

Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (Princeton University Press, Princeton New Jersey 1979).

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (The Macmillan Company, New York 1962, 1963).

Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte: Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901. Erweitert und mit einem Vorwort versehen, 3. Aufl., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929.*

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN B. COBB

Professor der Theologie an der Claremont School of Theology und der Religionswissenschaft an der Claremont Graduate School; Direktor des Center for Process Studies und Herausgeber der Zeitschrift *Process Studies*. Zu seinen neueren Veröffentlichungen gehören: *Christ in a Pluralistic Age* (1975) und *Theology and Pastoral Care* (1977). Zusammen mit David Griffith schrieb er *Process Theology: An Introductory Exposition* (1976). Anschrift: School of Theology at Claremont, 1325 N. College Avenue, Claremont, CA 91 711, USA.

Paul Knitter

Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?

Eine römisch-katholische Antwort

Die Frage, ob das Christentum eine Religion ist oder nicht, ist bei den protestantischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts viel mehr im Brennpunkt gestanden als bei den römisch-katholischen. Und doch haben sich die katholische Tradition und die heutigen katholischen Theologen mit dieser Frage befaßt, wenn auch mehr einschlußweise und für gewöhnlich im Zusammenhang mit anderen Problemen, und sie sind sich darüber, ob und weshalb das Christentum als eine Religion zu verstehen ist, völlig einig. Eine ausführliche Darstellung und Besprechung dieser Position, wie dieser Aufsatz sie vorlegen will, wird eine dienliche Grundlage abgeben, um sowohl die starken wie die schwachen Seiten am Bild und an der Aktivität der katholischen Kirche von heute zu beurteilen.

In Übereinstimmung mit den vorherrschenden protestantischen Ansichten (wie namentlich Barth und Bonhoeffer sie artikuliert haben) versteht diese Studie Religion als den in Glaubensbekenntnis-Gesetz-Kult zum Ausdruck kommenden symbolträchtigen Komplex von Phänomenen, die – *ante, in und post* – die Transzendenzerfahrung begleiten. Wir nehmen deshalb an, daß es richtig ist, zwischen Offenbarung und Religion, Glaube und zusätzlicher Überlieferung zu unterscheiden.

Das Christentum eine echte Religion

Der römische Katholizismus behauptet klar und nachdrücklich, daß das Christentum eine Religion ist und sein muß. Die systematischen Grundlagen für diese Behauptung sind namentlich von Karl Rahner ausgearbeitet worden, der in der Frage nach dem Bezug zwischen Christentum und Religion als katholischer Sprecher und als Gegenüber zu Karl Barth angesehen werden kann.

A parte hominis ist zu sagen: Die katholische Theologie betrachtet den Menschen als ein von Natur aus sakramentales Wesen. Dies besagt: Die menschliche Daseinsweise – vor den Mitmenschen und vor Gott – ist geschichtlich, gesellschaftlich und politisch.

Erstens: Wenn die Geschichtlichkeit für das, was Menschsein heißt, konstitutiv ist, ist sie auch konstitutiv für Gnade und Offenbarung. Die Gnade nimmt nicht nur geschichtliche Gestalt an, sie ist Geschichte und kann das, was sie ist, nur sein, indem sie Welt, Leib, Ereignis, Sinnbild ist und sich dazu entfaltet. «Das Leben in der Welt gehört daher selbst zum Inhalt des inneren Anrufs Gottes»¹.

«... der Mensch als Subjekt und Person» ist «in der Art ein geschichtliches Wesen (...), daß er *als* Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist, sein subjekthaftes Wesen von unbegrenzter Transzendentalität ihm selber zu seiner Erkenntnis, zu seinem freien Vollzug *geschichtlich* vermittelt ist. (...) Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung in der Geschichte ist darum wesensnotwendig, gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selber, obwohl beides nicht einfach dasselbe in einer von vornherein gegebenen Identität ist.»²

Dies klingt an Thomas von Aquin und einen Grundgedanken in der katholischen Tradition an: «Wer Gott ehrt, muß ihn durch irgendwelche bestimmten Dinge

ehren...»³ Hierin unterscheidet sich die römisch-katholische Theologie von der weitverbreiteten neoorthodoxen Ansicht; sie hält daran fest, daß die Religion nicht bloß deshalb an der Offenbarung beteiligt ist, weil Gott beschlossen hat, sich ihrer zu bedienen; in gewissem Sinn blieb ihm gar keine andere Wahl; ohne Religion kann Offenbarung nicht «ankommen».

Geschichtlich sein heißt näherhin gesellschaftlich sein. Dies ist ein weiterer zentraler Faktor in der These des Katholizismus, daß das Christentum eine Religion sein muß. So wie die Person ihr Ich nicht kennen und finden kann, ohne daß sie mit anderen Ich zusammen existiert und in Wechselwirkung steht, so läßt sich Offenbarung-Gnade nicht kennen, aneignen und leben außerhalb einer religiösen Gesellschaft. Rahner ist der Ansicht, wenn man die Religion als für die religiöse Erfahrung nebensächlich erkläre, halte man an der «spätbürgerlichen Auffassung» über das Menschsein fest, die vom 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschte. Die heutige, stark vom Marxismus beeinflusste Anthropologie sagt, daß die menschliche Existenz von Grund auf durch die gesellschaftliche Umwelt bestimmt wird⁴.

Geschichtlichkeit besagt auch, daß die Menschen, sogar in ihrer Beziehung zu Gott, politische Wesen sind. Wie das Tridentinum betont hat, werden wir zwar durch die Gnade allein gerettet, aber nicht ohne unser Zutun und unsere Beteiligung (DS 1525. 1554. 1555). Wir sind also berufen, zusammen mit Gott Heil zu wirken – ein Heil, das «schon gekommen», aber auch «jetzt zu verwirklichen» ist. In katholischer Sicht wirkt die menschliche Person mit Gott zusammen, um die Geschichte zu bilden, um dem Heil in dieser Welt konkrete Wirklichkeit zu geben. Und dazu muß man der Religion Gestalt geben und sich ihrer bedienen. Auch in dieser Beziehung ist die Religion ein wesentlicher Bestandteil der Offenbarung und des Heils.

