

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

zuwenden. Religion bietet das Grundmodell von Sinn. Weber war sich zwar bewußt, daß sich in dieser gesellschaftlichen Funktion nicht die Bedeutung der Religion erschöpft, er würdigte auch, daß für den glaubenden Menschen Religion eine transhistorische Dimension besitzt, aber er war hauptsächlich interessiert an dem Einfluß der Religion auf das menschliche Leben und die Gesellschaft. Wie wir später noch sehen werden, leiteten viele Gesellschaftswissenschaftler ihre Definition von Religion einfach bloß von dieser ihrer gesellschaftlichen Auswirkung ab. Weber selbst hat das nicht getan.

Weber erforschte vor allem die Weltreligionen. Die Herausforderungen privater religiöser Erfahrung unter Absehen von einer Tradition interessierten ihn nicht besonders. Die modische Rückwendung zur Religion, wie sie unter den Angehörigen der jungen Generation im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg weit verbreitet war, beobachtete er mit Verachtung². Da diese religiösen Erfahrungen der gesellschaftlichen Auswirkung entbehrten, sprach er von ihnen als von einer Religion *in pianissimo* und erkannte sie kaum als Religion im eigentlichen Sinne an. Er fürchtete, daß manche dieser Kulte versuchen könnten, die Götter wiederzubeleben, welche das Christentum vor Jahrhunderten zu Grabe geleitet hatte. Für Weber hatte Religion im eigentlichen Sinne mit der Begründung der Gesellschaft zu tun.

Gleichwohl identifizierte Weber Religion nicht mit dem Grundmodell von Sinn, welches sie für die Gesellschaft bereitstellte. Er wollte Religion nicht zu einem konstitutiven Element der Gesellschaft machen. Es war im Gegenteil seine Absicht, zu zeigen, daß der Trend zur immer stärkeren Vorherrschaft des Rationalen, der vom Christentum – vor allem in seiner protestantischen Form – (gegen sich selbst!) ausgelöst und weiter gefördert worden war, tatsächlich zum Ausschluß der Religion aus Kultur und Gesellschaft führte und ein ganz und gar weltliches Zeitalter entstehen ließ. Das Sinnmodell der modernen Gesellschaft war nicht religiös. Webers Entschluß, der Sicht von Religion, wie sie dem allgemeinen gesunden Menschenverstand entspricht, zu folgen, ermöglichte ihm, die Säkularisierungstheorie zu verteidigen, während er doch diese Säkularisierung als ein Symptom des kulturellen Niedergangs beklagte.

Weber selbst war Agnostiker. Er nannte sich selbst religiös unmusikalisch (was für seine Leser kaum zu glauben ist), und er hegte den Verdacht, daß die Mehrheit der Menschen tatsächlich religiös unbegabt sei. Auch in den großen religiösen Zivilisationen, so dachte er, hänge die Vitalität der Religion von den «Virtuosen» ab, von den wenigen religiös begabten

Menschen, die bewundert werden von den Massen, deren eigene Religion von der Neigung zum Konformismus, zur Äußerlichkeit und zum bequemen Kompromiß bestimmt sei³.

Emile Durkheims Zugang zur Betrachtung der Religion war ganz anderer Art. Für ihn war Religion etwas wesentlich Soziales. Glaubensanschauungen und Praktiken in bezug auf das Heilige vereinigten demnach Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft mit einem Herzen und einer Seele. In seinen jüngeren Jahren vertrat Durkheim die Ansicht – wobei er früheren französischen Sozialphilosophen folgte –, Religion sei ein System der kollektiven Selbstinterpretation, das in traditionellen Gesellschaften eine wesentliche Rolle spiele, in einer modernen, aufgeklärten, Gesellschaft aber keinen wie auch immer gearteten Platz habe.

Durkheim stellte dann die Hypothese auf, daß in der Industriegesellschaft gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität durch die vielfältige Arbeitsteilung geschaffen werde. Später änderte er seine Meinung. Aufgrund seiner Forschungen über primitive und moderne Gesellschaft kam er zu dem Schluß, daß Symbole der Weltinterpretation von bleibender Bedeutung für die Gesellschaft sind, und zwar auch in einem Zeitalter der Naturwissenschaften und der Technik, und daß diese Symbole tatsächlich sowohl die Kraft darstellen, welche die Gesellschaft zusammenhält, wie auch die Kraft, welche die Gesellschaft zu größerer Treue zu ihren Idealen herausfordert. Religion hat etwas von Ewigkeit an sich⁴.

Gleichzeitig gilt, daß es keine Götter, keine andere Welt, nichts Übernatürliches gibt, Durkheim war Atheist, Das Heilige, das total Andere, ist einfach die Selbstprojektion der Gesellschaft in das menschliche Bewußtsein hinein: es ist «Gesellschaft groß geschrieben»⁵. Es beweist die Abhängigkeit des Menschen vom gesellschaftlichen Modell als einer Wirklichkeit in seinem Bewußtsein, welche das Individuelle transzendiert, welche Solidarität fordert, Sittlichkeit schafft und zu Opfer und Selbsthingabe herausfordert.

