

⁴ Vgl. U. Duchrow/G. Eisenbürger/J. Hippler (Hg.), *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*, München ²1991.

⁵ Ein einziges, nicht uninteressantes Detail weicht vom normalen Ritus ab: die Klage über die Steuervermeidung der transnationalen Wirtschaftsmächte. Dazu mehr weiter unten.

⁶ Bis 1993 ist die Literatur verzeichnet in u. Duchrow, *Alternativen*, aaO. Vgl. neuerdings D.C. Korten, *When Corporations Rule the World*, San Francisco 1995.

⁷ *Faith in the City*, London 1985.

⁸ Vgl. Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA: *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (Publik-Forum-Dokumentation), Frankfurt 1987; United Church of Christ, *Christlicher Glaube, Wirtschaftsleben und Gerechtigkeit*, Iserlohn 1988.

⁹ EKD/Deutsche Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Bonn 1997 (zu beziehen über das Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz in 53113 Bonn, Kaiserstr. 163).

¹⁰ Niederländische Gruppen und Organisationen, *Die Kehrseite der Medaille*, Heidelberg (FEST) 1995; ÖRK, *Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft* (epd-Dokumentation Nr. 40/92), Frankfurt 1992.

¹¹ F. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*, Fribourg/Münster 1985.

¹² Ich habe diesen Ansatz ausführlich dargestellt in meinen Schriften: *Alternativen*, aaO., und: *Versöhnung im Kontext von Nicht-Versöhnung* (Beilage zu: *Junge Kirche* 3/1996).

¹³ Vgl. im einzelnen mit Literatur U. Duchrow, *Alternativen*, aaO. 276ff.

¹⁴ Vgl. H.Ch. Binswanger, *Geld und Wachstum*, Stuttgart 1994.

¹⁵ Vgl. U. Duchrow, *Alternativen*, aaO. 32ff.

¹⁶ Vgl. aaO. 113.

¹⁷ Vgl. U. Duchrow, *Alternativen*, aaO. 229ff und 289ff mit weiterer Literatur; dazu neuerdings D.C. Korten, aaO., und R. Douthwaite, *Short Circuit. Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World*, Dublin 1996.

Religion, Subjektivität und Markt in Kuba

Methodische Orientierungen*

François Houtart

Einleitung

Die wirtschaftlichen Veränderungen aufgrund der Einführung der Marktwirtschaft oder von Elementen einer solchen in verschiedenen Ländern, die ein sozia-

listisches Regime hatten oder immer noch haben, haben weitreichende Konsequenzen für die Sozialstrukturen und schaffen auch neue kulturelle Gegebenheiten und ethische Probleme.

In diesem neuen Kontext spielen die Re-

ligionen eine ambivalente Rolle. Einerseits können sie entweder dazu beitragen, die nötige Ethik zu formulieren, oder aber nur ein Moment des Schutzes zu bieten, um die neuen Probleme einer Wettbewerbsgesellschaft zu lösen. Auf der anderen Seite können die Kirchen entweder eine begleitende Rolle in dieser neuen Situation spielen, oder sie können der Versuchung unterliegen, mittels moralischer Meinungsführerschaft zu einer neuen gesellschaftlichen und politischen Macht zu werden.

Dieser Beitrag behandelt vor allem eine methodische Fragestellung: Wie sind diese Phänomene innerhalb der Soziologie, insbesondere der Religionssoziologie, zu analysieren? Wir haben ja in Wirklichkeit nicht nur den Fall der Berliner Mauer, den Untergang der Sowjetunion und den Zerfall des sowjetischen Blocks, sondern auf der Ebene des Bewußtseins nach Auffassung etlicher Sozialwissenschaftler auch das Ende der Moderne, das heißt jener Form von Wissen, die sich vorher allgemeiner Anerkennung erfreute, erlebt. Es geht nicht nur darum, sich über die neue Situation in einer Gesellschaft wie der kubanischen, sondern auch darum, sich über das Deutungssystem und letztlich über die Erkenntnis dieser Tatsachen Rechenschaft zu geben.

I. Das Entstehen der Subjektivität in Kuba und die Auswirkungen auf den religiösen Faktor

Wir können das, was in der kubanischen Gesellschaft zur Zeit vor sich geht, nicht im Detail analysieren. Dafür wäre ein besser ausgearbeitetes analytisches In-

strumentarium nötig. Man kann aber durchaus Hypothesen formulieren, die der Forschungsarbeit als Orientierung dienen können. Genau das wollen wir versuchen.

1. Die religiösen Fakten und deren Deutung

In Kuba wie in vielen anderen Gesellschaften, etwa der ehemaligen Sowjetunion, aber auch Vietnams, erleben wir ein gewisses Aufleben der Religionen. Dies ist ein zu sehr verbreitetes Phänomen, um für die kubanische Gesellschaft als solche eine Besonderheit darzustellen. Das heißt, daß es Ansätze einer Erklärung geben muß, die außerhalb der speziellen Situation Kubas liegen. Dennoch hat die Besonderheit der kubanischen Gesellschaft, seine multiethnische Geschichte, die Revolutionen im 19. Jahrhundert und die jüngste Revolution, bestimmte Formen dieses religiösen Erwachens bewirkt. Die afrokubanischen Kulte tauchten aus ihrer Klandestinität auf und werden in vielen Milieus, vor allem bei den unteren Volksschichten, praktiziert. Die Verehrung

