzeln im sozialen Leben und sind viel mehr von sozialen Ressentiments eingegeben als von einer Identifikation mit einer sozialen Bewegung. Es handelt sich dabei um «Götter des Augenblickes» ohne jede Kraft. Die neue religiöse Erfahrung der Humanitas des Menschen, die unter den verschiedensten Gruppen so weit verbreitet ist, hat eine bemerkenswerte soziale Vitalität bewiesen und ist zu einer Quelle der Erneuerung innerhalb der christlichen Kirchen geworden. Hier ist das Zeichen, das auf die künftige Entwicklung der Religion Ausblicke eröffnet.

Mit Durkheim zusammen müssen wir die Frage stellen: Welche soziale Basis hat diese neue religiöse Erfahrung? Diese Basis ist, so scheint mir, die globale Menschheitsgemeinschaft, die in der Entstehung begriffen ist. Das Leben des Menschen auf der Erde wird durch eine allen gemeinsame Technologie, neue Kommunikations- und Transportmittel, das interkontinentale Netz der Wissenschaft, des Handels und der Industrie, durch die gemeinsame Bedrohung des Überlebens der Menschheit und die hohe Verwundbarkeit der Gesamterde durch in einem ihrer Teile stattfindende Katastrophen zu einem einheitlichen Ganzen verbunden. Die Menschheit von heute trägt an gemeinsamen Problemen und sucht gemeinsame Lösungen. Die Neubelebung ethnischen Bewußtseins – für nicht wenige Soziologen eine Überraschung – kann sehr wohl verursacht sein durch die Furcht, die Weltbevölkerung sei von der Gefahr

einer Vereinheitlichungstendenz und des Verlustes partikulärer Traditionen bedroht. Das Wiedererstehen ethnischen Bewußtseins kann daher sehr wohl ein Zeichen dafür sein, daß eine Weltgemeinschaft tatsächlich im Entstehen begriffen ist. Überdies stellen wir fest, daß die neue ethnische Bewegung ebenso wie die heutige Religion keine imperialistischen Absichten verfolgt: Beide fördern einen Geist der Solidarität und Kooperation mit andern, solange der Fortbestand und die Lebendigkeit der eigenen partikulären Traditionen gewährleistet sind. Die Gemeinsamkeit des Schicksals der Menschen auf dieser Erde ist eine übergreifende Tatsache des Lebens geworden. Hier ist die soziale Basis für die religiöse Lebenskraft der Zukunft zu suchen.

Die religiöse Erfahrung der menschlichen Berufung steht in engem Zusammenhang mit der Schaffung kleiner Gemeinschaften – ein Phänomen, das in dieser Ausgabe von Concilium untersucht wird. Diese Gemeinschaften möchten zum Mutterboden für ein befreiteres menschliches Leben werden. Sie sind auf der einen Seite kritisch den etablierten Gesellschaften und überkommenen Loyalitätsbeziehungen gegenüber, auf der anderen Seite sind sie nicht in sich selbst verschlossen. Darin unterscheiden sie sich von manchen sektiererischen Bewegungen der Vergangenheit. Die «Kleingemeinschaften» erleichtern und tragen tatsächlich die religiöse Ausrichtung auf die Solidarität und gemeinsame Berufung des Menschen.

GREGORY BAUM

geboren am 20. Juni 1923 in Berlin, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg (Schweiz) und McMaster (Hamilton, Kanada), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor der Theologie am St. Michael's College der Universität Toronto (Kanada), Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist», Mitherausgeber der Zeitschrift «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a.: *Man Becoming* (New York 1970).

¹ E. Durkheim, *The elementary Forms of religious Life* (1912) (engl. Ausg. New York 1965) 475.

² «Science as a Vocation» = From Max Weber (New York 1958) 143–144.

³ *Religion in the Year 2000* (New York 1960) 31–73.

⁴ aaO. 474.

⁵ aaO. 475.

⁶ From Max Weber, 154–155.

⁷ Andrew Greeley, *Die neue amerikanische Religion: Concilium* 7 (1971) 659–665.

⁸ Vgl. David Bradley, *die Krise des Westens und die Anziehungskraft asiatischer Religion: Concilium* 6 (1970) 661–665.

⁹ Vgl. *Gaudium et Spes* 55.

Übersetzt von Karlhermann Bergner