Selbst die moderne Gesellschaft, so glaubte Durkheim, wird schließlich und endlich einmal Symbole für ihr kollektives Selbstverständnis schaffen und so Religion hervorbringen. Wem die neuen Götter gleichen werden, das zu wissen, behauptete der französische Gesellschaftswissenschaftler nicht. Aber er hegte das Vertrauen, daß die utilitaristische, individualistische und selbstsüchtige Ausrichtung, welche die Gesinnung der Menschen in der modernen Gesellschaft beherrscht, schließlich und endlich Platz machen werde für eine religiöse Zuwendung zum Gemeinwohl und zu ethischen Normen, welche der modernen

Gesellschaft angemessen sind, nämlich zu rationalen, demokratischen und sozialistischen Normen.

Die funktionale Definition von Religion

Unter dem Einfluß von Durkheim haben Gesellschaftswissenschaftler das entwickelt, was dann die funktionale Definition von Religion genannt wurde. Religion wird hier definiert unter dem Aspekt ihrer sozialen Rolle, das heißt ihrer Aufgabe, das Sinnmodell einer Gesellschaft zur Verfügung zu stellen. Religion ist hier ein System der Weltinterpretation, welches das Selbstverständnis der betreffenden Gemeinschaft und deren Platz und Aufgabe im Weltganzen artikuliert. Religion definiert die Perspektive, unter welcher die Menschen sich selbst und ihre Beziehung zur Gesellschaft und zur Natur sehen. Natürlich ist nicht jede Wertorientierung und auch nicht jeder größere Sinnzusammenhang religiös. Es ist allein der «höchste» oder «allgemeinste» Symbolrahmen, der diesen Namen verdient. Religion ist das Symbol, das eine «totale», eine ganzheitliche und umfassende Weltinterpretation anbietet, der Mythos, der die Beziehung des Menschen zu den «letzten» Bedingungen ihrer Existenz in Beziehung setzt.

Die funktionale Definition von Religion weist der Religion ihren Platz an als das eigentliche Herz der Gesellschaft, als einen wirklich konstitutiven Teil von ihr. Das hat diese Definition manchen religiösen Denkern ansprechend gemacht. Religion steht im Mittelpunkt. Theologen sind von dieser Definition angezogen worden, weil sie ihnen neue Gewißheit darüber verliehen hat, daß die Religion nicht den Boden unter den Füßen verliert und daß Theologen sich nicht mit Randerscheinungen, sondern mit dem wesentlich Menschlichen befassen. Ich kann nicht leugnen, daß ich an einem bestimmten Punkt meines Lebens enorme neue Sicherheit empfing durch die Aufmerksamkeit, welche einige große Gesellschaftswissenschaftler der Religion widmeten⁶. Religion ist eine immerwährende Dimension der Wirklichkeit: Religion mag sich verändern, wenn die Gesellschaft sich verändert, aber sie kann nie ganz von der Bildfläche verschwinden.

Dieses Verständnis übt nicht nur auf religiöse Menschen Anziehungskraft aus. Durkheim, der dieser Theorie ihre wissenschaftliche Formulierung gab, war Atheist. Er verwendete die Theorie gegen die französischen Katholiken, welche die Republik mit ihren demokratischen und liberalen Idealen als Ausdruck des sittlichen Niedergangs verachteten und weiterhin dem *ancien régime* mit seiner Achtung für Religion und höhere Werte verbunden blieben. Durkheim vertrat die Überzeugung, daß auf die Dauer gesehen die

moderne Gesellschaft nicht in Individualismus und Utilitarismus, diesen Kennzeichen einer Zeit des Übergangs, befangen bleiben werde. Schließlich und endlich werde sie ihr eigenes Gespür für das Heilige erzeugen, werde soziale Solidarität hervorbringen und die Menschen mit einem Geist der Hingabe an bleibende sittliche Normen erfüllen. Eben diese selbe Definition von Religion, so können wir hier feststellen, kann also auf die vielfältigste Art und Weise verwendet werden.