Der Autor

François Houtart, geb. 1925; Priesterweihe 1949; Dr. der Soziologie und emeritierter Professor der katholischen Universität Louvain; z.Zt. Direktor des Centre Tricontinental à Louvain-La-Neuve und Herausgeber zweier Zeitschriften: *Social Compass* (Internationale Zeitschrift für Religionssoziologie) und *Alternative Sud*; zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie. Anschrift: Centre Tricontinental, Avenue Sainte Gertrude, 5, B-1348 Ottignies-Louvain-La-Neuve, Belgien.

traditioneller Heiliger, zeitweise vermischt mit vom Volk selbst geschaffenen Praktiken, erfreut sich neuer Beliebtheit. Bestimmte Frömmigkeitsformen

sind in einem echten Sinne sehr volkstümlich, andere entsprechen eher den Sehnsüchten und Ausdrucksweisen einer sozialen Mittelschicht, die aufgrund der sozialen Veränderung der Revolution entstanden ist.

Die Kirchen üben ebenfalls eine stärkere Anziehungskraft aus, wenn auch in einem relativen Sinn, da diese in manchen Fällen dem Wunsch entspricht, dem Leben angesichts der allgemeinen Orientierungslosigkeit einen Sinn zu geben. Gleichzeitig schaffen sie sich als Institutionen neu, indem sie ihre religiöse und ethische Sprechweise erneuern sowie ihr Verhältnis zu den jeweils anderen Kirchen und zur politischen Macht neu bestimmen. Für diese Phänomene ließen sich viele Beispiele aus der kubanischen Gesellschaft anführen. In der Ausgabe der Zeitschrift *Social Compass* von 1994, die den religionssoziologischen Forschungen auf Kuba gewidmet ist, findet sich reichhaltiges Material für die Reflexion, das die historische und aktuelle Grundlage für diese Phänomene aufzeigt. Dennoch hat sich diese neue Situation so rasch entwickelt, daß bis jetzt noch keine systematischen Forschungen vorliegen, die allgemeine Deutungen zuließen.

Unter den neuen religiösen Phänomenen haben wir bereits das Wiederaufleben der Heiligenverehrung erwähnt, doch das ist nicht die einzige Ausdrucksweise. In einem Film wie „Erdbeer und Schokolade“ ist das Religiöse mit seinen psychologischen Ausdrucksformen, seiner Schutzfunktion, seiner Funktion als Hilfsmittel zur Erlangung materieller oder kultureller Güter und auch in seinem Charakter als Selbsterzeugung neuer Sinngebungen, die den Bildern aus der im Wandel begriffenen Institution

Kirche zugeordnet werden, präsent. Andererseits weist die letzte Erklärung des ständigen Rates der Konferenz der katholischen Bischöfe Kubas vom 16. Mai 1995 auf ein ziemlich grundlegendes Problem hin: auf die soziale und kulturelle Unruhe und auf die Notwendigkeit einer neuen Sinngebung, die die katholische Kirche anbieten zu können glaubt.

Auch die Pfingstkirchen mit Merkmalen, die sie von den traditionellen Kirchen unterscheiden, blühen auf und scheinen auf kulturelle und religiöse Bedürfnisse verschiedener Gesellschaftsschichten zu antworten, sowohl in den städtischen und ländlichen unteren Volksschichten als auch in der neuen städtischen Schicht, die sich aufgrund der Errungenschaften der Revolution auf dem Bildungssektor, auf dem kulturellen Sektor und im Handwerksbereich gebildet hat. Wenn die Religionen trotz manchmal schwieriger Beziehungen zwischen den politischen und religiösen Institutionen während der von der Revolution geprägten Zeit in Kuba auch nie verschwunden sind, so hat das, was sich in den letzten Jahren ereignet, doch einen besonderen Charakter und ist eng verbunden mit den Veränderungen der kubanischen Gesellschaft selbst.

2. Subjektivität und Markt

Das revolutionäre Projekt auf Kuba hat versucht, ein gleichförmiges soziales und ökonomisches System zu schaffen, in dem die Politik die Wirtschaft im Sinne einer besseren Verteilung der materiellen und kulturellen Güter für die gesamte Bevölkerung lenkt. Trotz aller Schwierigkeiten hat dieses Projekt viele seiner Versprechen eingehalten. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion

und dem fortgesetzten US-Embargo jedoch hat dieses sozialistische System schnell und nachhaltig seine materielle Basis verloren. Die Ursachen und Mechanismen können hier nicht im Detail analysiert werden.

In jedem Fall bedeutet das, daß das politische System nicht mehr die Möglichkeit hat, alle seine Versprechen zu erfüllen, und in vielen Bereichen nicht mehr als das Lebensnotwendige bereitstellen kann - was bereits viel ist, wenn man das mit anderen, ähnlichen Situationen auf der Welt vergleicht. Es wurde nötig, nicht nur angesichts der Unmöglichkeit, das wachsende materielle und kulturelle Konsumbedürfnis zu befriedigen, wichtige Beschränkungen einzuführen, sondern auch Elemente der Marktwirtschaft zuzulassen und auf diese Weise die sozialistischen wirtschaftlichen Vorgaben (von denen etliche in der Vergangenheit zu rigoros waren) flexibel zu handhaben.

