

Rudolf Siebert

Religion in der Sicht der kritischen Soziologie

Dieser Aufsatz soll die Religionstheorie erforschen, die von der kritischen Soziologie der Frankfurter Schule vertreten wird. Diese kritische Religionstheorie läßt sich nur im Zusammenhang mit der Grundstruktur der kritischen Soziologie verstehen. Deshalb ist vorerst diese Struktur darzulegen. Sodann sollen auf dem Hintergrund dieser Struktur die Hauptaspekte der kritischen Religionstheorie erörtert werden.

Die Frankfurter Schule

Die kritische Soziologie – oder die kritische Theorie über die Gesellschaftsprozesse – ist im Institut für Sozialforschung in Frankfurt a.M. von Max Horkheimer in Zusammenarbeit mit Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm und andern (die sogenannte Frankfurter Schule) entwickelt worden. Eine reiche Dokumentation über den Werdegang der kritischen Soziologie bietet die «Zeitschrift für Sozialforschung», die Horkheimer 1932–1940 herausgab.

Die kritische Soziologie ist zu ihrer bis anhin vollsten Blüte gekommen in der ungeheuer fruchtbaren literarischen Produktivität der Frankfurter Schule, nachdem diese von Horkheimer und Adorno 1946 an der Universität Frankfurt wieder neu begründet worden war. Die hervorragendsten Veröffentlichungen des Frankfurter Instituts erstrecken sich im letzten Vierteljahrhundert von dem von Horkheimer und Adorno gemeinsam verfaßten Erstlingswerk «Dialektik der Aufklärung» bis zu Horkheimers Buch «Zur Kritik der instrumentellen Vernunft», Adornos Werk «Negative Dialektik», Marcuses «Counter-Revolution and Revolt», Fromms «Revolution of Hope» und Habermas' «Knowledge and Human Interests»¹.

Wenige Philosophen und Soziologen haben allen faschistischen Verlockungen der spätbürgerlichen Gesellschaft während der letzten fünfzig Jahre so hartnäckig und heldenmütig widerstanden wie die der Frankfurter Schule. In den dreißiger und vierziger Jahren bestand in Deutschland nicht

nur eine Bekennende Kirche, sondern auch eine Bekennergemeinschaft von Intellektuellen im Frankfurter Institut für Sozialforschung. Im Unterschied zum Widerstand der Bekennenden Kirche gegen den Faschismus war der der kritischen Soziologen nicht vom Glauben, sondern von der autonomen Vernunft motiviert, nicht von der Offenbarung, sondern von der Aufklärung diktiert. Faschistische Konterrevolutionen haben das gemeinsam, daß sie alle hinter die Freudsche Aufklärung des 20. Jahrhunderts, hinter die marxistische Aufklärung des 19. Jahrhunderts und sogar hinter die enzyklopädistische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurückgehen wollen. Die Frankfurter Schule integriert alle diese drei Aufklärungswellen in ihrer kritischen Theorie der Gesellschaftsprozesse. Gleichzeitig wissen die kritischen Soziologen um die Dialektik der Aufklärung: um die Schatten, die sie wirft, um ihre innere Begrenztheit, ihre Affinität zur Guillotine, ihre Tendenz, sich in ihr Gegenteil zu verkehren und so in eine erneute Barbarisierung umzuschlagen. Unter Gesellschaftsverhältnissen, die auf eine erneute Barbarisierung hindeuten, fördern die kritischen Soziologen weiterhin die Aufklärung und sind den Männern und Frauen in der spätbürgerlichen Gesellschaft behilflich, Herr über ihre Ängste und Meister ihres Schicksals zu werden. Ein tiefes, leidenschaftliches Aufklärungsbestreben kennzeichnet die Haltung der kritischen Soziologen zur Gesellschaft – die im wesentlichen als ein Produktions- und Austauschprozeß gesehen wird – sowie zu ihrem Überbau: zu Kunst, Wissenschaft und auch Religion.

Individuum und Gesellschaft

Wie alle Soziologietypen, die in den letzten hundertfünfzig Jahren in Europa und Amerika entwickelt wurden, erforscht die kritische Theorie hauptsächlich die Beziehung zwischen dem Individuum und dem Kollektiv. Was jedoch die Einzigartigkeit der kritischen Soziologie ausmacht, ist ihre Methode negativer, geschichtlicher Dialektik, die von Horkheimer seit 1931 entwickelt wurde.

Im Unterschied zu den andern Soziologietypen hält die kritische Theorie nicht am fixierten Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft fest und reduziert diesen auch nicht monistisch zu einem abstrakten – und darum der Wirklichkeit nicht entsprechenden – Individualismus oder Kollektivismus. Vielmehr löst sie diesen Dualismus dialektisch. Individuum und Gesellschaft sind voneinander getrennt, doch auch unzertrennlich.

Sie bringen einander hervor. Sie lassen sich nur voneinander her verstehen.