Diese funktionale Definition von Religion war von großem Einfluß unter den Soziologen, die Durkheim in Nordamerika Eingang verschafften. Berühmt ist Talcott Parsons' Interpretation der Religion als der höchsten Ebene der Kultur. Seinem evolutionären Verständnis der Gesellschaft folgend versuchte Parsons zu zeigen, daß christliche Werte in wachsendem Maße in die weltlichen Symbole und Strukturen der modernen Gesellschaft integriert worden sind⁷. Die demokratische Gesellschaft, die Gesellschaft unter der Herrschaft des Rechtes, war tatsächlich die Schöpfung der christlichen Tradition. Gegen Max Weber, der meinte, daß das protestantische Christentum die Säkularisierung erfolgreich betrieben habe und seine eigene Abschaffung vorbereitet habe, vertrat Parsons die Überzeugung, daß im Zuge eines Prozesses der Ausdifferenzierung viele christliche Werte zu Bestandteilen des weltlichen Ethos und zu Elementen der Gesellschaftsordnung geworden seien, wodurch sie den eigentlich religiösen Aspekt des Christentums, nämlich die Bildung der Beziehung der Seele zu Gott, freigesetzt und zum vollen Aufblühen gebracht hätten. Als Instrument der Bildung von Gewissen und Bewußtsein übt das Christentum (in Verbindung mit dem modernen Judentum) weiterhin die höchste kulturelle Funktion in der Schaffung der modernen Gesellschaft aus. In dieser Sicht erscheint die amerikanische Republik als die höchste Stufe der Entwicklung der Gesellschaft, und die amerikanische Religion in ihren verschiedenen denominationellen Spielarten erscheint als die höchste Form des Christentums.

Auch Robert Bellah folgt dieser funktionalen Definition von Religion. Er erwähnt im besonderen Paul Tillichs Wort von dem, «was uns unbedingt angeht»⁸. Wenn es stimmt, daß auf die lange Sicht jeder Mensch einmal auf das stößt, was ihn unbedingt angeht und so in einem gewissen Sinne religiös wird, dann haben die Soziologen ein gutes Recht, die Theorie von der Säkularisierung zu verwerfen und Ausschau zu halten nach neuen Manifestationen von Religion, da die Kirchen in eben dieser unserer Zeit ihre symbolbildende Kraft verlieren. Bellah nimmt die «neuen Religionen» ernst: Er sieht in ihnen eine

kulturelle Bewegung, die Protest erhebt gegen den weltlichen Geist einer Gesellschaft von Geschäftemachern und gegen die dogmatische Starrheit der Kirchen. Die Zukunft liegt in der Schaffung einer persönlicheren Religion.

Zugleich machte Bellah einen erfinderisch-schöpferischen Gebrauch von Rousseaus Begriff einer «bürgerlichen Religion». Er vertrat die Meinung, es sei unmöglich, ein soziologisches Verständnis der amerikanischen Gesellschaft zu gewinnen, ohne die Verherrlichung von Amerikas nationalem Selbstverständnis in Rechnung zu stellen, das heißt die bürgerliche Religion Amerikas, welche das Denken und Handeln der Leute als transzendente Norm für die Bewertung von Amerikas Innenpolitik und für sein politisches Engagement im Ausland leitet⁹. Diese bürgerliche Religion, das sei hier angemerkt, ist nicht eine götzendienliche Anbetung der Nation, es ist eher eine religiöse Verehrung (im Durkheimschen Sinne) von moralischen Normen und in der ganzen Nation anerkannten Grundsätzen. Bürgerliche Religion spricht von Gott, aber sie erhebt keinen Einspruch, wenn ihre Anhänger diesem Gott nur eine rein linguistische Gegenwart zuerkennen.

Die funktionale Definition von Religion erscheint als etwas Grenzenloses: Keine Gesellschaft kann der Religion entgehen. Diese Definition ermöglicht es den Gesellschaftswissenschaftlern, das als Religion zu bezeichnen, was Menschen sonst überhaupt nicht als Religion betrachten. Religion kann sich so beziehen auf Symbole der nationalen Identität, die auf die höchste Ebene emporgehoben werden, oder auch auf Systeme der Weltdeutung wie Sozialismus oder Liberalismus, die sich doch selbst als etwas völlig Weltliches betrachten und sich im Gegensatz zur christlichen Tradition definieren. Religion wird hier zu etwas Universalem. Für manche Gesellschaftsphilosophen offenbart sich darin das Wesen der menschlichen Existenz. Nicht aber, wie wir oben schon erwähnten, für Max Weber! Andere Autoren verwenden diese weitgespannte Sicht von Religion als ein Argument gegen den Sozialismus. Indem sie auf die messianischen und eschatologischen Elemente des Marxismus und auf die totale Selbsthingabe, wie sie von sozialistischen Organisationen verlangt wird, verweisen, bezeichnen sie den Sozialismus als eine Religion und diskreditieren ihn so als etwas, was nicht auf Tatsachen und Wissenschaft gegründet ist, sondern auf Glauben und Vortäuschen von Glaubwürdigkeit¹⁰. Einige Gesellschaftswissenschaftler sind geneigt, alle diejenigen Ideologien Religion zu nennen, die sich auf eine Sprache mit letztem Gültigkeitsanspruch einlassen, wie z. B. Säkularismus, Faschismus, Psychoanalyse.

Solche Argumente berufen sich manchmal auf christliche Apologeten. Wenn Menschen die christliche Religion aufgeben, werden sie anfällig für Ideologien, und zu ihrem eigenen Schaden übernehmen sie diese als Ersatzreligionen¹¹.