Wenn wir über die Bedeutung der Marktwirtschaft im kapitalistischen Sinne nachdenken, wie sie heute die Welt beherrscht, dann müssen wir feststellen, daß ihre fundamentale Logik die Schaffung eines Mehrwertes ist, der sich in einem individuellen oder wenigstens privaten Vorteil niederschlägt und die Kapitalakkumulation und Reproduktion des Kapitals ermöglicht. Die Schaffung von Ungleichheiten gehört zur Grundlage des Wirtschaftslebens und damit des gesamten gesellschaftlichen und politischen Lebens. Im Kapitalismus ist es in der Tat die Wirtschaft, die die gesamte Gesellschaft beherrscht und ihre Werte und Parameter dem sozialen Leben insgesamt aufoktroziert. Der Sozialismus besteht gerade in der Überwindung dieser Situation, indem er die Wirtschaft

wieder in die Gesellschaft integrieren will. Das politische System übernimmt es hier, die Vorgaben zu machen, um - mehr oder weniger erfolgreich - eine gewisse Gleichheit zwischen den Menschen als gesellschaftlich Handelnde herzustellen.

Wenn man eine Marktwirtschaft einführt, dann hat das - auch wenn man sie zu kontrollieren gedenkt - gesellschaftliche und kulturelle Konsequenzen, die nur sehr schwer vermieden werden können. Eine davon ist die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit. Die Ungleichheiten können gesellschaftlich akzeptiert werden, vorausgesetzt, sie werden gerechtfertigt. Das geschieht je nach Gesellschaftstyp auf unterschiedliche Weise. In vorkapitalistischen Gesellschaften wurde die relative Ungleichheit der verschiedenen Gesellschaftsschichten (auf lokaler und staatlicher Ebene) durch die Bedeutung des geleisteten Dienstes, symbolischer oder materieller Art, gerechtfertigt.

In anderen Gesellschaften, wie etwa dem industriellen Kapitalismus, der große Wanderbewegungen von Arbeitskräften, vor allem nach Übersee, auslöste, wurden die Ungleichheiten durch den vorübergehenden Charakter gerechtfertigt, die diese in der Vorstellung der Migranten hatten. Jeder von ihnen dachte, daß seine Kinder eine bessere Situation in einer Gesellschaft erleben werden, die die soziale Mobilität wenigstens individuell honorieren würde. Dies war bei den Vereinigten Staaten der Fall.

In anderen Gesellschaften war der Rückgriff auf eine metasoziale Macht als Legitimationsbasis nötig, so in den europäischen mittelalterlichen Gesellschaften. Der Rekurs auf die göttliche Autorität wurde nötig angesichts des

asymmetrischen Verhältnisses zwischen Gutsherren und Bauern. Im zeitgenössischen Kapitalismus wird die Rechtfertigung der Ungleichheiten durch eine Naturalisierung der sozialen Beziehungen bewerkstelligt. Die Marktgesetze erscheinen wie Wesensgesetze der menschlichen Natur. Der Markt ist der universale Regelmechanismus, die unsichtbare Hand. Der Besitz von materiellen Gütern und die Möglichkeit der Akkumulation sind Ergebnis der Arbeit. Es ist der Bessere, der in wirtschaftlichen und finanziellen Dingen Geschicktere, der gewinnt. Der Sozialismus, der versuchte, eine grundlegende Gleichheit durch soziale Maßnahmen und die Kontrolle der Wirtschaft zu gewährleisten, schuf eine ziemlich umfassende, wenn auch recht gleichförmige Sicherheit. Mit der Einführung des Marktes verliert die politische Macht einen Teil ihrer Fähigkeit, die Wirtschaft zu organisieren, und sieht sich - ob zu Recht oder zu Unrecht - verpflichtet, einige Bereiche der Wirtschaft zu liberalisieren. Dies führt unmittelbar zu neuen gesellschaftlichen Beziehungen, bis zu einem gewissen Grad kontrollierbar, notwendig, um unmittelbare wirtschaftliche Probleme zu lösen und auch um den brutalen Zusammenbruch einer gesellschaftlichen Organisation zu verhindern, die in mancher Hinsicht tatsächlich zu rigide war. In diesem Prozeß verliert der politische Sektor (Partei und Staat) einen Teil seiner Fähigkeit, für eine andere Form von Gesellschaft zu mobilisieren, und - wenigstens in einigen Fällen - aufgrund der Korruption, die in einigen Bereichen Einzug hält, seine moralische Autorität. Es entstehen Bereiche der wirtschaftlichen Unsicherheit und der Suche nach einem neuen Gleichgewicht. Es ist be-

kannt, daß die Menschen, wenn sie ein Problem nicht auf der materiellen Ebene lösen können, versuchen, im Bereich des Symbolischen Antworten zu finden. Dabei handelt es sich um eine kulturelle Grundkonstante, die in verschiedenen Formen überall und zu jeder Zeit zu finden ist. Genau hier kommt die Religion als Teil jenes symbolischen Universums ins Spiel, das sich auf ein übernatürliches Wesen bezieht.

In der kubanischen Gesellschaft sind die neuen Konsumbedürfnisse in der Tat schwer zu befriedigen. Andererseits bilden sich Unterschiede heraus, und bestimmte Menschen haben mehr Glück als andere, um sich ihre Wünsche zu erfüllen. Es entwickelt sich ein starker Individualismus, der aus ethischer Sicht ambivalent ist. Denn einerseits ist er Motivation für wichtige Initiativen, die das Überleben der Bevölkerung sichern, und für die Möglichkeit, neue wirtschaftliche Lösungswege zu finden, andererseits aber führt er zu einem täglichen Kampf des einzelnen oder von Familien, der die Motivation zu einem Großteil auf das persönliche Wohlbefinden oder auf damit in Einklang stehende Aktivitäten konzentriert.