Die kritische oder dialektische Soziologie ist ihrer Ausrichtung nach philosophisch. Sie drückt sich aber nie von der harten Arbeit ins einzelne gehender empirischer Forschung. Wo die bürgerliche oder sozialistische Gesellschaft weiterhin die Natur nachzuahmen sucht, sind naturwissenschaftliche Methoden auch in der kritischen Theorie – wie im Funktionalismus oder Behaviorismus – am Platze. Doch die kritischen Soziologen suchen ihr Augenmerk auf spezifische Gebiete der empirischen Forschung zu richten – auf Person, Familie, Produktion, Austausch, Ideologie, Vorurteil, Musik und auch religiöse Institutionen –, und zwar im Zusammenhang mit der dialektischen Bewegung des Individuums und des Kollektivs. Allein in dieser Dialektik enthüllen gesellschaftliche und kulturelle Fakten dem kritischen Theoretiker ihren innern Sinn.

Die kritischen Soziologen fassen die soziologischen Begriffe Individuum und Gesellschaft beständig in die weiteren philosophischen Kategorien des Partikulären und des Universalen. Diese Kategorien bilden den Kern der kritischen Theorie. Sie sind Hegels dialektischer «Logik» entnommen. Die Identität des Partikulären und des Universalen bildet Hegels «Superidee»; in ihr gipfelt seine «Logik». Die geschichtlichen Wurzeln beider Kategorien reichen weit in die Philosophie und Theologie des Mittelalters und der Antike zurück. Die «Anstrengung des Begriffs» ist der *nervus rerum* der kritischen Soziologie wie der Hegelschen Philosophie. Während Hegel aber die Identität des Partikulären und des Universalen betonte, heben die kritischen Soziologen ihre Nichtidentität hervor. Ihre Dialektik ist so negativ wie diejenige Hegels positiv war.

Gemäß der Analyse der kritischen Soziologie ist die spätbürgerliche Gesellschaft im Grunde von einer radikalen Spaltung zwischen dem Partikulären und dem Universalen gekennzeichnet. Auf der einen Seite haben wir das atomisierte, isolierte, anonyme Individuum, auf der andern Seite eine Gesellschaft, die – aus eben diesem Grunde – zu einer totalen Verwaltung, zu einem Totalitarismus tendiert. Der Einzelne, dem ob seiner Einsamkeit, Unsicherheit und Hilflosigkeit bangt, ist nur allzugern bereit, seiner rein formalen Freiheit zu entfliehen, vor dem allgewaltigen Kollektiv, das ihn degradiert, zu kapitulieren und es zu unterstützen. Die autoritäre Person überläßt sich der falschen Identität des Partikulären und des Universalen –

was für den faschistischen Staat so charakteristisch ist.

Der kritische Soziologe verfolgt durch die Gewalt seiner negativen Dialektik den Niedergang des Individuums in der westlichen Zivilisation bis an die Grenze der subjektlosen, total reglementierten Gesellschaft. Was durch diesen Gesellschaftstypus bedroht ist, ist genau das, was die biblische Religion in die abendländische Kultur hineingebracht hat – das Prinzip der unabhängigen Person, ihre subjektive Freiheit, ihr unendlicher Wert, ihr Heil als Individuum und nicht bloß als Spezies, ihre Subjektivität oder Selbstheit, doch nicht Selbstsucht. Dies ist ein Grundprinzip sowohl des Christentums als auch der Aufklärung. Heute ist das machtlose Partikuläre im allmächtigen Universalen vergessen. Der kritische Theoretiker ist äußerst zurückhaltend in bezug auf eine eventuelle günstige Restauration eines konkreteren Individuums in einer rationaleren Gesellschaft aufgrund einer positiven Dialektik. Durch die negative Dialektik will der kritische Soziologe verhüten, daß die Utopie einer konkreten, durch die Gemeinschaft vermittelten Subjektivität in eine Ideologie zur Rechtfertigung der bestehenden Herrschaftsordnungen umgewandelt wird. Nur in der äußersten Aporie des vollständigen Verlustes des Individuellen in der total verwalteten Gesellschaft glüht dem kritischen Soziologen ein Schimmer der Hoffnung wider alle Hoffnung auf: die Hoffnung auf die leibliche und seelische Auferstehung des Individuums in einer künftigen menschlicheren Gesellschaft.

Das Denken der Frankfurter Schule ist einführend antipositivistisch und wesentlich utopisch. Die dialektische Soziologie weigert sich, nichts anderes zu sein als die Verdoppelung der vorhandenen Gesellschaftsrealität im Denken. Sie denkt nicht wertfrei, wie die positiven Sozialwissenschaften das angeblich tun. Ihre Utopie und ihr höchster Wert ist die freie Gesellschaft. Eine freie Gesellschaft ist eine solche, worin das Partikuläre und das Universale, das Individuum und das Kollektiv, das Privatwohl und das Gemeinwohl wieder in Einklang gebracht sind.

Wie weit auch der kritische Soziologe die Negativität seiner Dialektik treiben mag – und er treibt sie heroisch weit –, so wird seine Utopie der wieder in Einklang gebrachten Gesellschaft davon nicht berührt. Hier nun wird der kritische Soziologe bejahend: einzig aufgrund dieser letztgültigen Bejahung ist er negativ.