Die funktionale Definition von Religion hat eine innere Nähe zu dem, was Paul Tillich meint, wenn er von dem spricht, «was uns unbedingt angeht». Parsons und Bellah beziehen sich gern auf diesen großen Theologen. Wir wollen aber hier anmerken, daß Tillich den Begriff dessen, «was uns unbedingt angeht» so benützt, wie die Soziologen es nicht tun, nämlich auf normative Weise. Das Einzige, was uns wirklich und ohne Widersprüchlichkeit «unbedingt angeht», ist Gott, oder genauer: da Gott durch Sprache und Institutionen gezähmt wurde, ist dies der Gott-jenseits-Gottes, so daß alles andere, was uns unbedingt anzugehen scheint, zum Götzen wird. Unter den Soziologen ist es der christliche Denker Andrew Greeley, der diesen Begriff im normativen Sinne von Tillich zu verwenden pflegt¹². Jeder Mensch ist religiös, so argumentiert Greeley, alle haben Götter, in denen sich für sie die letzten, unbedingten Ansprüche ihres persönlichen und sozialen Lebens summieren.

Was aus einem christlichen Gesichtswinkel betrachtet zählt, ist, ob diese Art von Gottheit sich vereinbaren läßt mit der biblischen Offenbarung. Das funktionale Verständnis von Religion ermöglicht es Greeley, die Bedeutung von «Gott» in irdischen, endlichen Begriffen zu erklären, das heißt einen konkreten Ausblick auf das Leben, das Gott offenbart, und auf das Handeln, zu dem dieser Gott herausfordert, zu geben. Da Greeley aus einer katholischen Tradition kommt, ist er nicht bereit (wie Tillich das tut), alle Formen von Gottesdienst, die nicht in einer Linie mit dem Evangelium liegen, als Götzendienst zu bezeichnen. Greeley hat mehr Geduld mit den menschlichen Religionen, denen Menschen in verschiedenem Grade anhängen und die sie oft mit ihrem christlichen Glauben kombinieren. Der Kampf des Christen geht nicht um ein Entweder-Oder, sondern ist ein Bemühen um ein stetiges Wachstum, in dem es auch Augenblicke der Bekehrung gibt, womit die Doppeldeutigkeit der Religion überwunden wird in Richtung auf eine immer größere Treue zum Evangelium.

Die funktionale Definition von Religion übt auch Anziehungskraft aus auf weltliche Denker, die diese Definition wissenschaftlich nützlich und erhellend finden. Warum? Weil sie die Frage aufwirft, auf welche Weise die derzeit geltende Ordnung symbolisch legitimiert wird, und weil sie die verborgene gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft beim Aufbau einer Gesellschaft aufdeckt. Peter Berger (obwohl

selbst kein Funktionalist) bedient sich öfters gern dieser Art, über die Religion zu denken, wenn er auch die Soziologen vor dem unterschiedslosen Gebrauch der funktionalen Definition von Religion gewarnt hat¹³.

Thomas Luckmann hat sich um diesen Rat seines Kollegen nicht gekümmert, sondern hat sich auf den Begriff «unsichtbare Religion» gestützt, welche die höchste Ebene von Legitimation ausübe und in der modernen Gesellschaft von der empirischen Wissenschaft und im besonderen von der gesellschaftswissenschaftlichen Theorie ausgeübt werde¹⁴. Luckmann vertritt die Meinung, daß die Kirchen der Gesellschaft keine Religion mehr vermitteln, weil ihre Symbolsysteme den Bezug zur Universalität verloren haben.

Peter Berger folgt gelegentlich derselben Linie. Die Hinnahme des religiösen Pluralismus, die charakteristisch sei für die moderne Gesellschaft, hindere die einzelnen Religionen daran, Prinzipien der Weltdeutung zu sein: Da sie bereit seien, ihre Partialität anzuerkennen, verlören sie ihre Kraft zur Definierung der Wirklichkeit, hörten auf religiös zu sein und gerieten in die Nähe zu geistigen Hobbies¹⁵.

Aber Peter Berger stellt sich nicht in eine Reihe mit den Vertretern einer funktionalen Definition von Religion. Für ihn hat Religion mit der Wirklichkeit des Heiligen jenseits der Zeit zu tun. Religion ist der heilige Baldachin des Himmlischen, der über die Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit der menschlichen Existenz ausgespannt ist, einer menschlichen Existenz, die im Tod selbst beendet wird. Mit Heidegger sieht Berger in der Angst des Menschen angesichts des Todes und der Sterblichkeit das definierende Kennzeichen menschlichen Lebens¹⁶. Die einzige Macht, die diese Angst mildern kann, ist die Religion: Nur die Religion hat es mit unsterblichen Gütern zu tun, mit der höheren Welt, mit dem transzendenten Reich. Dies aber ist es, was Gesellschaftswissenschaftler «die substantivische Definition von Religion» nennen.