A parte Dei ist zu sagen: Nach Auffassung der katholischen Theologie ist Gott ein sakramentaler Gott. Hier haben wir die Offenbarungsgrundlage für die oben skizzierte Anthropologie. Wenn die Menschen sich als geschichtlich, gesellschaftlich, politisch erfahren, so geschieht dies nicht zufällig oder infolge grundlos projizierter Bedürfnisse, sondern deswegen, weil die letztgültige Realität geschichtlich, gesellschaftlich, politisch ist. Wie Rahner sagt, gibt es für das Verständnis der religiösen Erfahrung «letztlich nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist die Geschichte selber heilsbedeutsam, oder das Heil geschieht nur in einer subjektiven, letztlich transzendentalen Innerlichkeit, so daß das übrige menschliche Leben damit eigentlich nichts zu tun hat»⁵. Der Entscheid, den das Christentum trifft, ist klar, denn es bezeugt in beiden

Testamenten einen Gott der Geschichte, einen Gott, der sich nicht nur der Geschichte bedient, um sich zu offenbaren, sondern einen Gott, der der Geschichte Gestalt gibt, einen Gott, der sich letztlich mit der Geschichte identifiziert. Der christliche Gott ist schon im innersten Kern der Gottheit ein inkarnatorischer Gott. Und dieser inkarnatorische Wesenszug der Gottheit wird in die Religion hinausgetragen, so daß die Religion oder die Kirche zum Heilsereignis selbst gehört. Wenn Gott ein sakramentaler Gott ist, kommt man nicht um die Religion herum.

Das Christentum die absolute Religion

Die entschiedene Bejahung von römisch-katholischer Seite, daß das Christentum eine Religion ist, enthält eine fast ebenso kräftige Behauptung – oder führt zu ihr –, daß das Christentum eine – oder vielmehr die – absolute Religion ist. Das Wort «Absolutheit», so wie es in der theologischen Diskussion gebraucht wird, ist eher neueren Datums und hat eine verwickelte, umstrittene Geschichte⁶. Walter Kasper gibt seinen jetzigen Sinngehalt so wieder: «In der katholischen Theologie versteht man unter dem Absolutheitsanspruch des Christentums gewöhnlich, daß das Christentum nicht nur die faktisch höchste der bestehenden Religionen ist, sondern daß es die endgültige, wesensgemäß nicht mehr überbietbare, exklusive und universale Geltung beanspruchende Selbsterschließung Gottes für alle Menschen aller Zeiten darstellt.»⁷

Wenn wir die Geschichte der katholischen Ekklesiologie überblicken, so bemerken wir, daß sich der Begriff des Christentums als Religion aus einer sogenannten exklusiven zu einer inklusiven Absolutheit entwickelt hat⁸. Die Theologen bringen mancherlei Gründe dafür vor, daß diese Absolutheitsansprüche, wenigstens in einer modifizierten Form, selbst in unserem Zeitalter der Toleranz doch weiterhin gemacht werden müssen.

A parte hominis argumentieren katholische Theologen von einer Ontologie der Freiheit und einer Phänomenologie der heutigen Erfordernisse aus. Die menschliche Freiheit, die einer Vielfalt möglicher Wahrheiten und Entschiede gegenübersteht, ist von einer inneren Dynamik beseelt, die sie zu einer Entscheidung von letzter, endgültiger Tragweite drängt. Aus diesem Grund fühlen Menschen unserer Zeit die schmerzliche Relativität des historischen Relativismus und des Dogmas von Troeltsch, daß das Geschichtliche nicht das Absolute vermitteln könne. Die Menschheit läßt sich von einem «suchenden Gedächtnis» leiten und bejaht die endgültige, geschichtliche Präsenz des Absoluten. Rahner legt dieses Argument dar

und zieht den Schluß, «daß man einerseits religiös konkret nur in absoluter Bejahung leben kann und andererseits nur das Christentum unter den Religionen ernsthaft überhaupt den Mut hat zu einem absoluten Anspruch»⁹.

A parte Dei geht das Argument, daß das Christentum die absolute Religion ist, von der Aussage des Christentums aus, daß Gott ein von Grund auf geschichtlicher Gott ist – ein Gott, der die Geschichte nicht nur durchdringt, sondern in ihr etwas Einzigartiges, Absolutes getan hat. Diese geschichtliche Setzung des Absoluten steht in Entsprechung zum «suchenden Gedächtnis» der Menschheit; sie ist ein Akt, der die Menschen vor eine objektive, autoritative göttliche Ordnung stellt und sie so befähigt, ihre «hermeneutischen Verdachte», daß der Glaube nichts als eine subjektive Projektion ist, zu überwinden; sie ist zudem ein Akt, der eine «besondere Heilsgeschichte» grundlegt, welche die endgültige, unüberholbare Festsetzung dessen ist, was Gott in der allgemeinen Heilsgeschichte vorhat.

Diese Erklärungen führen zum letztgültigen theologischen Grundstein dafür, daß sich das Christentum als absolute Religion versteht: zu seinem Verständnis der Inkarnation in Jesus von Nazaret. Hier haben wir, so wird argumentiert, die große Ausnahme von dem von Troeltsch aufgestellten Satz, daß das endliche Geschichtliche das unendliche Absolute nicht zum Ausdruck bringen kann; hier hat der «*Deus semper maior*» eine «überraschende Wende» vorgenommen; in Jesus haben wir das *concretum universale*. Somit besitzt das Christentum als die Weiterführung dieses Ereignisses das Kriterium für alle andere religiöse Erfahrung und ist es die Verkörperung und Vollen- dung aller anderen Religionen. Als von dem Geschichte gewordenen Absolutum beseelt, ist es die absolute Religion.

Folgerungen, die sich daraus ergeben, daß das Christentum eine echte und die absolute Religion ist

Dieses Verständnis des Christentums als einer echten und der absoluten Religion wirkt sich auf das innere Leben des römischen Katholizismus und seine äußeren Beziehungen zur Welt sehr konkret aus. Im folgenden geben wir einen kurzen Hinweis auf die bedeutsamsten dieser Konsequenzen.

Konsequenzen ad intra

Daß der Katholizismus darauf beharrt, daß Offenbarung/Glaube sakramental und somit in Religion gefaßt sein muß, hat bei katholischen und protestantischen

Theologen und Seelsorgern sehr positive Zustimmung gefunden. Wie sie sagen, befähigt dieses Beharren die Gläubigen, das ins Leben umzusetzen, was in diesem Jahrhundert neu entdeckt worden ist: nämlich daß der Mensch ein Wesen ist, das Symbole setzt und auf Symbole angewiesen ist; daß das Rituelle zu sämtlichen Aspekten der menschlichen Existenz gehört; daß eine Religion ohne Symbole und Ritual blutlos ist. Die Tatsache, daß der Katholizismus die glaubensmäßigen und ethischen Komponenten der Religion anerkennt, gibt den Gläubigen ein benötigtes Zugehörigkeitsgefühl, einen Platz, wo sie stehen und handeln können, ein Identitätsgefühl und das nötige Engagement, um sich mit ihrer Umwelt – vor allem kritisch und prophetisch – auseinanderzusetzen¹⁰.