Die dialektische Soziologie ist kritisch nicht bloß in dem Sinn, daß sie grundlegende Begriffe

klärt, die in der spätbürgerlichen Gesellschaft ihren Sinn zu verlieren drohen – wie z.B. Vernunft, Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe, Zärtlichkeit, Wahrheit. Sie ist von Grund auf kritisch, indem sie alle Gesellschafts- und Kulturphänomene dem Kriterium der Utopie von der richtigen *homeostasis* des Partikulären und des Universalen unterstellt. Solange es in modernen Gesellschaften einem einzigen oder einigen wenigen, weil sie im Besitz der Produktionsmittel sind, möglich ist, für die vielen, welche die bloßen Objekte ihrer Manipulation sind, politische, militärische und kulturelle Entscheidungen zu treffen, herrscht die tragische Entfremdung zwischen dem Partikulären und dem Universalen vor. Die vermittelt der stillschweigenden Kontrollen, die in Güterproduktion und -austausch versteckt vor sich gehen, ausgeübte despotische Herrschaft eines einzigen oder einiger weniger über die Vielen ist die Ursache des Widerstreits oder gar der Indifferenz zwischen dem Partikulären und dem Universalen in der spätbürgerlichen Gesellschaft. Sie lassen sich nur dann wieder in Einklang bringen, wenn alle frei sind.

Der kategorische Imperativ der Frankfurter Schule ist die Emanzipation und Solidarität der Menschheit, die Freiheit aller, der Ausgleich zwischen der Einzelperson und der Gesellschaft, das universale Individuum, der totale Mensch. Dieser kategorische Imperativ ist für den kritischen Soziologen das Kriterium, an dem er das menschliche Verhalten mißt sowohl in der Gesellschaftssphäre als auch im Bereich der Kunst, der Philosophie, der Wissenschaft und nicht zuletzt in religiösen Institutionen.

Herausforderung und Antwort

Die kritische Religionstheorie, die in der dialektischen Soziologie der Frankfurter Schule enthalten ist, setzt in mancher Hinsicht abschließend die Religionskritik fort, die in einem früheren Entwicklungsstadium der bürgerlichen Gesellschaft Kant und Hegel eingeleitet haben. Die kritische Religionstheorie ist insbesondere auf der Grundlage sowie im Gegensatz zu der Religionsphilosophie Hegels entwickelt worden. Ferner ist sie von A. Schopenhauer und F. Nietzsche, von Karl Marx und Sigmund Freud sowie von de Sade inspiriert.

Die Denker der Frankfurter Schule, namentlich Horkheimer, Adorno und Marcuse, sind mit der theologischen Überlieferung der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit vertraut – von Tertullian, Origenes und Augustinus angefangen über Tho-

mas von Aquin und Duns Scotus bis zu Pascal und Kierkegaard. Die kritischen Soziologen haben ihre Theorie über die positive Religion in den letzten zweiundvierzig Jahren in beständigem Kontakt mit christlichen Denkern entwickelt, im Dialog mit Theodor Haecker und Jacques Maritain, Theodor Steinbüchel und Romano Guardini, Josef Pieper und Otto von Nell-Breuning, Paul Tillich und Reinhold Niebuhr, Walter Dirks und Eugen Kogon, Karl Barth und Karl Rahner. Bereits um die Mitte der zwanziger Jahre standen Adorno und weitere Mitglieder der Frankfurter Schule nicht bloß mit großen jüdischen, sondern auch mit hervorragenden katholischen und protestantischen Theologen im Gespräch, vor allem im Kreis der sogenannten «großen Frankfurter», zu dem Martin Buber, Ernst Michel und Paul Tillich gehörten. Für Horkheimer blieb Tillich stets das Muster eines trefflichen, liebenden Christen.

Trotz all dieser Kontakte wurde die kritische Religionstheorie vollständig in Richtung der Aufklärung und im Gegensatz zu der Religion im allgemeinen und zum Christentum im besonderen entwickelt². Sie fordert sämtliche religiösen Überlieferungen und Institutionen heraus. Im Jahre 1958 fand an der Universität Münster ein Gespräch zwischen den christlichen Denkern Dirks und Kogon und dem einfühlsamen Nichtchristen Adorno statt über das Thema «Offenbarung und autonome Vernunft». Die Gesprächsteilnehmer waren sich darüber einig, uneinig zu sein. Während Dirks und Kogon für eine Neubegegnung und eventuelle Versöhnung zwischen Glaube und Vernunft, Offenbarung und Aufklärung eintraten, behauptete Adorno, die Aufklärung habe sich schon im 18. Jahrhundert gegen das Christentum durchgekämpft. Er schloß aber deswegen nicht aus, daß eine Zusammenarbeit zwischen kritischen Soziologen und denkenden Christen möglich sei. Dirks und Kogon, die Herausgeber der christlichen «Frankfurter Hefte» und Horkheimer und Adorno, die Leiter des Frankfurter Instituts, arbeiteten miteinander zusammen in intellektueller Distanz und in gegenseitigem Respekt und Vertrauen – als Gläubige, die sich nicht an erstarrte Orthodoxien binden, und als Männer der Aufklärung, die sich nicht zu Sklaven einer seichten Aufklärungsideologie machen.

In Form der kritischen Soziologie einschließlich ihrer Religionstheorie liegt ein neuer Averroismus vor. Der Christengemeinschaft wäre eine neue «Summa contra gentiles» zu wünschen als Antwort auf die Herausforderung des neuen, radika-

len, ausgeklügelten, progressiven Naturalismus – des «error perennis» in der «philosophia perennis» – der Frankfurter Schule, der in ihrer Religionstheorie gipfelt. Das Werk, das Dirks und Kogon und ihre Freunde in und um die «Frankfurter Hefte» in den letzten dreißig Jahren geleistet haben, sowie die neue politische Theologie stellen den Beginn einer positiven christlichen Antwort auf die sehr heilsame Herausforderung durch die Frankfurter Schule dar.