Die substantivische Definition von Religion

Die Gesellschaftswissenschaftler, die sich für die substantivische Definition von Religion entscheiden, erkennen unmißverständlich die gesellschaftlichen Auswirkungen von Religion an, das wesentliche Merkmal von Religion ist für sie aber die Beziehung zur unsichtbaren Welt. Diese Definition paßt besser mit der allgemeinen Verwendung dieses Begriffes zusammen. Dies ist ein großer Vorteil. Die frühen Anthropologen betrachteten die Religion, die sie erforschten, als den Umgang von Menschen mit Göttern, mit Geistern und mit dem Übernatürlichen. Dieser Ansatz führte natür-

lich leicht zu einer äußerlichen Sicht von Religion. Die substantivische Definition von Religion entmutigte manche Wissenschaftler, Fragen nach der Bedeutung von Religion zu stellen: Sie waren schon mit einer bloßen Aufrechnung der Tatsachen zufrieden. Dieser Ansatz führte leicht dazu, daß Religion, daß *alle* Religion als das Reich des Unglaublichen, des Primitiven, des Unerleuchteten erschien, als das Niemals-Land, das grundsätzlich in Fehde liegt mit der modernen Rationalität.

Es kann auch geschehen, daß Funktionalisten, da sie sich nun einmal auf die gesellschaftliche Rolle der Religion konzentrieren, die Bedeutung, welche Religion für diejenigen hat, die sie praktizieren, vernachlässigen. Weber vergaß niemals, daß das Verständnis von Religion unvollständig bleibt, wenn man nicht auf ihre Bedeutung für ihre Gläubigen achtet. Parsons selbst, der den funktionalistischen Ansatz entwickelt hat, bemerkt, daß dieser Ansatz einen leicht dazu verführt, zu vergessen, daß Religion sich nicht erschöpft in ihrer gesellschaftlichen Dimension, daß sie vielmehr tatsächlich einen Bezug zur unsichtbaren Welt hat¹⁷. Mag nun die Definition von Religion substantivisch oder funktional ausfallen – Gesellschaftswissenschaftler übersehen nur zu leicht die Bedeutung, welche die Religion für ihre Gläubigen hat.

Die substantivische Definition von Religion stellt einige Probleme. Deckt sie wirklich die Weltreligionen ab? Es ist der Einwand erhoben worden, daß der Konfuzianismus keine Beziehung zum Übernatürlichen hat und daß die reinste Form des Buddhismus keine transzendente Welt anerkennt. Wenn aber diese Religionen ausgeschlossen sind, welchen Nutzen hat dann die Definition? Durkheim berief sich auf diese Schwierigkeit, als er sich für die funktionale Definition von Religion entschied¹⁸.

Fällt auch der Pantheismus in allen seinen Formen aus dem Geltungsbereich der substantivischen Definition heraus? Der Pantheismus lehrt, daß es nur eine einzige Wirklichkeit und keine zwei Welten gibt. Man kann dagegen einwenden, daß der Pantheismus einerseits die Welt des Scheins, welche uns täuscht, und andererseits die Welt der Wirklichkeit, in die man erst eingeführt werden muß, kenne – also mit anderen Worten: zwei Welten.

Derselbe Einwand kann erhoben werden im Hinblick auf den Pantheismus, das heißt für die Religion, die Gottes Geheimnis als in der Welt immanent oder als der Geschichte gegenwärtig versteht. Der Pantheismus besteht auch darauf, daß es nur eine einzige Wirklichkeit gibt, die Welt dieser Geschichte; aber da das Göttliche die Welt, in der es inkarniert ist,

transzendiert, anerkennt die panentheistische Religion eine göttliche Wirklichkeit im Gegenwärtigen und als durch das Gegenwärtige wirkend, das Unendliche im Endlichen, das Jenseits inmitten des Lebens – Gesellschaftswissenschaftler mit einem protestantisch geprägten kulturellen Hintergrund finden es oft sehr schwierig, diese innerweltliche oder inkarnierte Transzendenz auf die Religion der Bibel zu beziehen. Max Weber meinte, biblische Religion sei ausschließlich «ethische Prophetie», das heißt eine Weise des Gehorsams gegenüber dem von Gott in der Höhe ausgegangenen Wort, und daß man sich schon den östlichen Religionen zuwenden müsse, um Beispiele einer «exemplarischen Prophetie» zu finden, daß heißt eine Weise der Teilhabe an einem gotterfüllten Leben¹⁹. Weber übersah die mystischen und sakramentalen Aspekte des Christentums. Peter Berger hat denselben blinden Fleck hinsichtlich des welthaften oder inkarnatorischen Begriffs von göttlicher Transzendenz: Er meint, dieser Begriff schließe den biblischen Gott aus²⁰.