Die Einführung des Marktes, wenn es sich auch nicht um den Markt in seiner rein kapitalistischen Form handelt, führt in der Gesellschaft zu genau diesen Widersprüchen. Es sind unvermeidliche Konsequenzen, wenn sie auch in Schranken gehalten werden können. Wenn es den politisch Verantwortlichen nicht gelingt, diese Widersprüche auf der Makro-Ebene unter Kontrolle zu halten, dann versuchen die Menschen auf der Mikro-Ebene, d.h. durch ihre eigene Initiative, was der Subjektivität neuen Raum zur Entfaltung verschafft.

Das heißt natürlich nicht, daß das sozialistische System, wie es in Kuba bis vor kurzem existierte, frei von Widersprüchen war. Wir wollen hier nur sagen, daß mit der Einführung des Marktes neue Widersprüche auftauchen. Sie können zu den bereits bestehenden Widersprüchen hinzukommen oder diese ersetzen. Die Notwendigkeit für die individuellen und kollektiven gesellschaftlichen Akteure, sie zu lösen, bestand immer. Im aktuellen Fall sind die Lösungswege eher individuell. Und hier kommen die Religionen ins Spiel.

Selbstverständlich reduzieren wir die Religion nicht auf diesen Aspekt. Darauf werden wir noch zurückkommen. Die Religion kann nicht einfach mit einigen ihrer Funktionen identifiziert werden, auch wenn es diese Funktionen tatsächlich gibt. Worum es uns hier geht, ist der bestehende Zusammenhang zwischen dem Wiederaufleben der Religion, das wir zur Zeit in der kubanischen Gesellschaft erleben, und der Veränderung dieser Gesellschaft bzw. der Einführung einiger marktwirtschaftlicher Elemente. Wir behaupten nicht, daß der Markt ein Faktor des Wiederauflebens der Religion ist; das hieße, in einen extremen und lächerlichen Determinismus zurückzufallen. Es geht darum, diese Phänomene zu analysieren und die möglicherweise bestehende Logik der Beziehungen unter ihnen zu entdecken.

II. Die Ambivalenz der Religion

Wie wir zuvor schon gesagt haben, kann die gesellschaftliche Rolle der Religion ambivalent sein. Im Falle von Kuba sind dabei verschiedene Aspekte festzuhalten.

Einerseits gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Entfaltung der Subjektivität, wie sie im wirtschaftlichen Bereich anerkannt und gerechtfertigt wird, und der Entwicklung bestimmter religiöser Praktiken. In einer Wettbewerbsgesellschaft ist das wirtschaftliche Einkommen stärker dem Zufall unterworfen und konfrontiert das Individuum mit neuen und unvorhersehbaren Situationen. In einer sozialistischen Gesellschaft, wo die Sicherheit der Existenz gut verankert ist, und, sofern es sich um eine arme Gesellschaft handelt, die Möglichkeiten, sich individuelle Wünsche zu erfüllen, gering sind, gibt es eine bestimmte Lebensphilosophie, die die allgemeine Basis eines Wohlstands zu schätzen weiß, auch wenn sie für alle schmal ist und die individuellen Wünsche einschränkt. Wenn Elemente der Marktwirtschaft eingeführt werden, verändert sich nicht nur die materielle Basis, sondern auch die gesellschaftlichen Beziehungen. Das Wettbewerbsverhalten zwischen den einzelnen nimmt zu und macht es so zugleich wahrscheinlicher, daß man das ersehnte Ziel nicht erreicht.

Es liegt auf der Hand, daß die Einführung dieser Form von Beziehungen in Situationen von Mangel und großen materiellen Schwierigkeiten Folgen im Bereich des Religiösen hat. Die Individuen suchen Hilfe und Schutz, um all ihr Glück auf ihre Seite zu ziehen, und andererseits suchen sie Erleichterung, wenn es Rückschläge gibt.

Die neuen gesellschaftlichen Beziehungen, die relativ widersprüchlich sind, entwickeln andererseits auch Prozesse nicht nur des Selbstschutzes, sondern auch der Selbstrechtfertigung. Man strebt nach Werten der Anerkennung,

und die Religion kann in diesem Sinne vielleicht eine Grundlage sein. Genau das passierte in Westeuropa nach der Französischen Revolution, als ein Teil der Bourgeoisie zur Religion und ihren Diensten als - nicht notwendigerweise bewußten - Ausdruck ihres Klassenbewußtseins zurückkehrte.

In der Tat ist eine gewisse Rückkehr von elementaren Glaubensformen und religiösen Praktiken zu beobachten, die einerseits im Sinne der Anpassung an die neue Kultur des Marktes selbst erzeugt wurden und andererseits wenig von denen beeinflußt sind, die wir mit Gramsci organische Intellektuelle auf dem Gebiet der Religion nennen könnten. Insbesondere im Katholizismus haben es die Verantwortlichen versäumt, diese Formen der Religiosität in entsprechende Bahnen zu lenken. Die neuen religiösen Bewegungen, besonders die Pfingstkirchen und das Wiederaufleben der afrokubanischen Kulte entsprechen diesem Bedürfnis.