Nicht ebenso positiv scheinen die Konsequenzen daraus zu sein, daß der Katholizismus behauptet, das Christentum sei nicht nur eine echte, sondern auch die absolute Religion. Wie nötig es auch der Mensch haben mag, einen «endgültigen und absoluten» Akt der Freiheit zu setzen, so läßt sich doch sagen, daß die Grundursache des Unbehagens und selbst der offenen Rebellion unter den römischen Katholiken von heute sich auf den Absolutheitscharakter zurückführen läßt, den Erzieher und Hirten der Lehre, der Ethik und selbst liturgischen Formen der Kirche gegeben haben. Man mag dies als ein Reifen des Glaubens unter den Katholiken bezeichnen, aber es ist ganz offensichtlich, daß diese heute zwar das Bedürfnis nach echter Religion verspüren, aber von einer absoluten Religion abgeschreckt werden. Sie sind sich der schlimmen Folgen einer Verabsolutierung der Religion schmerz- lich bewußt: a) Vergötzung der Autorität und des Dogmas; b) eine rituelle und ethische Praxis, die zu Aberglauben wird; c) eine Moral, die zu Legalismus, ja Scheinheiligkeit entartet; d) ein Identitätsgefühl, das zu einem «falschen Bewußtsein» und zu Hybris gegenüber Außenstehenden wird¹¹.

Unter den Katholiken von heute findet eine Verlagerung statt von Ideologien (absoluten Lehren) zu Werten, von Gewisheiten zu Suchen, von Gesetzesbeobachtung zu Kreativität, von bloßer Mitgliedschaft zu Mitverantwortung¹², kurz, von absoluter Religion zu echter Religion. Doch weil der offizielle Katholizismus an seinen Absolutheitsansprüchen festhält, gibt es in der Kirche immer mehr «anonyme Christen» – Menschen, die sich mit der Wahrheit und den Werten des Christentums identifizieren, aber seine Absolutheitsansprüche nicht teilen können. Wie John Shea hervorgehoben hat, sind in den letzten fünfzehn Jahren viele Katholiken innegeworden, daß der einzige Weg, um ihre Religion authentisch und mündig zu bejahen, der ist, einen schmerzhaften, aber befreien-

den Ernüchterungsprozeß zu durchlaufen, d.h. zu realisieren und zu akzeptieren, daß ihre christlichen Symbole, Lehren, Moralgesetze, liturgischen Formen zwar wahre und verlässliche Vermittler des Mysteriums sind, aber nicht das Mysterium selbst. «Das Mysterium, der transzendente Sinn dessen, was die Christen Gott nennen, bleibt Mysterium. Keine endliche Realität, nicht einmal die Person Jesu oder die Kirche, hat ausschließlich Anspruch darauf.»¹³ Ein protestantischer Beobachter würde dazu wohl sagen, daß der katholische Anspruch, die absolute Religion zu sein, die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion praktisch zerstört habe.

Konsequenzen ad extra

Hier werden wir vor allem die Konsequenzen besehen, die sich daraus für die Beziehung des Katholizismus zu den anderen Religionen ergeben. Und ein weiteres Mal kann aufgezeigt werden, daß der Anspruch des Katholizismus, eine echte Religion zu sein, eine Grundlage gebildet hat für die positive Einstellung zu den anderen Religionen, wie sie sich in den bekannten Aussagen des Zweiten Vatikanums findet. Das Konzil hat bejaht, daß sich in den nichtchristlichen Religionen «Gutes und Wahres», «Wahres und Heiliges» findet, sagt aber nicht ausdrücklich, daß sie Heil vermitteln¹⁴. Immer mehr katholische Theologen (u.a. K. Rahner, H.R. Schlette, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, B. Lonergan, H. Küng, R. Panikkar) entwickeln jedoch die Konzilsaussagen weiter und behaupten, die Religionen seien als legitime Heilswege anzusehen¹⁵. Der Hauptgrund für diese Behauptung ist genau der gleiche wie der für den Anspruch, daß das Christentum eine echte Religion ist. Wenn die katholische Tradition an der universalen Möglichkeit der Heilsgnade festhält, muß sie erwarten, daß diese Gnade durch die Religionen vermittelt wird. Zu postulieren, daß die Gnade Nichtchristen durch eine innere Inspiration oder eine besondere Führung anläßlich der ersten sittlichen Entscheidung oder durch eine besondere Erleuchtung im Augenblick des Sterbens angeboten wird, heißt auf willkürliche und unglaubwürdige Postulate verfallen. Wollte man bestreiten, daß der Mensch in den Religionen und durch sie Heil erfahren kann, «dann würde (...) das Heilsgeschehen völlig unsozial und ungeschichtlich gedacht. Dies aber widerspricht fundamental dem geschichtlichen und gesellschaftlichen (kirchlichen) Charakter des Christentums selbst»¹⁶. Wenn der Bund Gottes mit Noach ein Bund mit den Völkern ist, muß der Bund wesensgemäß durch die Religionen vermittelt werden¹⁷. Die merklichen Unterschiede, die zwischen den katholi-

schen und den protestantischen Ansichten über die anderen Religionen bestehen, lassen sich auf ihre unterschiedliche Auffassung über die Frage zurückführen, ob das Christentum eine echte Religion sei.