Die substantivische Definition von Religion ist geeignet, auf die ihr eigene Weise und oft sehr überzeugend den weiten Bereich von Phänomenen anzusprechen, mit denen es die funktional definierte Religion zu tun hat. Soziologen sprechen von «funktionalen Äquivalenten» von Religion: Damit meinen sie die weltlichen Ideologien, die ein totales Engagement fordern und ein umfassendes Weltbild vermitteln. Sie sprechen auch von «Ersatzreligion», womit sie ekstatische Erfahrungen und rituelles Tun, das nicht mit einer im eigentlichen Sinne so bezeichneten Religion verbunden ist, meinen.

Die vorangehenden Seiten beweisen, daß es ganz falsch wäre zu unterstellen, daß Soziologen, welche Religion auf die eine Weise definieren, eine gemeinsame Sicht teilten und daß diejenigen, welche Religion auf die andere Weise definieren, ebenfalls durch eine gemeinsame Perspektive geeint seien. Bei jeder Definition sind verschiedene Perspektiven möglich. Es hat daher keinen Sinn zu fragen, welche der beiden Definitionen von Religion vom theologischen Standpunkt aus gesehen erhellender sei. Beide Definitionen können gut angewendet werden, und beide können schlecht angewendet werden. Einige Soziologen, welche die funktionale Definition betonen, rücken die Religion in die Nähe anderer Ideologien, vernachlässigen das Moment der Transzendenz und übersehen die eigentliche Bedeutung von Religion, während andere Soziologen, welche die substantivische Definition betonen, die Religion in die Nähe von Mythologien und Märchen rücken und sie als einen Tummelplatz für die Leichtgläubigen hinstellen.

Für den Theologen lautet die kritische Frage nicht, welche Art Definition von Religion gerade gebraucht wird, sondern ob die Behandlung von Religion reduktionistisch, verkürzend ist. Es gibt einen «positivistischen Reduktionismus», welcher die Frage des Bedeutungsgehaltes vollkommen unterdrückt. Religion wird hier einfach bloß von außen her studiert. Weder Weber noch Durkheim folgten immer diesem Weg. Die großen Soziologen haben immer gegen einen positivistischen Reduktionismus argumentiert. Sie haben die religiöse Erfahrung ernstgenommen, sie waren immer interessiert an der Bedeutung der Religion für den Gläubigen und an deren Rolle in der Gesellschaft.

Es gibt eine zweite Ebene von Reduktionismus, den «metaphysischen Reduktionismus», welcher unterstellt, Religion sei eine rein endliche Wirklichkeit und nichts sonst. Soziologen wie Peter Berger vertreten die Meinung, daß in diesem Sinne jede Soziologie reduktionistisch sein müsse. Soziologen müssen sich eines Urteils darüber, ob es eine implizit in den religiösen Phänomenen enthaltene metaphysische Wirklichkeit gibt, enthalten. Berger spricht hier von einem «methodologischen Atheismus»²¹. Dieser Blickwinkel fügt sich gut ein in Bergers Position einer wertfreien Natur der Soziologie ganz im allgemeinen. Berger hat kein sehr starkes Gespür dafür, in welcher Weise die Weltanschauung oder Wertorientierung des Wissenschaftlers seine Forschung beeinflusst, die Auswahl und das Verständnis der Gegebenheiten, die begriffliche Fassung von Ideen und die Logik, die angewendet wird, um zu Lösungen zu gelangen.

Die bessere Position, so scheint mir, wird von Robert Bellah eingenommen, welcher den Standpunkt vertritt, eine Verneinung des Metaphysischen beeinflusse den Soziologen in seiner wissenschaftlichen Erforschung der Religion. Wenn er nicht offen ist für eine metaphysische Wirklichkeit – wenn er auch nicht verpflichtend darauf festgelegt sein muß –, so fehlt ihm die nötige Sensibilität, um das religiöse Phänomen sachgerecht und in seiner ganzen Tiefe zu verstehen²².

Selbst Webers Werk und noch mehr das von Durkheim litten an diesem Sachverhalt. Kann denn ein völlig unmusikalischer Wissenschaftler eine wirklich bedeutende Studie über Musik hervorbringen? Wenn die Soziologen nicht anerkennen, daß das religiöse Bewußtsein nicht notwendigerweise auf Selbsttäuschung beruht, bleiben ihre Instrumente für die Beobachtung und Deutung von Religion unangemessen eingestellt. Bellah fordert, daß der Religionssoziologe die symbolische Natur der Religion anerkenne und offen sei für eine möglicherweise metaphysische Begründung. Er nennt diesen Ansatz «symbolischen Realismus».