Gesellschaft und Religion

Der Kern der kritischen Religionstheorie ist die dialektische Beziehung zwischen Gesellschaft, Staat und Geschichte auf der einen und dem religiösen Überbau auf der andern Seite. Die dialektische Soziologie ist – wie jede Aufklärung – *reductio ad hominem* aller Gesellschafts- und Kulturphänomene mit Einschluß der Religion. Wie alle materialistischen – empirischen, geschichtlichen, naturalistischen – Religionstheorien seit der hellenistischen Aufklärung ist die kritische Theorie der Auffassung, Gott sei lediglich ein Erzeugnis des menschlichen Gefühls – der Furcht, Freude, Hoffnung, Hilflosigkeit, Selbstsucht oder des Verlangens nach Güte, Gerechtigkeit, Liebe von Einzelmenschen und Gruppen. Der Gottesbegriff hat an und für sich keine Objektivität. Das Ergebnis ist der Atheismus.

Nach Meinung der kritischen Soziologen war im Gottesbegriff doch die Vorstellung aufbewahrt, daß es noch andere, höhere Maßstäbe des menschlichen Denkens und Tuns gebe «als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft... zum Ausdruck bringen» – namentlich Gott als absolute Güte, Gerechtigkeit und Liebe³. Die religiöse Anerkennung eines höchsten, allmächtigen und zugleich absolut gütigen und liebenden Wesens schöpft seine stärksten Energien aus der Unzufriedenheit der Menschen über ihr Schicksal in der Natur, in der Sphäre der Ungerechtigkeit und in repressiven Gesellschaftsgebilden. Die Menschen hypostasierten und verabsolutierten die Harmonie zwischen dem Partikulären und dem Universalen, deren sie in Gesellschaftssystemen, die auf einer Herrschaftsordnung beruhen, beraubt waren, zu einer ewigen Güte, Gerechtigkeit und Liebe. Eine je tiefere Entfremdung zwischen Individuum und Gesellschaft innerhalb gewisser Lebensverhältnisse eintritt, desto größer wird das Verlangen der betreffenden Menschen nach dem ewigen Ausgleich zwischen dem Partikulären und dem Universalen im «Himmel»,

oder aber die Verzweiflung oder gar die Gleichgültigkeit ihm gegenüber. In der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft kam es zu beidem, in der neueren Zeit häufiger zum zweiten. Bereits in einem viel früheren Entwicklungsstadium der bürgerlichen Gesellschaft bemerkten Hegel und Marx, daß diese die Massen selbst des Trostes der Religion beraubt.

In der Sicht der kritischen Religionstheorie ist das Christentum allzulange nicht negativ, will heißen nicht kritisch genug gewesen. Nur allzuoft, namentlich in der konstantinischen Ära seiner Geschichte, hielt das Christentum einer ungerechten Gesellschaft, einem ungerechten Staat nicht den Spiegel der Ideale der Güte, Gerechtigkeit und Liebe vor. Vielmehr zog es vor, affirmativ für den größeren Besitz und die stärkern Bataillone Partei zu ergreifen. Es umgab die ungerechten Herren der Gesellschaft mit der Aura einer himmlischen Gerechtigkeit, legitimierte sie damit und bewog die vielen, sich im Produktionsprozeß und auf dem Schlachtfeld willig und demütig für die wenigen zu opfern. Das Christentum kam um sein eschatologisches Salz und entartete zu einer Ideologie, welche die bestehenden Herrschaftsordnungen rechtfertigte. Damit verstärkte es nur noch die Entzweiung zwischen dem Partikulären und dem Universalen. Es wurde reaktionär.

Nach Auffassung der dialektischen Soziologie geht es der Religion nur zu oft um ihren Tauschwert für die paar Mächtigen in der bürgerlichen Gesellschaft statt um ihren absoluten Wahrheitswert. Selbst die spätbürgerliche Gesellschaft hält die Religion vielleicht immer noch für notwendig, doch diese Notwendigkeit ist nicht die innere Notwendigkeit der absoluten Wahrheit der Religion. Sie ist eher eine äußere Notwendigkeit. Die bürgerliche Gesellschaft muß, wie jede frühere Gesellschaftsformation, das funktionale Erfordernis der Integration erfüllen, um fortbestehen zu können. Im pastoralen Funktionalismus widerspiegelt sich dies. Die bürgerliche Gesellschaft verwendet die Religion als einen integrativen, ausgleichenden, stabilisierenden Faktor, als Stützverband für die Opfer des Gesellschaftssystems, die sonst vielleicht rebellieren könnten. Religiosität in der bürgerlichen Gesellschaft bewahrt die Menschen vor dem Kommunismus, aber es scheint nicht darauf anzukommen, ob jemand wirklich an die absolute Wahrheit der Religion glaubt. Der bürgerliche Materialismus verhält sich gleich indifferent gegenüber dem subjektiven Geist des Menschen, dem objektiven Geist der Gesellschaft und dem ab-

soluten Geist der Religion. In Wirklichkeit ist die funktionale Notwendigkeit der Religion für die spätbürgerliche Gesellschaft hypothetisch, d. h. umständebedingt. Religion ist für die Integration und den Weiterbestand der bürgerlichen Gesellschaft nur dann notwendig, wenn diese sich nicht entschließt, sie durch einen andern Mechanismus zu ersetzen – durch Filme, Fußball, Pomp, welche die gleiche Aufgabe erfüllen wie früher die Religion, und sie vielleicht noch wirkungsvoller erfüllen. Die kritischen Soziologen bemerken, daß man in der Industriegesellschaft immer mehr ohne die Religion als Ideologie auskommen kann. Nachdem die innere Notwendigkeit der absoluten Wahrheit der Religion bereits während es 18. und 19. Jahrhunderts dahingeschwunden ist, wird heute selbst ihre äußere, funktionale Notwendigkeit immer mehr zweifelhaft.