Wenn man die Konsequenzen besieht, die sich aus dem Selbstverständnis des Katholizismus als der absoluten Religion ergeben, so wird diese positive Einstellung zu anderen Religionen «gedämpft», ja radikal eingeschränkt. Da die meisten der oben erwähnten Theologen am Absolutheitscharakter des Christentums festhalten (wie wir noch sehen werden, scheint Panikkar eine beachtenswerte Ausnahme zu bilden), behaupten sie weiter, das durch diese Religionen vermittelte Heil sei in verschiedener Hinsicht unzulänglich und unvollständig; es sei nicht imstande, zwischen Wahrheit und schwächendem Irrtum zu unterscheiden und sei nicht so existentiell greifbar wie im Christentum, da es mehr Fragen als Antworten enthalte. Und wenn diese Theologen beschreiben, wie sich die Weltreligionen zum Christentum verhalten, nennen sie diese Religionen «adventliche Formen», «Vorentwürfe», «Wegbereiter», die eine ähnliche Rolle spielen wie das Alte Testament. Oder die Religionen sind, wie das Zweite Vatikanum dies sagt, eine «praeparatio evangelica»; es findet sich darin bloß «eine Art von verborgener Gegenwart Gottes», die in der «Fülle des religiösen Lebens», das im Christentum zu finden ist, zutage treten soll. Die Religionen sind also nur gültig bis zum vollen Kommen des Christentums. Während einige Theologen davon sprechen, daß die Religionen einer «Beurteilung» und «Krisis» zu unterziehen sind, sprechen andere lieber von ihrer «Aufhebung», wodurch sie im Christentum zu einem «Konvergenzpunkt» oder einer «Synthese» gelangen¹⁸. Diese Haltungen legen den Grund für den umstrittenen Begriff «anonyme Christen».

In der letzten Zeit geben katholische Theologen solche Versuche, Nichtchristen durch eine Hintertür in die Kirche hineinzubringen, auf; sie bestehen nicht mehr darauf, daß die Kirche das Heil, das außerhalb ihrer Grenzen erfahren wird, vermitteln oder konstituieren müsse, doch verlangen sie bei der Begegnung mit anderen Religionen weiterhin, daß alle Religionen sich nach dem in Christus und dem Christentum gegebenen endgültigen Maß richten müssen¹⁹.

Künftige Richtungen: Von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theozentrik

Im Licht der angestellten Erwägungen stellt sich eine Frage, die vielen Christen zu schaffen macht: Muß denn das Christentum, um eine echte Religion zu sein,

in Treue zu seiner Überlieferung sich als die absolute Religion verstehen? Einige werden einwenden, es handle sich dabei um eine veraltete Frage, die zu nichts anderem als zu einer aufgewärmten liberalen Theologie führe. Doch mit einem solchen Überspielen dieser Frage macht man sich die Sache zu leicht. Die Berufung auf unrichtige Antworten von einst (waren sie ganz und gar unrichtig?) schafft das Problem nicht aus der Welt. Im Gegenteil! Die Konsequenzen, die sich aus dem Selbstverständnis des Katholizismus als einer absoluten Religion heute *ad intra* und *ad extra* ergeben, weisen darauf hin, daß die Frage sich dringlicher als je stellt.

Vor allem im Hinblick darauf, daß die Welt den religiösen Pluralismus «in einer qualitativ neuen Art» erlebt, sprechen viele davon, daß es notwendig ist, das Selbstverständnis des Christentums als einer absoluten Religion zu revidieren. Wir leben in einer Welt, in der die Religionen einander kennen und aufeinandertreffen wie nie zuvor; in einer Welt, die neue Formen einer Einheit in Verschiedenheit (auf nicht bloß religiöser, sondern auch auf kultureller und politischer Ebene) erfordert; in einer Welt, deren kulturelle Entwicklung in ein Stadium «geschichtlichen Bewußtseins» eingetreten ist. Diese Welt beschenkt das Christentum mit einem neuen *kairos*, und um diesem *kairos* zu entsprechen, muß es nach einem neuen Verhältnis zu den anderen Religionen und somit nach einem neuen Selbstverständnis suchen²⁰. Dies gilt besonders auch deshalb, weil dieser *kairos*, wie das Zweite Vatikanum erkannt hat, einen echten Dialog zwischen den Religionen erfordert. Doch der Missionar und Missiologe H. Maurier spricht für viele, wenn er auf ein irritierendes Problem hinweist: «Wenn das Christentum die endgültige Wahrheit, die Absolutheit der Offenbarung Gottes an die Menschheit ist, bleibt den anderen Religionen nichts anderes übrig, als sich zum Christentum zu bekehren... Was wir also tatsächlich haben, ist ein Dialog zwischen einem Elefanten und einer Maus.»²¹

Um sich solchen Problemen und der erforderlichen Überprüfung zu stellen, muß die römisch-katholische Theologie die in diesem Jahrhundert begonnene Entwicklung im Selbstverständnis des Christentums als Religion weiterführen: von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theozentrik. Dies ist eine Entwicklung, die den Kerngehalt der früheren Stadien nicht negiert; in der Bejahung der Theozentrik können die Theologen immer noch, wenn auch in revidierter Form, die universale Bedeutung der Kirche und Christi bejahen. Nur indem das Christentum eine solche Evolution durchführt, kann es wirklich eine echte Religion sein.

Von Ekklesiozentrik zu Christozentrik

In der römisch-katholischen Ekklesiologie geht eine «kopernikanische Wende» vor sich und muß kühn zu Ende geführt werden. Dies will heißen: Aus der nun allgemeinen Ansicht, daß die Kirche nicht mit dem Gottesreich oder mit Christus selbst identifiziert werden darf, sind die Folgerungen zu ziehen. Alle religiösen Formen des Christentums – Glaubensbekenntnisse, Rechtsvorschriften und Kult – dürfen nicht zu ein für allemal geltenden, unveränderlichen Wahrheitsaussagen verabsolutiert werden. Doch diesbezüglich sind die katholische Hierarchie und die katholischen Theologen nicht folgerichtig gewesen; sie haben nicht die gleiche Vorsicht und Zurückhaltung walten lassen wie die frühen Kirchenväter bei der Ausarbeitung der *communicatio idiomatum*; sie hatten die Tendenz, das Göttliche mit dem Menschlichen zu identifizieren. In ihrer Bekräftigung der Gottheit ihres Gründers verlor die Kirche das Gespür für die wesentliche Vieldeutigkeit ihrer hierarchischen Ämter, ihrer Glaubens- und Sittenlehre, ihres Sakramentensystems, ihres Lebens und ihrer Praxis, kurz, ihrer Religion²². Diese Verabsolutierung religiöser Formen liegt, wie aufgezeigt, vielen Schwierigkeiten zugrunde, welche Katholiken heute mit der Kirche haben.