Marxismus und Religion

Es kann die Frage gestellt werden, ob Marx mit einer substantivistischen oder einer funktionalen Definition von Religion arbeitet. Marx hat sich sicherlich ausschließlich mit der gesellschaftlichen Auswirkung von Religion beschäftigt. Wie nach ihm Durkheim, so hat auch Marx Religion als die Selbstprojektion der Gesellschaft in das menschliche Bewußtsein hinein betrachtet, aber während Durkheim zu zeigen versuchte, daß die Religion das Beste und Höchste der Gesellschaft in sich verkörpere und daher dem Wohlergehen der gesamten Gemeinschaft diene, glaubte Marx, Religion sei ein Symptom der Entfremdung, eine symbolische Legitimierung der herrschenden Klasse und eine den Armen angebotene Vertröstung auf eine andere Welt. In einer einzigen Bemerkung erkannte Marx an, daß Religion auch ein Ausdruck von sozialem Protest sein könne. Aber weder Marx noch die nachfolgenden Marxisten wandten den weitergefaßten Begriff von Religion an, um Symbolsysteme für die Darstellung eines Selbstverständnisses zu analysieren. Allein Antonio Gramsci, der seinen Blick vor allem auf die kulturelle Dimension der sozialen Revolution richtete, versuchte die Rolle, welche die marxistische Ideologie im Volk spielt, dadurch zu erklären, daß er sie «religio» nannte²³.

Marx und die Marxisten verwendeten die substantivistische Definition der Religion, welche diese unentwurzelt mit der anderen Welt verknüpft, und deswegen blieben sie aufs ganze gesehen ohne jedes Empfinden für die Rolle von Symbolen für ein persönliches und gesellschaftliches Selbstverständnis. Ein Körnchen von Positivismus hinderte die Marxisten, auf die Symbole, in denen sie selbst die Welt wahrnahmen, und auf das Engagement, aufgrund dessen sie selbst in der Welt handelten, zu reflektieren. Die Frage, ob Marx die Religion in substantivistischen oder funktionalistischen Begriffen definierte, bringt uns nicht viel Licht. Die gewichtigere Frage in bezug auf den Marxismus hat mit dem Problem des Reduktionismus zu tun.

Für gewöhnlich wird die Meinung vertreten, Marx habe in seinen historischen Schriften keine Spur eines ökonomischen Determinismus gezeigt und die Beziehung zwischen Basis und Überbau als schöpferische Interaktion verstanden. Beginnend mit Engels neigten marxistische Denker dazu, Marx' dialektischen Ansatz zu ersetzen durch eine mechanistische Theorie gesellschaftlichen Wandels, worin Bewußtsein, Kultur, politische Institutionen und Religionen völlig determiniert waren durch die ökonomische Infrastruktur und infolgedessen auch wissenschaftlich be-

rechnet werden konnten. Mit der Zeit wurde diese langweilige Theorie zur marxistischen Orthodoxie. Wie unterscheidet sich dieser «mechanistische Reduktionismus» von dem oben erwähnten positivistischen Reduktionismus? Während der erstgenannte Ansatz versucht, die Religion in ihre angeblichen infrastrukturellen Ursachen aufzulösen, läßt der letztgenannte die Religion bestehen, aber er versteht sie rein äußerlich mit Hilfe von Verhaltenskategorien.

Viele marxistische Denker haben versucht, ein Verständnis für die Marxsche Dialektik zurückzugewinnen. Sie verteidigen die relative Kreativität des Bewußtseins und anerkennen, daß dessen Einwirken auf die ökonomische Basis nicht ohne Überraschungen vonstatten geht. Einige dieser Denker, vor allem Ernst Bloch, haben Religion als eine Form des gesellschaftlichen Protestes untersucht, eine Theorie, auf die Marx selbst bereits angespielt hatte. Aufs ganze gesehen ist Religion tatsächlich Ideologie. Doch Bloch ließ die apokalyptische Religion als Trägerin einer subversiven Gesellschaftsutopie gelten, deren geschichtliche Verwirklichung verhindert worden sei durch das theistische Mißverständnis seitens der Kirche, und die dann allein durch ihre Verbindung zu infrastrukturellen Kräften innerhalb der westlichen revolutionären Tradition zu sich selbst gekommen sei²⁴. Für Bloch ist allein die westliche revolutionäre Tradition der utopischen Religion treu, welche seiner Meinung zufolge die Herzmitte der Heiligen Schriften war. Diese weltliche Tradition ist «Religion im Erbe». Wenn dieser phantasiebegabte Ansatz auch den mechanistischen Reduktionismus überwindet, so bleibt er doch noch in der systematisch-metaphysischen Verneinung befangen. Bloch schwächte seine Bindung an den Atheismus nicht ab.