Die neuen wirtschaftlichen Beziehungen ziehen auch die Notwendigkeit nach sich, neue ethische Verhaltensnormen aufzustellen. Einerseits erfordert die Marktwirtschaft selbst eine eigene Ethik, ohne die sie nicht funktionieren kann, d.h. eine Ethik der Einhaltung von Verträgen. Andererseits schafft die neue Situation viel grundlegendere ethische Probleme: in bezug auf das Funktionieren der Gesellschaft insgesamt, auf den Wert der Solidarität angesichts der Möglichkeit des privaten Vorteils und der Bedeutung des Gemeinwohls angesichts des individuellen Glückstrebens. In diesem Sinne kann die Religion der Gesellschaft einen echten Dienst erweisen. Hier geht es um eine religiös begründete Ethik auf der Grundlage der

Werte des Evangeliums, da die religiösen Menschen in Kuba mehrheitlich Christen sind. Diese Ethik ermöglicht den Bezug zur Utopie der Gleichheit im Reich Gottes und gleichzeitig konkrete Verhaltensformen im gesellschaftlichen Leben.

Wir haben bereits von den Kirchen als Institutionen gesprochen. Einer ihrer Aspekte ist die Beziehung zur Gesellschaft als ganzer. Einerseits definiert sich eine religiöse Institution von der moralischen Funktion her, die sie nicht nur gegenüber den einzelnen, sondern auch kollektiven Verhaltensweisen und insbesondere der politischen Macht gegenüber hat. Diesem Anliegen wird die Erklärung der kubanischen Bischöfe gerecht. Das ist ein ziemlich heikler Punkt, denn es ist bekannt, daß in der Vergangenheit die Kirche als Institution die Politik dazu genutzt hat, um ihre eigene Existenz und ihren Fortbestand als Institution zu sichern. Selbstverständlich war die Stellung der katholischen Kirche in der kubanischen Gesellschaft nach der Revolution eine völlig andere. Sie war vorher - insbesondere für die unteren Volksschichten - das einzige Mittel gewesen, um sich gesellschaftliche Anerkennung zu erwerben. In einer Gesellschaft, in der diese unteren Klassen keine gesellschaftliche oder kulturelle Bedeutung hatten, sondern im Gegenteil ausgebeutet und verachtet waren, war es der einzige Weg, etwas als Person zu gelten, von der Kirche getauft, gegebenenfalls verheiratet und vor allem beerdigt zu werden. Der Bereich des Religiösen war das Vehikel der gesellschaftlichen Identität.

Mit der Revolution wurde den unteren Volksschichten gesellschaftliche Anerkennung zuteil, wenn sich auch ihre ma-

terielle Lage nicht von heute auf morgen änderte. Die unmittelbare Auswirkung davon war, daß diese gesellschaftliche Funktion der katholischen Kirche rapide abnahm und daß die Zahl der Taufen, kirchlichen Trauungen und Beerdigungen stark zurückging. Das durch die Tatsache der Revolution und durch Verhaltensweisen auf beiden Seiten geschaffene Klima der Feindseligkeit war auch nicht immer hilfreich, um den gewünschten Ausgleich zu finden.

Mit der Öffnung der Gesellschaft auf Elemente des Marktes - die als Öffnung zur Freiheit betrachtet wird, da nach allgemeiner Auffassung der westlichen Welt Markt und Freiheit ebenso wie Demokratie und Menschenrechte als eng miteinander verbunden gelten - ergab sich für die religiösen Institutionen die Möglichkeit, neue oder erneuerte Funktionen zu übernehmen. Einerseits gibt es einen echten ethisch-christlichen Beitrag, der natürlich auf den tatsächlichen Einflußbereich beschränkt bleibt, andererseits kann die Sorge um die Institution auch den Wunsch nach Rückgewinnung einer verlorengegangenen Rolle hervorrufen. Die politische Macht ist natürlich diesem Problem gegenüber sehr empfindsam.

Am Ende dieser Reflexion über den ambivalenten Charakter der Religion in einer Zeit wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen müssen wir auf eine wichtige Tatsache aufmerksam machen. Die Rolle der Religion kann man nicht auf eine allzu mechanische Weise interpretieren. Auch kann das Phänomen des Religiösen nicht völlig mit seinen gesellschaftlichen Funktionen gleichgesetzt werden, so wirkungsvoll diese auch sein mögen. Wir erinnern daran, daß sich innerhalb des

Bereiches des Religiösen eine Suche nach einem umfassenden Sinn der menschlichen Existenz verbirgt. Diese Dimension übersteigt im soziologischen Sinn alle Situationen und alle historischen Gesellschaftsformen. Diese Tatsache läßt sich verifizieren. Es gibt keine streng lineare Entwicklung von einer religiösen zu einer atheistischen Welt, die einem Fortschritt des menschlichen Denkens entspräche. Diese Interpretation der Ideengeschichte ist Ausfluß einer falschen Modernität, gegen die sich jüngst besonders auf dem Gebiet der Religionssoziologie etliche Autoren gewandt haben. Natürlich nehmen die konkreten Ausdrucksweisen dieser Sinnsuche Formen an, die der Kultur oder sozialen Organisation der jeweiligen Gesellschaft, Gruppe oder Klasse entsprechen.¹ Wir wollen hier nicht die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung einführen, sondern nur sagen, daß wir innerhalb aller religiösen Ausdrucksformen eine Suche nach umfassendem Sinn in vielfacher Gestalt finden können. Auch der Atheismus ist eine Art und Weise, einen umfassenden Sinn zum Ausdruck zu bringen; d.h., die Religionen haben auf diesem Gebiet keineswegs ein Monopol.