Der kritische Soziologe ist entsetzt über die Zwielfichtigkeit des Christentums sowie der andern positiven Religionen. Im Jahre 1933 gab Karl Barth gegen den Nationalsozialismus seine Schriften «Theologische Existenz heute!» und «Für die Freiheit des Evangeliums» heraus. Doch im selben Jahr verfaßte Hans Michael Müller zugunsten des Nationalsozialismus seine Schriften «Der innere Weg der deutschen Kirche» und «Was muß die Welt über Deutschland wissen? Die nationale Revolution und die Kirche». Beide Theologen gründeten ihre Argumente auf die Bibel. Millionen von Christen starben sowohl für als auch gegen den Faschismus. Das Christentum bewog die Gläubigen, ihre Nachbarn und selbst ihre Feinde unter rassischen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Minderheiten zu lieben. Doch es brachte auch gefährliche Vorurteile unter den Volksmassen hervor und trieb zu Pogromen, Hexenjagden und zur Beteiligung an der Inquisition an. Jahrhunderte hindurch bestand ein autoritäres Christentum, das alle jeweiligen reaktionären Strömungen aufwies⁴. Doch die kritischen Soziologen finden in der Geschichte auch ein freiheitliches Christentum vor – christliche Humanisten, Brüder des freien Geistes, die Edomiter, Männer wie Martin Luther King, Camilo Torres, die Brüder Berrigan, Hélder Câmara –, das die Hinentwicklung der Geschichte zur Autonomie und Solidarität fördert. Die kritischen Soziologen empfinden Sympathie für Christen freiheitlicher Prägung. Die kritischen Theoretiker fordern die religiös gesinnten Männer und Frauen auf, über die Dialektik der Religion – ihre Schattenseiten, ihre innere Begrenztheit – nachzusinnen, so wie sie an sich selbst und an andere aufklärerisch

denkende Männer und Frauen die Forderung stellen, sich der Dialektik der Aufklärung bewußt zu sein, damit die entmenschlichenden Wirkungen sowohl der Religion als auch der Aufklärung behoben werden können.

Was die Zukunft betrifft, so folgen die kritischen Soziologen ihrer negativen Dialektik: sie sagen das Ende der Religion in einer vollständig säkularisierten Gesellschaft voraus und geben ihr wenig Chancen, in einer rechten Gesellschaft in einer konkreteren, echteren Form wiederaufzuleben. Die Grenzen ihrer negativen Dialektik werden in der kritischen Religionstheorie deutlich wie nirgends sonst. Hegel mag am Ende recht haben: Nur die Einheit der negativen und der positiven Dialektik, des analytischen Verständnisses und der synthetischen Vernunft führt zu der vollen Wahrheit. Dennoch ist in der kritischen Religionstheorie eine Spur positiver Dialektik vorhanden: der Inhalt der Religion – absolute Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit, Liebe – wird in der gesellschaftlichen und politischen Praxis der in Einklang gebrachten Gesellschaft in einer relativen, endlichen Form verwirklicht werden. Nur die Form der Religion wird aufgegeben werden. In der künftigen freien Gesellschaft, worin die wahre Identität des Partikulären und des Universalen verwirklicht sein wird, werden nach der Auffassung der kritischen Theoretiker Männer und Frauen imstande sein, ohne religiöse Mythen auszukommen und allein kraft ihrer endlichen, aber dennoch autonomen Vernunft zu leben. In der in Einklang gebrachten Gesellschaft werden die uralten religiösen Glücksverheißungen soweit als möglich erfüllt werden von Männern und Frauen, die herausgefunden haben werden, daß sie für sich selbst und um ihrer selbst willen im Universum sind.

Utopie und Eschatologie

Die kritischen Soziologen treten der religiösen Eschatologie entgegen für die politische Utopie ein. Die Utopie bildet den Schlüssel zur Aufklärung, und ihr Kern ist endliches, irdisches Glück. Die Eschatologie ist der Schlüssel zur Religion, und ihr Kern ist endloses, himmlisches Glück. Der kritische Religionstheoretiker ist der Überzeugung, daß der große eschatologische Traum von einer ewigen Glückseligkeit, der sich in der einen oder andern Form in allen positiven Religionen findet, sich nie erfüllen wird. Die Gebete der Verfolgten und Unschuldigen, die sterben müssen, ohne daß ihre Sache im reinen ist, erreichen ihr Ziel