Die Abstandnahme von der Ekklesiozentrik verlangt auch die klare Anerkennung und Verkündigung, daß die Kirche nicht universal heilsnotwendig ist. Die primäre Sendung der Kirche ist nicht das «Heilsgeschäft», sondern die Aufgabe, dem Gottesreich zu dienen und es zu fördern, indem sie Zeichen und Dienerin ist, wo auch immer dieses Reich sich bildet. Es liegt also nicht notwendigerweise im «Plan Gottes», daß, bevor das *eschaton* eintritt, alle Menschen Glieder der Kirche sein müssen. Die vielen Pfade werden vielleicht ihre Sendung und ihre notwendigen Beiträge bis zum Ende beibehalten. Missionstheologen ziehen sogar noch spezifischere Schlüsse: «Die Kirche hat die Aufgabe, für die Menschen, die sie umgeben, Zeichen und Sakrament des Heils zu sein; sie muß dem Buddhismus behilflich sein, auf seinem geschichtlichen Heilsweg voranzuschreiten (...), damit der Buddhist ein besserer Buddhist wird»²³. Auf diese Weise wird die Verlagerung von exklusiver zu inklusiver Absolutheit zu Ende geführt werden: von ihrer Verankerung in Christus her wird die Kirche Gottes Heilsgnade, wo immer sie auch wirken mag, anerkennen und fördern und so in sich enthalten.

Von Christozentrik zu Theozentrik

Damit dies geschieht, muß eine weitere Bewegung vor sich gehen. Der Impuls zu einer Bewegung von der

Christozentrik zur Theozentrik wurde schon auf dem Zweiten Vatikanum und in der hinter ihm stehenden Theologie gegeben. Das Konzil nahm von der Ekklesiozentrik Abstand, indem es anerkannte, daß die Heilsgnade und die Heilsgewalt des universalen Christus auch außerhalb der katholischen Kirche wirken. Diese Abstandnahme wurde vor allem durch das ökumenische Gespräch mit anderen Christen und durch die Erkenntnis gefördert, daß der römische Kirchenbegriff ein Hindernis für diesen Dialog darstellt. Heute zwingt der weiter gespannte ökumenische Dialog mit den anderen Religionen die Theologen und die Christen im allgemeinen zu der Einsicht, daß nicht nur der herkömmliche Kirchenbegriff, sondern auch das Christusverständnis diesen Dialog behindert. «Selbst wenn wir zugeben, daß die Menschen in ihren sukzessiven Religionen und durch sie gerettet werden, aber sagen, dies sei deshalb der Fall, weil in diesen Religionen Christus durch seinen Geist und auf solche Weise handelt, daß er letztlich der einzige Heilbringer bleibt, sehen wir die anderen Religionen immer noch von der Absolutheit des Christentums aus; im Grunde bleibt dann die andere Religion dennoch disqualifiziert. Und es widerstrebt ihr in jeder Faser ihres Wesens, disqualifiziert zu werden.»²⁴

Die heutigen katholischen Theologen bewegen sich in ihrer Haltung zu den anderen Religionen von einer Phase der Rede vom «anonymen Christsein» zu einer Phase, in der sie die christologische Grundlage für die Universalitätsansprüche des Christentums in Frage zu stellen beginnen²⁵. Sie sind gezwungen, die Schrift und die Überlieferung von neuem zu studieren und sich zu fragen, was die Inkarnation und die Herrschaft Christi bedeuten.

Genauer gesehen, fragt diese Frage danach, ob die – entweder exklusive oder inklusive – Absolutheit ein notwendiger Bestandteil der Inkarnationslehre und der herkömmlichen christologischen Aussagen sei. Diese Frage, die durch den *kairos*, in dem wir leben, notwendig geworden ist, wird zu einer neuen Linse, einer neuen Heuristik, mit der wir die christologische Sprache der Schrift und der frühen Konzilien überprüfen. Kurz: man hat den Gedanken geäußert, daß die absoluten Qualifikationen, die zweifellos zur herkömmlichen christologischen Rede gehören, nicht notwendigerweise einen Bestandteil des Grundinhaltes dessen bilden, was ausgesagt wird, sondern möglicherweise ein geschichtlich und kulturell bedingtes Mittel, das notwendig war, um die grundlegende Aussage zu machen.

Was die ersten Christen – und die Christen aller Jahrhunderte – sich selbst und der Welt proklamieren wollten, war dies: In Jesus begegnen wir dem Chri-

stus; in ihm werden wir herausgefordert durch eine volle, wahre, glaubwürdige Offenbarung des Heilsgottes, eine Offenbarung, die für alle Völker aller Zeiten bedeutsam ist. Und angesichts des apokalyptischen Horizonts der frühen Kirche, ihrer Furcht, in den damaligen synkretistischen Religionen aufzugehen, und aufgrund ihres «klassizistischen Bewußtseins» war es natürlich und notwendig, daß die Kirche ihre Christusbotschaft mit Qualifikationen wie «ein Einziger», «einzig», «endgültig», «kein anderer Name», «einzig Erzeugter» versah. Heute aber sind vielleicht solche Qualifikationen nicht natürlich und notwendig, um das, was Gott in Jesus von Nazaret getan hat, bedeutungsvoll zu verkünden²⁶.

Einige katholische Theologen bewegen sich in dieser Richtung – über das gewöhnliche Verständnis der inklusiven Absolutheit Jesu hinaus. Sie erforschen ganz allgemein neue Möglichkeiten in der herkömmlichen Logos-Christologie; sie werden inne, daß die Totalität Jesu der Christus ist, das kosmo-theandrische Prinzip, die universale Offenbarung und Heilsgewalt Gottes, daß aber die Totalität Christi nicht Jesus ist und nicht in ihm vollständig enthalten und auf ihn begrenzt sein kann. Eine solche revidierte Christologie würde die Christen instandsetzen, die Theozentrik neu zu entdecken und sich wieder anzueignen, die der ursprünglichen Verkündigung des Gottesreichs durch den Nazarener zugrunde liegt und immer noch in der Botschaft derer vorhanden ist, die den Verkündiger zum Verkündigten gemacht haben. Selbst die Christozentrik eines Paulus wurde durch die Bemerkung ausbalanciert: «Ihr gehört Christus, und Christus gehört Gott» (1 Kor 3,23). Nirgends im Neuen Testament wird Christus einfachhin Gott gleichgesetzt²⁷.