Der ambivalente Charakter der Religion wurde ziemlich gut im bereits erwähnten Film „Erdbeer und Schokolade“ gezeigt. Natürlich rufen gesellschaftliche und kulturelle Erschütterungen neue Formen der Religiosität hervor. Es fragt sich nur, welche. Handelt es sich um den Seufzer der unterdrückten Kreatur (K. Marx), oder um die Basis für einen neuen Sprung nach vorne? Die Antwort kann nicht dogmatisch oder a priori erfolgen. Wir müssen die Fakten analysieren und versuchen, sie vom soziologi-

schen Gesichtspunkt aus zu deuten. Deshalb möchten wir am Schluß dieses Beitrags das Thema behandeln: die Theorie und die Forschungsmethode.

3. Theorie und Forschungsmethode: die Kritik der postmodernen Kritik der marxistischen Theorie

1. Die marxistische Religions- theorie

In einem Beitrag über Karl Marx und Friedrich Engels als Religionssoziologen hat Michael Löwy eine exzellente Darstellung der Entwicklung der Religions-
theorie bei diesen beiden Autoren gegeben. Für Marx ist die Religion ein ideelles Produkt, das bedingt ist durch die materielle Produktion und die entsprechenden Produktionsverhältnisse.² Er bestand auf dem bedingten Charakter religiöser Ausdrucksformen. Engels fügte dem hinzu, daß es um einen Bereich des Symbolischen gehe, der von gegensätzlichen gesellschaftlichen Kräften bestimmt sei. In der Tat bietet Engels manchmal eine ziemlich reduktionistische Interpretation des Phänomens Religion als einer Maskierung einer anderen Realität, welche aus Interessen, Bedürfnissen und Forderungen der Klassen besteht, und das trotz seiner brillanten Analysen des Urchristentums, der Reformation oder Thomas Müntzers.

Was den Zusammenhang von Religion und Markt betrifft, analysierte Engels vor allem den Calvinismus: Die „Gnadenwahl war der religiöse Ausdruck der Tatsache, daß in der Handelswelt der Konkurrenz Erfolg oder Bankrott nicht abhängt von der Tätigkeit oder dem Geschick des einzelnen, sondern von

Umständen, die von ihm unabhängig sind“³.

Diese Art von Reflexion ist interessant, denn die „Umstände, die von ihm unabhängig sind“, waren in der Vorstellung Engels' die übergeordneten und unbewußten ökonomischen Mächte. Heute erleben wir heftigen Widerspruch gegen diese Deutung, und es lohnt sich zu sehen, warum.

2. Die postmoderne Kritik

Heute ist viel von der Postmoderne die Rede. Bei diesem Typ von Kritik gibt es viele Aspekte: philosophische, soziologische, psychologische und linguistische. Auch in der Kunst, der Musik, der Architektur spricht man von Postmoderne. Man stellt sich die Frage, worum es sich dabei handeln mag. Wir wollen uns dem Thema von einem soziologischen, näherhin religionssoziologischen Standpunkt nähern.

a. Die Postmoderne als Kritik der Aufklärung

Der Grundzug der Aufklärung war es, daß empirische Wissenschaft mit Wahrheit gleichgesetzt wurde, die damit hinsichtlich der Deutung der Wirklichkeit in Gegensatz zur Religion trat. Diese philosophische Grundauffassung wurde von allen Disziplinen des menschlichen Wissens als Basis übernommen. Es gab eine Identifikation von Wissen und Wahrheit und eine gewisse Etablierung eines wissenschaftlichen Rationalismus als eines allgemeinen Parameters. Dieses Denken entfaltete sich insbesondere in den „exakten Wissenschaften“, aber auch in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften. Das wissenschaftliche Erkennen war wie eine Offenbarung, die den Menschen von seinen

Fremdbestimmungen befreite. Jeder Teilbereich des menschlichen Wissens baute auf einer besonderen Wissenschaft mit ihren jeweiligen Regeln und Methoden auf.

Die postmoderne Kritik ist in erster Linie eine Kritik der Voraussetzungen der Aufklärung. Es geht darum, diese philosophische Einstellung zu überwinden, ohne ihre Verdienste in Abrede zu stellen, um das Wissen innerhalb der Gesellschaft neu zu begründen. Zum Teil geht es in der Postmoderne darum, die gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehung von Wissen zu studieren und kennenzulernen. In diesem Sinne werden wissenschaftliche Überzeugungen der Vergangenheit in Frage gestellt und neue, weniger katalogisierte Methoden der rationalen Durchdringung gesucht.

In der Entwicklung der westlichen Gesellschaften gab es eine enge Verbindung zwischen Wissen und Macht. Die Postmoderne versteht sich auch als Kritik dieser Konsequenz der Aufklärung. Michel Foucault und Jean François Lyotard, die zu den Hauptautoren der Postmoderne zählen, vertreten die Auffassung, daß diese mit der Revolte der sechziger und siebziger Jahre zusammenhängt, insbesondere in Frankreich.⁴

Es gab eine allgemeine Kritik an der Moderne, die einerseits auf den Kapitalismus und seine sozialen, kulturellen, klassenspezifischen und geschlechtsspezifischen Ausgrenzungen abzielte, andererseits auf totalitäre Tendenzen der „sozialistischen“ Staaten und auf das Fehlen eines Raumes für die Subjektivität in diesen Gesellschaftstypen. Diese Reaktion legte den Akzent auch auf die Werte des Individuums und dessen Erfahrung als Ausgangspunkt für die Deutung der Wirklichkeit.