nicht: kein Gott greift zu ihren Gunsten ein. Auschwitz – und alle andern Unmenschlichkeiten im Lauf der Geschichte, für die dieses Wort steht – ist für die kritischen Soziologen der Beweis dafür, daß es keinen Gott gibt. Die Nacht der Geschichte, die vom Licht der autonomen menschlichen Vernunft nicht erhellt wird, wird auch nicht vom Licht der absoluten göttlichen Vernunft durchdrungen. Es gibt keinen Gott, keinen absoluten Willen, keine Vorsehung – niemanden, an den die Unterdrückten ihre Gebete richten könnten. Die Eschatologie der ewigen Glückseligkeit ist sowenig begründet wie absolutes Vertrauen oder unendliche Liebe. Daß dies etwas Fürchterliches ist, will nicht besagen, daß es nicht stimmt. Die Schrecklichkeit von etwas ist in den Augen der kritischen Soziologen noch nie ein gültiges Argument gegen die Behauptung oder Verneinung irgendeines Standes der Dinge gewesen. Die Logik enthält nicht das Gesetz, daß ein Urteil falsch sei, wenn es Verzweigung zur Folge habe – wenigstens nicht die negative, dialektische Logik.

Der kritische Soziologe versteht durchaus das eschatologische Verlangen nach dem Erscheinen universaler Gerechtigkeit und Güte und unendlicher Glückseligkeit. In den Schriften der kritischen Soziologen wie in den Werken sämtlicher großen Materialisten findet sich eine metaphysische Melancholie. Dennoch halten sie ihr Gefühl unendlicher, metaphysischer Einsamkeit für die einzig richtige Antwort auf die nie zu verwirklichende eschatologische Hoffnung religiöser Menschen auf endgültiges Glück.

Die kritischen Soziologen ersetzen die Eschatologie unendlicher Glückseligkeit durch die Utopie endlichen Glücks. Es ist ihnen ein tiefes Anliegen, das gesellschaftliche und geschichtliche Realitätsprinzip zugunsten der Emanzipation des Lustprinzips zu ändern. Das Lustprinzip wird voll verwirklicht werden in der künftigen nicht-repressiven Gesellschaft, worin das Partikuläre nicht mehr dem Universalen geopfert werden wird. Die Repressionslosigkeit ist für die kritischen Soziologen der Prototyp der Freiheit und des Glücks.

Nach Ansicht der kritischen Soziologen liegt in der Freude das Bewußtsein, daß sie vorübergeht und in Bitterkeit endet. Der humanistische Protest, den die kritischen Theoretiker in den letzten zwei- und vierzig Jahren gegen das ohne Notwendigkeit und Sinn verminderte Leben der meisten Menschen erhoben, entspringt dieser Erfahrung der Unwiderbringlichkeit des menschlichen Glücks. Für den kritischen Theoretiker besteht eine Affini-

tät zwischen der hedonistischen Utopie und der tätigen Anteilnahme an den Leiden derer, die im Lauf der Geschichte unterdrückt und um ihre Würde gebracht werden, eine Affinität, die sie der religiösen Eschatologie nicht zuerkennen.

Die kritischen Soziologen sind realistisch genug, um zu sehen, daß die Verwirklichung der konkreten Utopie wohl den gesellschaftlichen, nicht aber den naturgegebenen Grund für die Melancholie des Menschen beheben wird. Die grausame, bittere Negativität des Todes bleibt bestehen. Doch nach der Meinung der kritischen Theoretiker wird der Tod ein anderes Gesicht erhalten, wenn einmal die im Wettstreit liegende bürgerliche Gesellschaft, in der jeder mit jedem andern und mit der ganzen Gesellschaft Krieg führt, in eine gerechte Gesellschaft umgewandelt sein wird, worin ein Gleichgewicht zwischen den individuellen und den gemeinsamen Interessen besteht. In der freien Gesellschaft wird der Tod allen religiösen Schönredereien und Ideologien entrissen sein. Der entideologisierte Tod wird die Solidarität aller Männer und Frauen gegen den Tod unendlich stärken. Für den kritischen Theoretiker geht die religiöse Eschatologie eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die nach der Zerstörung der alten Welt erschaffen würden, im Anrennen gegen die Melancholie des menschlichen Daseins einen Schritt zu weit. Die Realutopie der freien Gesellschaft, welche die Vollverwirklichung des leiblichen und geistigen Potentials jeder Einzelperson nicht nur tolerieren, sondern fördern wird, negiert das, was die kritischen Soziologen als den illusorischen Charakter der religiösen Eschatologie ansehen, behält aber die Wahrheit, die darin liegt, bei: das Verlangen des Menschen nach Glück und sein Recht auf Glück.

Die Versöhnung

Die kritische Soziologie mit Einschluß ihrer Religionstheorie repräsentiert die westliche Aufklärung in der heutigen Welt aufs beste, zu einer Zeit, in der die meisten Menschen geneigt sind, die Macht der menschlichen Vernunft eher zu unterschätzen als zu verabsolutieren. Die kritischen Theoretiker radikalisieren nicht nur den Zwiespalt zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern auch den zwischen Gesellschaft und Religion, zwischen freiem Weltbewußtsein und Glauben, zwischen Utopie und Eschatologie. Diese Dichotomieformen hängen aufs engste zusammen. Wir fragen: Besteht eine Chance der Versöhnung zwi-

schen Aufklärung und Religion, so daß beide dem künftigen Ausgleich zwischen dem Partikulären und dem Universalen in der freien Gesellschaft zu dienen vermögen?