Diese Hinbewegung (oder besser Rückkehr) zu einer christlichen Theozentrik würde keineswegs eine Minderbewertung Jesu des Christus bedeuten, sondern im Gegenteil eine noch radikalere – und konsequenter – Überantwortung an die Einzigartigkeit Jesu erfordern. Während sie anerkennt, daß der universale «Deus semper maior» nie in einer begrenzten, partikulären Form enthalten sein kann, anerkennt sie auch, daß man diesem universalen Gott nur in einer partikulären Form wirklich begegnen kann. In jeder echten religiösen Erfahrung besteht eine verborgene paradoxe Spannung zwischen dem Universalen und dem Partikulären. Die Christen können über den universalen Gott, der in jeder begrenzten Realität wirkt, nur deshalb sprechen, weil sie diesem universalen Gott im partikulären Jesus begegnet sind. Und es liegt in der Natur einer solchen Offenbarungserfahrung, daß sie Absolutheitscharakter besitzt: «Wenn sie

geschieht, so kann sie nur entscheidend und endgültig sein in ihrer Transformation des Selbst und der Welt durch den dabei enthüllten Gott; sie kann nur universal und definitiv sein.»²⁸

Doch handelt es sich dabei um eine Absolutheit, die zwar totale Überantwortung erheischt, doch nicht die Möglichkeit nimmt, andere Absoluta anzuerkennen; sie fühlt sich nicht gezwungen, Jesus gegenüber anderen großen Gestalten der Geschichte und anderen Heilswegen in eine einzigartige, maßgebende Position zu stellen. Eine totale Überantwortung an den eigenen partikulären Offenbarer schließt nicht totale Offenheit für den universalen Gott in anderen partikulären Offenbarern aus. Eine solche Haltung scheint eine *conditio sine qua non* für echte Religion und einen echten religiösen Dialog zu sein.

Ein unitiver Pluralismus von Religionen

Obschon sie an der Bedeutung und Notwendigkeit der Kirche und Christi festhält, stellt diese Hinbewegung auf eine Theozentrik eine radikale Revision des Selbstverständnisses des Christentums als einer Religion dar. Sie besagt ja, daß das Christentum, um sich als eine wahre Religion zu betrachten, sich nicht als die absolute Religion anzusehen braucht. Für manche Christen kann dies eine Bedrohung der Gültigkeit ihres Glaubens bedeuten, deshalb bedarf es bei der Erforschung der Möglichkeit einer Hinbewegung zur Theozentrik der Vorsicht und eines pastoralen Fingerspitzengeföhls. Bis in die heutige Zeit hinein hat unser christliches Bewußtsein – das westliche Bewußtsein ganz allgemein – das Wahre dem Absoluten gleichgesetzt. Die Wahrheit ist wesentlich als Gegenstand eines Entweder-Oder verstanden worden. Und sie ist in erster Linie durch den Aufweis definiert worden, daß andere Alternativen, wenn auch bloß anonym, darin enthalten seien. Die Wahrheit hatte absolut sicher zu sein, und dies besagte, sie hatte exklusiv oder inklusiv absolut zu sein.

Zweifellos haben wir es hier mit einem Grundbedürfnis des Menschen, mit dem Sicherheitsbedürfnis zu tun. Ist aber in einer Welt des Religionspluralismus, in der man den Wert anderer Religionen erfährt, in einer Welt des geschichtlichen Bewußtseins, die den prozessualen, relationalen Charakter aller Wirklichkeit erkennt, das menschliche Bewußtsein nicht dazu aufgerufen, seine alten Sicherheiten aufzugeben und sich einem neuen Verständnis der Wahrheit, einschließlich der religiösen Wahrheit, entgegenzubewegen? Eine echte Religion wird sich nicht mehr auf den absolut gewissen, endgültigen und unveränderlichen Besitz der göttlichen Wahrheit gründen lassen, son-

dern auf eine authentische Erfahrung des Göttlichen, die einem einen Platz gibt, wo man festen Boden unter den Füßen hat und von dem aus man sich mit anderen Religionen zusammen auf die abenteuerliche, faszinierende Reise in die unausschöpfliche Fülle der Gottheit begeben kann. Eine wahre Religion in diesem Sinn mag sich selbst als absolut ansehen insoweit, als sie den totalen persönlichen Einsatz erfordert und universale Bedeutung beansprucht. Doch diese Absolutheit wird nicht als exklusiv oder inklusiv definiert werden, sondern als relational. Sie wird eine Absolutheit sein, für die der Beweis nicht in ihrer Fähigkeit liegt, andere auszuschließen oder einzubegreifen, sondern in ihrer Fähigkeit, mit anderen in Beziehung zu stehen, d. h. sie zu belehren und von ihnen belehrt zu werden, sie einzubegreifen und von ihnen einbegriffen zu werden.

Im jetzigen Stadium der Menschheitsentwicklung sind sodann das Christentum und die anderen Religionen aufgerufen, sich in einem unitiven Pluralismus von Religionen aneinander anzuschließen. Obschon sich das Christentum als wahre Religion versteht, muß es die Möglichkeit einräumen, daß es weitere genuin wahre Religionen gibt. Und diese Pluralität wahrer Religionen kann nicht mehr so existieren, daß jede Religion für sich ist, sondern die Religionen müssen miteinander in Beziehung stehen, miteinander sprechen und aufeinander hören in einem echten Dialog. Dies wird ein Dialog sein, worin die Religionen nicht davor zurückschrecken, einander herauszufordern und zu korrigieren, doch der Hauptakzent wird darauf gelegt werden, daß sie einander nötig haben, da sie miteinander auf dem Weg sind zu einem volleren Verständnis und Lebensvollzug des Mysteriums, das «immer schon als das Namenlose, Unabgrenzbare, Unverfügbare anwesend» ist²⁹. Es ist ein Dialog, der die Kirche einlädt, sich auf einen wahrhaft katholischen Ökumenismus einzulassen.