b. *Wissenschaft ist nicht neutral*

Ein Grundzug der Postmoderne besteht in der Notwendigkeit, den vorgeblich rein objektiven Charakter der Wissenschaft zu entlarven. In der Tat ist keine Wissenschaft völlig objektiv, denn sie ist nicht nur von der spezifischen Kultur, sondern auch von der gesellschaftlichen und ökonomischen Basis bestimmt. Nach Seidmann ist das, was für die Wissenschaft im allgemeinen gilt, am offensichtlichsten im Fall der Gesellschaftstheorien, die den Standpunkt, von dem aus sie sprechen, offenbaren. Er führt das Beispiel feministischer AutorInnen an, die behaupten, daß „das Wissen immer von einem bestimmten gesellschaftlichen Ort aus produziert wird und besondere Interessen, Werte und Überzeugungen widerspiegelt“⁵.

Gleichzeitig begegnet man in der Postmoderne einer Kritik an Max Webers Auffassung von der Objektivität und Neutralität der wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere der Sozialwissenschaften. Natürlich ist die Entdeckung, daß die Wissenschaft nicht neutral ist, kein wirklich neuer Beitrag. Wenn man liest, was Marx und Engels im Hinblick auf Wissen und Macht geschrieben haben, dann findet man bereits hier diesen Typ von Kritik. Viele andere haben zu dieser Grundauffassung beigetragen, und speziell was die Kritik an Max Weber betrifft, mußten sie keineswegs auf die Postmoderne warten.

c. *Abschied von den universalen*

Kategorien und den großen erklärenden Theorien

Ein grundlegendes Thema ersten Ranges dieser neuen Denkrichtung ist einerseits der Zwangscharakter eines umfassenden Denkens, das vorgibt, einerseits

allgemeingültige Kategorien auszuarbeiten, die überall und zu jeder Zeit gelten, und andererseits erklärende Theorien, die auf die Phänomene des Menschlichen insgesamt zutreffen wollen.

Für die Postmoderne spiegelt die Vielfalt der Subjekte und Erkenntnisse unterschiedliche Verortungen in der Geschichte wider. Es kommt darauf an, die Vorstellung von einem System als einzigem Schlüssel zu verlassen, um die Partikularitäten zu entdecken. In diesem Sinne gibt es eine radikale Kritik am sogenannten Fundamentalismus im Sinne eines Denkens oder eines Wissens, das die Grundlage für eine Disziplin insgesamt abgäbe. Letztlich handelt es sich um eine Kritik der Theorie. Man behauptet, diese Art von allgemeinem Wissen, das sich selbst als Schritt zur Freiheit und letztlich zur menschlichen Befreiung betrachtet, würde unter dem Deckmantel der Universalität ethnozentrische Interessen befördern.

In diesem Sinne wird auch der Marxismus kritisiert, sofern er sich als wissenschaftlich versteht und vorgibt, die wahren Gesetze der Geschichte und der Gesellschaft zu kennen. Die Postmoderne versteht sich - in Frankreich unter dem starken Einfluß der 68er-Bewegung - selbst als Poststrukturalismus und Postmarxismus.

d. Die Sozialwissenschaften als Deutung und Vermittlung anstelle von Erklärung

Die Postmoderne bekämpft besonders die Sozialwissenschaften, die vorgeben, eine Erklärung der Realität des Menschen als kollektiver geben zu können. Für sie ist das nicht nur ein unmögliches Unterfangen, weil das Menschliche partikular ist, es bedeutet auch die

Durchsetzung einer kulturellen und letztlich gesellschaftlichen und politischen Macht, die die wahre Entdeckung des gesellschaftlichen Akteurs in seiner Besonderheit verhindert.

Thierry Verhelst beschreibt diese Auffassung gut: „Es handelt sich um eine Gegen-Methode. Diese müßte auf der Seite der Hermeneutik gesucht werden: der Interpretation von Texten und darüber hinaus aller menschlichen Ausdrucksformen. Der erklärenden Methode der Naturwissenschaften ist die verstehende Methode der Humanwissenschaften entgegengesetzt, ‚fähig, den Sinn der gelebten Erfahrung in seiner Besonderheit zu erfassen‘. Popper, Kuhn und Feyerabend haben den deutenden Charakter der ‚exakten‘ Wissenschaften aufgezeigt. Diese waren niemals einfache Beschreibungen der Wirklichkeit ‚so, wie sie ist‘. Das menschliche Verstehen offenbart vielmehr einen persönlichen schöpferischen Akt.“⁶

Steven Seidmann vertritt die Auffassung, daß die Soziologie aufgrund ihres erklärenden Anspruchs eine zunehmende Isolation als Theorie erfahren habe. Ein empirisches Vorgehen wird Konflikten im Bereich des Verstehens nicht gerecht. Letztere tauchen beispielsweise auf, wenn es darum geht, die Schichtung heutiger Gesellschaften zu verstehen: Sind es Klassen, Rassen oder Geschlechter? Dasselbe gilt für die Beschreibung der westlichen Gesellschaften als entweder postindustriell oder spätkapitalistisch. Man könnte weitere Beispiele anführen, doch Seidmann meint, eine erklärende Sozialwissenschaft, die konsensfähige allgemeine Grundlinien vorgeben könnte, habe keine Zukunft. Konsens ist möglich über einzelne Punkte wie die Beziehungen

zwischen dem gesellschaftlich Handelnden und der Struktur oder der Mikro- und Makro-Ebene oder auch über die Wechselbeziehung zwischen sozialer Struktur und Kultur. Dennoch, so meint er, ist es nötig, von einer soziologischen Theorie als einer begründenden Praxis überzugehen zu narrativen Wissensweisen, die die Gesellschaftsanalyse mit einer moralischen Grundhaltung verbinden. Der beherrschende Standpunkt der Aufklärung war es, die Existenz eines allgemeinen, ahistorischen und neutralen Erkenntnissubjektes zu behaupten.