Der marxistische Ansatz zum Verständnis von Religion stellt eine tiefgreifende Herausforderung für Christen dar und stellt den Religionssoziologen eine Reihe von Fragen. Selbst wenn man die marxistische Gleichsetzung von Religion mit Ideologie und falschem Bewußtsein ablehnt, kann nicht geleugnet werden, daß Religion viele ideologische Schlagseiten enthält. Die Religion in ihren beherrschenden Strömungen hat sich immer als Verteidigerin der bestehenden Ordnung betätigt. Einige Gesellschaftswissenschaftler, die sich in keinerlei Weise als Marxisten betrachten, haben sich angewöhnt, in der Religion zu unterscheiden zwischen den ideologischen und den utopischen Dimensionen. Religionssoziologen können, wenn sie sich zu dieser Unterscheidung entschließen, zu bedenken geben, dies sei für sie nicht von vorrangigem Interesse. Christen aber, die Religion studieren im Hinblick auf die Frage nach ihrer Treue zur

göttlichen Offenbarung, können sich nicht davon dispensieren, auf die Religionskritik zu hören, wie sie von Marx und anderen kritischen Denkern geäußert worden ist.

Soweit die christliche Religion ungerechte Strukturen und die Herrschaft von Menschen über Menschen legitimiert, kann sie nicht im Namen des Glaubens an Jesus Christus, den Gekreuzigten und wieder in seine Rechte Eingesetzten, auftreten. Kritische Theologen können den Eindruck gewinnen, daß Religionssoziologen der Theologie keine Hilfe leisten, wenn sie sich in ihren Studien mit dem befassen, was *ist*, und so dem Gegebenen zu Fortbestehen und Geltung verhelfen, während sie doch untersuchen sollten, was dieses

Gegebene an sich sein sollte und könnte, wie es umgestaltet werden kann, was also Erlösung für dieses Gegebene bedeutet. Es mag sein, daß kritische Theologen Weber, Durkheim und die anderen Gesellschaftswissenschaftler zunächst «in Klammern setzen» müssen, bis sie die christliche Religion einer Ideologiekritik unterzogen und sie auf ihre Echtheit geprüft haben werden. Allein nach dieser negativen Phase ihrer Untersuchungen (und wenn dann noch etwas von Religion übrigbleibt) werden sie sich den Soziologen zuwenden, um sich bei ihnen das Instrumentarium für ein besseres Verständnis des Evangeliums und der Kirche in dieser Welt zu verschaffen.

¹ M. Weber, *Sociology of Religion* (1922, Boston 1964) 1.

² *Science as Vocation*: H. G. Gerth/C. M. Mills (Hgg.), *From Max Weber* (New York 1958) 155.

³ *Sociology of Religion* 162.

⁴ E. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life* (1912, New York 1965) 474.

⁵ AaO. 470.

⁶ Vgl. G. Baum, *Personal Testimony to Sociology: The Ecumenist* 8 (November/December 1969) 1–4.

⁷ T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*: L. Schneider (Hg.), *Religion, Culture and Society* (New York 1964) 273–298.

⁸ R. Bellah, *Beyond Belief* (New York 1970) 263. Vgl. auch Vorwort, S. XV.

⁹ *Civil Religion in America: Beyond Belief*, 168–192.

¹⁰ Vgl. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge 1961).

¹¹ Vgl. David Martin, *The Religious and the Secular* (London 1969).

¹² A. Greeley, *What a Modern Catholic Believes about God* (Chicago 1971); *The New Agenda* (New York 1973).

¹³ P. Berger, *Some Second Thought on Substantive versus Functional Definitions of Religion*: *Journal for the Scientific Study of Religion* (1974) 125–133.

¹⁴ T. Luckmann, *Invisible Religion* (New York 1967).

¹⁵ P. Berger, *The Sacred Canopy* (New York 1967) 136–137.

¹⁶ AaO. 23.

¹⁷ Vgl. Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (Oxford 1970) 45. – Robertson bietet eine hervorragende Ausein-

andersetzung mit dem Problem der «Definitionen von Religion» in der Soziologie, und zwar auf den Seiten 34–51 des hier genannten Werkes.

¹⁸ Vgl. aaO. 36.

¹⁹ M. Weber, *Sociology of Religion*, 55–56.

²⁰ P. Berger, *Secular Theology and the Rejection of the Supernatural*: *Theological Studies* 38 (1977) 39.

²¹ P. Berger, *The Sacred Canopy*, 100, 180.

²² R. Bellah, *Beyond Belief*, 251.

²³ Gramsci folgte dem funktionalistischen Religionsbegriff von Benedetto Croce. Vgl. Gramsci, *Selection from the Prison Notebook*, Hgg. Q. Hoare und G. N. Smith (New York 1971) 132, 344.

²⁴ Ernst Bloch, *Religion im Erbe* (München 1970).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 in Kanada ansässig. 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der McMaster University in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA) und der Universität Freiburg in der Schweiz. Master of Arts und Doktor der Theologie. Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto. Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des *Journal of Ecumenical Studies*. Veröffentlichungen u. a.: *Man Becoming* (1970), *New Horizon* (1972), *Religion and Alienation* (1975). Anschrift: Institute of Christian Thought, University of St. Michael's College, 81, St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S 1J4, Kanada.