Obschon ein solcher ökumenischer Dialog zwischen Religionen noch in den Kinderschuhen steckt, sind seine ersten Schritte vielversprechend gewesen. Er befähigt die Christen, immer klarer innezuwerden, daß jede religiöse Erfahrung und sämtliche religiösen Formen von Natur aus zweipolig sind; die wahre Offenbarung des Christentums schöpft das Absolute nicht aus und muß deshalb auf andere wahre Religionen bezogen und von ihnen ausbalanciert werden, obwohl sie ihr entgegenzustehen scheinen. Es ist so, wie Wilfred Cantwell Smith gesagt hat: «In allen letztgültigen Dingen liegt die Wahrheit nicht in einem Entweder-Oder, sondern in einem Sowohl-als auch»³⁰. Die christliche Trinitätslehre bedarf der Betonung der Eingottlehre im Islam; die unpersönliche Leere des Buddhismus bedarf der christlichen Offen-

barung des göttlichen Du; die christliche Lehre über den Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bedarf der Einsicht des Hinduismus, daß zwischen Brahman und Atman keine Dualität besteht; die auf Prophetie/Praxis ausgerichtete jüdisch-christliche Tradition bedarf der östlichen Akzentsetzung auf die persönliche Kontemplation und das «Handeln, ohne nach den Früchten des Handelns zu fragen». Theologen wie R. Panikkar, W. Johnston, H. Dumoulin, J. Dunne, T. Merton haben auf die reichen Möglichkeiten hingewiesen, die weitere notwendige Neuinterpretationen christlicher Lehren/Symbole bieten, welche sich aus einem solchen echten Dialog mit anderen wahren Religionen ergeben können³¹.

¹ E. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 18.

² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. 1976) 145. 158.

³ Summa Theologica I.II, q. 103, a. 1.

⁴ Rahner, Grundkurs, aaO. 314. 335.

⁵ Ebd. 334.

⁶ K. Lehmann, Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Freiburg i. Br. 1977) 13–38.

⁷ Absolutheit des Christentums: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 39.

⁸ Die offizielle katholische Ekklesiologie ist vom 14. bis zum 20. Jahrhundert zumeist durch einen exklusiven Absolutismus geprägt, der behauptet, um der wahren Religion anzugehören und Heil zu finden, müsse man die Lehre der katholischen Religion bekennen, ihre Sakramente empfangen und ihre hierarchisch-päpstliche Autorität annehmen. Dies tritt deutlich hervor in der Bulle «Unam Sanctam» Bonifaz' VIII. (und wird in den Traktaten eines Jakobus von Viterbo und eines Ägidius von Rom verfochten). Die von Bellarmin bei der Gegenreformation vorgenommene neue Formulierung dieser Position wurde, wie Congar bemerkt, «zu einem Arsenal, aus dem jedermann sich versorgte» in den Kämpfen, die der Katholizismus in den folgenden Jahrhunderten mit dem Gallikanismus, verschiedenen Formen des Staatskirchentums, der Aufklärung und schließlich mit dem Modernismus auszutragen hatte. Mit seiner Unfehlbarkeitsdefinition bekräftigte das Erste Vatikanum die hierarchische Autorität als exklusiv absolut (Handbuch theologischer Grundbegriffe I [München 1962] 808–809). Die von Pius XII. nachdrücklich vertretene Lehre, daß die wahre Kirche «einig, heilig, katholisch, apostolisch und römisch» ist und daß alles Heil einzig durch diese Kirche vermittelt wird, wurde von fast allen vertreten, die während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die führenden Köpfe der katholischen Ekklesiologie waren (E. Mersch, H. de Lubac, S. Tromp, Ch. Journet, K. Adam, M. Schmaus, K. Rahner). «Extra Ecclesiam nulla salus» wurde zu «Sine Ecclesia nulla salus». Man dachte sich ausgeklügelte Begriffe aus, um jede Spur von Heil außerhalb der Kirche in diese hineinzubringen: Nichtchristen, die das Heil erlangen, gehören zur «Seele der Kirche»; sie sind an die Kirche «angeschlossen», «mit ihr verbunden», «auf sie bezogen»; sie sind «unvollkommen», «tendenzhaft», «potentiell» deren Glieder (vgl. M. Emilian, The Theology of Salvation [Boston 1960] 167–181). Das Zweite Vatikanum behob die Verwirrung nicht. Während es die Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche noch entschiedener bejahte («Lumen gentium», 16), bestätigte es von neuem, daß für alles Heil die Kirche notwendig sei («Lumen gentium», 14; «Unitatis redintegratio», 3). Unter Umgehung der verwickelten Fragen nach der Gliedschaft in der Kirche sagte das Konzil aus, daß die katholische Religion alle anderen als deren Vollendung und Erfüllung in sich schließe.

⁹ Christentum: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 726–727.

Ob ein solcher Dialog in einem unitiven Pluralismus von Religionen zu einer noch höheren Form religiöser Einheit führen wird, und ob Jesus der Christus sich als das Symbol *par excellence* für eine solche Einheit erweisen wird, wissen wir derzeit noch nicht. Und wir brauchen es nicht zu wissen. Was wir brauchen, ist ein echter Dialog. Für die voraussehbare Zukunft bildet die Aufgabe, den Part des Christentums in diesem Dialog abzuklären, was eine weitere Klärung seines Selbstverständnisses als wahre und absolute Religion verlangt, eine der dringlichsten und herausforderndsten Aufgaben, vor denen die christliche Theologie steht.

¹⁰ L. Gilkey, Catholicism Confronts Modernity (New York 1975) 17–23; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz o. J.) 115–116.

¹¹ G. Baum, Religion and Alienation (New York 1975) 63–72.

¹² P. Delooy, Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche: CONCILIUM 7 (1971) 514–519.

¹³ Stories of God (Chicago 1978) 32–36.

¹⁴ Nostra aetate, 2; Optatam totius, 16.

¹⁵ Nicht alle katholischen Theologen bewegen sich in dieser Richtung. Die sogenannte «Daniélou-Schule» (sie könnte auch «von Balthasar-Schule» heißen) warnt vor zu weitgehenden Auslegungen der Konzilsaussagen. Ihre allgemeine Position trifft sich im Grunde mit der hauptsächlich protestantischen (vor allem der lutherischen) Sicht der anderen Religionen: sie erblickt in den Religionen Träger einer «kosmischen Offenbarung», hebt aber hervor, daß die Religionen, wenn sie überhaupt Heil vermitteln, namentlich in ihrem Gottesverständnis von Grund auf abwegig sind. Vgl. J. Daniélou, Le mystère du salut des nations (Paris 1948); H. U. von Balthasar, Catholicism and the Religions: Communio 5 (1978) 6–14 (Englische Ausgabe); J. Ratzinger, Christianity and the World Religions: H. Vorgrimler (Hg.), One, Holy, Catholic, Apostolic (New York 1968) 207–236; E. Verastegui, Les religions non-chrétiennes dans l'histoire du salut (unveröffentlichte Dissertation, Gregoriana, Rom, 1968); P. Knitter, European Protestant and Catholic Approaches to the World Religions: Complements and Contrasts: Journal of Ecumenical Studies 12 (1975) 13–28.