Hegel hat mit Recht bemerkt: Der Zwiespalt, zu dem es zwischen Aufklärung und Religion gekommen ist, wird unweigerlich zur Verzweiflung führen, außer er wird durch Wissen und – wie wir hinzufügen können – soziale Arbeit in Ordnung gebracht. Diese Verzweiflung setzt sich an die Stelle des noch nicht erreichten Ausgleichs⁵. Etwas von dieser Verzweiflung ist in der Frankfurter Schule zu finden, trotz ihrer hoffnungsbeseelten Ausrichtung auf die konkrete Utopie der in Einklang gebrachten Gesellschaft. Adornos Studenten beobachteten, wie sich in den Augen und Gebärden ihres Professors in den letzten Monaten vor seinem Tod im Jahre 1969 eine tiefe Trauer und Bangnis, ja ein Entsetzen abzeichnete angesichts der Vergeisung der westlichen Kultur⁶.

Die kritischen Theoretiker geben zu, daß es keine doppelte Wahrheit geben kann. Es ist aber auch nicht möglich, die Wahrheit der Religion auf die der Aufklärung oder umgekehrt zurückzuführen. Einfach eine der beiden Seiten zu eliminieren hat nie zu wirklichem innern Frieden geführt, weder in der früheren hellenistischen noch in der modernen westlichen Aufklärung.

Wie es scheint, hat die Frankfurter Schule gerade dadurch, daß sie den Zwiespalt zwischen Religion und Aufklärung, Glaube und autonomer Vernunft radikalisierte, die Notwendigkeit ihrer Versöhnung dargetan. Eine solche ist notwendig, wenn unsere Zivilisation nicht mehr bloß negativ, sondern zu unserem Heil auf menschlichere Ziele hin positiv in Frage gestellt werden soll⁷. Könnte es nicht der Fall sein – sofern uns gestattet wird, uns für einen Augenblick auf utopisches Denken und positive Dialektik einzulassen –, daß mit dem Beginn der in Einklang gebrachten Gesellschaft die Menschen auch frei genug werden, um neue Formen einer konkreteren und richtigeren Aufklärung sowie Religionsformen zu entwickeln, worin im Endlichen das Unendliche und im Unendlichen das Endliche aufscheint?⁸ Das war der Kern des Aussöhnungsprogramms Hegels in seinem Werk «Philosophie und Religion». Dieses Programm ist nicht vollständig veraltet, sondern mag vielleicht sogar noch an Bedeutung gewonnen haben infolge der beständigen Vertiefung des Grabens zwischen Individuum und Kollektiv, Gesellschaft und Religion in den letzten hundertfünfzig Jahren. Beides – das Endliche und das Unendliche – würden dann

nicht mehr getrennte Sphären sein: eine gottlose Gesellschaft und Welt und ein weltloser Gott. Auch käme es dann zu keiner Regression, zu einer natürlichen – oder gesellschaftlichen – pantheistischen Verschmelzung von beidem. Es ist gewiß nicht völlig undenkbar und unmöglich, daß eine neue Gesellschaftsformation aufkommt, worin der Glaube an Gott, der «alles neu macht» (Offb 21,5), sich vereinbaren ließe mit dem Erkenntnis- und Intelligenztypus, dem es nicht mehr (bloß positivistisch) um das Vorhandene und Alte, sondern um dieses «Neue» ginge. Selbstverständlich müßte eine solche Versöhnung den höchsten Anforderungen der Erkenntnis entsprechen. Die Vernunft kann und sollte nicht etwas von ihrer Würde opfern, und andererseits müßte diese Versöhnung auch dem absoluten Wahrheitsgehalt der Religion gerecht werden, der nicht in die endliche Dimension hinuntergezogen werden darf. Die Theologie läßt sich nicht gänzlich auf Anthropologie, Psychologie oder Soziologie reduzieren. Der absolute Gehalt der Religion, das ganz Andere, die absolute Nichtidentität muß von der endlichen Wissensform respektiert werden. Nur dieser Respekt kann letzten Endes die Aufklärung vor ihrer Tendenz in Schutz nehmen, in ihr Gegenteil umzuschlagen: in die erneute Barbarisierung und Versklavung der vielen durch einige wenige oder einen einzigen.

Die kritischen Soziologen zögern für gewöhnlich, zu benennen, was sie möglicherweise in der jetzigen Gesichtssituation mit denkenden Christen gemeinsam haben, obwohl ihre intellektuellen Positionen offensichtlich auseinandergehen. Doch Adorno, der große Philosoph, Musiker und Soziologe und der tief humane Mensch, hat einmal formuliert, worin denkende Christen und kritische Soziologen, Menschen der Aufklärung, einander treffen: beide sind darum besorgt und verlangen allen Ernstes, daß niemand in dieser Welt mehr Hunger zu leiden brauche, daß es keinen Krieg mehr geben solle, daß kein Mensch mehr in ein Konzentrationslager gesteckt werden dürfe⁹. In diesen praktischen Forderungen kommt die Solidarität denkender Christen und kritischer Soziologen trotz aller Unterschiede viel klarer und stärker zum Ausdruck als in sämtlichen sogenannten theoretischen Positionen, die sie in bezug auf Gesellschaft, Familie, Person, Staat, Geschichte, Kunst oder Religion einnehmen mögen. In dieser Solidarität haben sie in der Vergangenheit zusammengearbeitet und werden und können sie in Zukunft weiterarbeiten auf eine ausgeglichene Gesellschaft hin, in der alle Menschen frei sein werden.

¹Die Beschreibung der Struktur der kritischen Soziologie stützt sich auf folgende Werke: Zeitschrift für Sozialforschung (hrsg. von M. Horkheimer) (1932–1940); M. Horkheimer und T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a.M. 1967); T.W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt a.M. 1966); H. Marcuse, Counter-Revolution and Revolt (Boston 1972); E. Fromm, The Revolution of Hope (New York 1968); dt. Die Revolution der Hoffnung (Stuttgart 1971); J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt a.M. 1970); T.W. Adorno, Ästhetische Theorie (Frankfurt a.M. 1970); H. Horkheimer, Vernunft und Selbsterhaltung (Frankfurt a.M. 1970); H. Marcuse, An Essay on Liberation (Boston 1969); dt. Versuche über die Befreiung (Frankfurt 1969); E. Fromm, Escape from Freedom (New York 1968); dt. Die Furcht vor der Freiheit (Frankfurt a.M. 1971); H. Marcuse, Eros and Civilization (New York 1962); dt. Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt a.M. 1967); T.W. Adorno u.a., The Authoritarian Personality (New York 1969); H. Mayer, Nachdenken über Adorno: Frankfurter Hefte 25 (1970) 268–280; T.W. Adorno, Über Mahler: Frankfurter Hefte 15 (1960) 643–653; T.W. Adorno, Die Soziologen und die Wirklichkeit: Frankfurter Hefte 7 (1952) 585–595.

²Zur Struktur der kritischen Religionstheorie vgl. oben Anm. 1 sowie: T.W. Adorno und E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13 (1968) 392–402; 484–498; M. Horkheimer, Kritische Theorie I (Frankfurt a.M. 1968) 361–376; W. Dirks, Am Schnittpunkt: Frankfurter Hefte 24 (1969) 618; H. Marcuse, Marx-

ism and the New Humanity: An Unfinished Revolution, in: J.C. Raines and T. Dean (Hrsg.), Marxism and Radical Revolution (Philadelphia, Pa. 1970) 3–5.

³Horkheimer, Kritische Theorie I aaO. 374.

⁴Marcuse, Marxism and the New Humanity aaO. 9–10.

⁵G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965).

⁶Mayer, Nachdenken über Adorno aaO. 280.

⁷Adorno und Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft aaO. 397.

⁸Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion aaO. 34.

⁹Adorno und Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft aaO. 493.

Übersetzt von Dr. August Berz

RUDOLF SIEBERT

geboren 1927 in Frankfurt. Er studierte an den Universitäten Mainz und Münster und an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, ist Lizentiat der Theologie (Mainz 1965), unterrichtete zunächst in der Bundesrepublik, dann in den Vereinigten Staaten, ist Professor für Religion an der Western Michigan Universität in Kalamazoo, an der er in der Abteilung für Religion seit 1965 unterrichtet. Seine Veröffentlichungen befassen sich mit sozialetischen Fragen.

Franz-Xaver Kaufmann Kirche als religiöse Organisation

Weder der alltägliche, noch der soziologische Sprachgebrauch von «Organisation» sind so präzise, daß über das Thema dieses Beitrags von vornherein Klarheit bestehen könnte. Unter «Organisation» eines sozialen Phänomens wird bald die Gesamtheit seiner strukturellen Merkmale, bald sein spezifischer Charakter als zielgerichtetes, zweckhaftes Gebilde, bald eine bestimmte – formalisierte – Struktur menschlicher Handlungszusammenhänge verstanden. Es hängt entscheidend vom vorausgesetzten Begriff der «Organisation» ab, was an dem historischen Phänomen «Kirche(n)» unter diesem Titel zur Sprache gebracht – oder verschwiegen – wird.

Im Rahmen dieses Aufsatzes geht es nicht um begriffliche Erörterungen, doch muß der Ansatzpunkt unserer Überlegungen verdeutlicht werden: Wir gehen davon aus, daß sich die soziale Organi-

sation der abendländischen Kirchen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung verändert, und zwar vor allem in Richtung auf einen wachsenden Grad der formalen Organisation im Sinne der neueren Organisationstheorie. Es wird behauptet, daß dieser Wandel der Organisationsform bestimmte Konsequenzen für die Kirchenwahrnehmung der Kirchenmitglieder hat und dementsprechend auch für ihre religiösen Motivationen. Es ist zu zeigen, daß dieses veränderte Verhältnis von «Individuum und Institution» das Produkt gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und nicht etwa eines primär kircheninternen Prozesses ist. Daraus ergibt sich die Frage, welche Veränderungen im Selbstverständnis von Kirche notwendig sind, um die hier angeschnittenen Probleme überhaupt angemessen greifen zu können.

I.

Einer soziologischen Rekonstruktion der sozialen Organisation des frühen Christentums stehen fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Man kann in der Bestimmung der Zwölf (Mk 3,13–19, Lk 6,12–16) und in der Beauftragung der sieben Diakone (Apg 6,1–6) Ansätze einer sozialen Strukturierung der Gefolgschaft Christi bzw. der proto-