¹⁶ K. Rahner, Grundkurs, aaO. 306 Vgl. J. Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (Freiburg i. Br. 1967) 70–101.

¹⁷ H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Freiburg i. Br. 1964) 76–79; G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes (Paris 1966) 69–79.

¹⁸ Lumen gentium, 16; Ad gentes, 9; Nostra aetate, 2. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 136–158; Ders., Christentum: LThK II, 1104–1105; A. Darlap, Religionstheologie: Sacramentum Mundi IV (Freiburg i. Br. 1969) 264–271; H. Küng, Christ sein (München 1974) 81–108.

¹⁹ P. Schineller, Christ and Church. A Spectrum of View: Theological Studies 37 (1976) 555–559.

²⁰ Zum geschichtlichen Bewußtsein vgl. L. Gilkey, Reaping the Whirlwind (New York 1976) 188–208. Zum neuen *kairos* vgl. W. Thompson, The Risen Christ. Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions: Theological Studies 37 (1976) 381–409; P. Knitter, Christianity and the World Religions. A New Era of Encounter and Growth: B. Jaspert/R. Mohr (Hg.), Tradition-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht (Marburg 1976) 501–512.

²¹ The Christian Theology of the Non-Christian Religions: Lumen Vitae 21 (1976) 59; vgl. 66–67.

²² G. Baum, Religion and Alienation, 62–64; R. McBrien, Do We Need the Church? (New York 1969) 14–15. 112–113. 162–163.

²³ M. Zago, Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen: *CONCILIUM* 14 (1978) 251.

²⁴ Maurier (Anm. 21), 70.

²⁵ P. Schineller, Christ and Church, aaO. 545.

²⁶ P. Knitter: World Religions and the Finality of Christ. A Critique of Hans Küng's «On Being a Christian»: *Horizons* 5 (1978) 153–156, 161–162.

²⁷ R. Panikkar, Salvation in Christ: Concreteness and Universality (Santa Barbara 1972, privat veröffentlicht); B. Vawter, This Man Jesus (New York 1973) 152–178; R. Brown, Jesus God and Man (Milwaukee 1967) 1–38; G. Baum, Introduction to R. Ruether's Faith and Fratricide (New York 1974).

²⁸ D. Tracy, Offenbarung und Erfahrung. Der partikuläre und universale Charakter christlicher Offenbarung: *CONCILIUM* 14 (1978) 200.

²⁹ K. Rahner, Grundkurs, aaO. 70.

³⁰ The Faith of Other Men (New York 1972) 17.

³¹ R. Panikkar, The Trinity and the Religious Experience of Man (New York 1973); W. Johnston, The Still Point (New York 1970); H. Dumoulin, Christianity Meets Buddhism (La Salle, IL, 1974); J. Dunne, The Way of All the Earth (New York 1972); Th. Merton, Zen and the Birds of Appetite (New York 1968).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PAUL KNITTER

Nach theologischen Studien an der Gregoriana zu Rom und an der Universität Marburg Professor der Theologie an der Xavier University, Cincinnati. Er veröffentlichte «Towards a Protestant Theology of Religions» (1974) und verschiedene Aufsätze über den Dialog zwischen dem Christentum und den Weltreligionen. Anschrift: Xavier University, Department of Theology, Cincinnati, Ohio, USA.

Gregory Baum

Definitionen von Religion in der Soziologie

Definitionen haben bis zu einem gewissen Grade etwas Willkürliches an sich. Sie versehen die Gesellschaftswissenschaften mit begrifflichen Werkzeugen, die es ihnen ermöglichen, gewisse Fragen zu beantworten und gewisse Probleme zu lösen. Aber dieselben Definitionen können auch verhindern, daß andere Fragen gestellt werden, und sie können Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die eigentlich Aufmerksamkeit verdienten, verdecken. Gesellschaftswissenschaftler erörtern untereinander den Nutzen und die Angemessenheit von Definitionen. Was ist Kultur? Was ist Religion? Was ist Arbeit? Da Definitionen formuliert werden mit gewissen Fragen im Bewußtsein und mit gewissen Zielen im Blick, offenbaren sie auf die eine oder andere Weise, was Gesellschaftswissenschaftler mit ihrer Wissenschaft bezwecken und wie sie die gesellschaftliche Wirklichkeit, der sie angehören, sehen.

Weber und Durkheim

Manche Denker der Aufklärungszeit erforschten Religion nur als ein Überbleibsel einer vergangenen Zeit oder als Symptom der Entfremdung. Die moderne Soziologie dagegen nahm die Religion ernst. Max Weber und Emile Durkheim, die «Begründer» der

modernen Soziologie, maßten der Erforschung der Religion theoretische Bedeutung bei. Da Weber sich immer die Frage stellte, auf welche Weise die Gesellschaft sich im Laufe der Zeit fortentwickelte, neigte er dazu, seinen Blick auf gesellschaftliche Veränderung zu richten, und so erforschte er auch die Religion unter dem Aspekt ihrer Rolle als Faktor gesellschaftlicher Veränderung. Von der Religion leitete er die grundlegenden Kategorien für das Verständnis der Umgestaltung der Gesellschaft ab.

Emile Durkheim andererseits stellte sich immer die Frage, wie die Gesellschaft zusammenhalte, und so konzentrierte er sich auf diejenigen gesellschaftlichen Elemente, die Zusammenhalt und Solidarität hervorbringen. So kam es, daß er die Religion als den wesentlichen Faktor von Identität und Integration betrachtete.

Max Weber war so sehr beeindruckt von der enormen Verschiedenheit religiöser Phänomene, daß er sich dagegen sträubte, eine Definition von Religion anzubieten¹. Er folgte einfach nur dem allgemeinen Sprachgebrauch. Religion bedeutete für ihn ebenso das Christentum und die Weltreligionen wie die primitiven Religionen, an deren Stelle diese getreten waren, zumindest in einem weiten Maße. Erst nach Abschluß einer sehr ausgedehnten Forschungsarbeit könnte es möglich sein, zu definieren, was Religion ist.

Weber war aber nicht so sehr interessiert am Wesen der Religion als vielmehr an deren Auswirkung auf die Gesellschaft. Religion, so argumentierte er, stellt die weitausgreifende Perspektive zur Verfügung, unter der die Menschen sich der Welt, ihrer eigenen Tätigkeit, der Erde, der sie angehören, der Zeit, die ihr Leben beherrscht, und der Zukunft mitsamt dem Tod