e. *Aufsplitterung des Erkennens*

Eine solche Haltung führt notwendigerweise zu einer Aufsplitterung, wenn nicht Individualisierung des Erkennens. Wenn es keine allgemeingültigen, sondern nur partikulare Kategorien gibt und wenn erklärende Theorien als Aufkotroyierung eines besonderen Standpunktes gedeutet werden, dann besteht die einzige Lösung darin, das Wirkliche in der besonderen Erfahrung des Menschen zu suchen. Von daher rührt der Gedanke der Hermeneutik und der Lektüre der gesellschaftlichen Tatsachen in der Art von Texten, symbolischen Äußerungen. Im Gegensatz zu dem, was die Postmoderne eine Kultur der Kontrolle, intellektuell, wissenschaftlich und politisch nennt, gilt es, das Individuum als Quelle der Erkenntnis wiederzuentdecken.

Zygmund Baumann vertritt in diesem Sinne sehr radikale Positionen. Für ihn bedeutet die Postmoderne den Zusammenbruch der Grenzen zwischen den Disziplinen und den Verlust eines gesellschaftlichen oder erkenntnistheoretischen Zentrums. Die gesellschaftliche Welt ist in eine Vielfalt von Gemein-

schaften, kulturellen und Erkenntnistraditionen aufgesplittert. Er schlägt vor, daß der Gesellschaftswissenschaftler den Anspruch, das Soziale erklären zu wollen, aufgibt zugunsten einer Rolle als Vermittler zwischen den verschiedenen sozialen Welten, als Interpret verschiedener Kulturen und als Anwalt besonderer Moralvorstellungen.⁷

Derselbe Autor schlägt auch vor, daß die postmoderne Gesellschaftsanalyse nach Art der Hermeneutik vorgehen solle und wie die Literarkritik Gemeinschaften als „Texte“ erforschen solle in der Absicht, das nicht Vertraute in Vertrautes zu übersetzen, die Unterschiede zu rechtfertigen, die Toleranz zu vergrößern, für Unterschiedlichkeit einzutreten und daran mitzuwirken, daß sich Verstehen und Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Gruppen entwickeln können.⁸

Natürlich hat eine solche Einstellung der Postmoderne ihre Bedeutung hinsichtlich der Analyse religiöser Phänomene. Für sie gibt es nichts von noch größerem symbolischen Charakter als den Bereich des Religiösen, und dieser entzieht sich folglich mehr als andere der Möglichkeit der universalen Systematisierung oder der Beschreibung in universalen Kategorien. In diesem Sinne verweist man auf Mircea Eliade. Es gibt also eine postmoderne Perspektive der Erforschung der Religionen. Sie steht der Religionsphänomenologie näher als der Religionssoziologie im klassischen Sinne des Wortes, wie es von Durkheim, Marx oder Weber gebraucht wurde.

f. *Kritik der postmodernen Haltung*

Hinsichtlich der Postmoderne können wir feststellen, daß sie dazu neigt, ihre Kritik zum Teil nicht auf sich selbst an-

zuwenden. Man kann sich die Frage stellen: Warum diese Zurückweisung von Universalität, Erklärung und Theorie, und warum andererseits diese Überbetonung von Subjektivität und der Rolle des Individuums? Ohne in allzu mechanistische Deutungen zu verfallen, läßt sich eine Gleichzeitigkeit von postmoderner Welle und dem allmählichen Abbröckeln der drei großen Säulen gesellschaftlicher Organisation seit dem Zweiten Weltkrieg feststellen. Es handelt sich um den Keynesianismus und den Fordismus in den westlichen Gesellschaften, um das, was Samir Amin die Bandung-Ära nennt, also nationalistische und populistische Projekte in der Dritten Welt, und schließlich um das sozialistische Modell in Osteuropa.⁹

Die Ursachen dieses Erschöpfungsprozesses und schließlich des Scheiterns in manchen Fällen hängen mit einer Reihe von Phänomenen zusammen. In der westlichen Welt, in der die Postmoderne entstand, ist nach den Golden Sixties der Ausbruch neuer sozialer Konflikte zu beobachten: ein relativ niedriges Konsumniveau immer größerer Teile der Unter- und Mittelschichten und eine neoliberale Welle, die die Reproduktion des Kapitals befördern soll.

Die Reaktion der 68er-Bewegung war eine ausdrückliche oder implizite Kritik des kapitalistischen Wirtschaftsmodells und des Rationalitätstyps, der sich entwickelt hatte und alle Bereiche von Wertentscheidungen zu beherrschen begann, ja bis zu einem gewissen Grad die Subjektivität selbst zerstörte. Der Neoliberalismus verstärkte die Betonung des Individuums, seiner Interessen, seiner Möglichkeit, im Konkurrenzkampf zu bestehen, und seiner Wünsche. Der Zusammenbruch der sozialistischen Re-

gime in Europa war für die Postmoderne die Bestätigung ihrer das Individuum und die Subjektivität betreffenden Thesen.

In diesem Sinne ist die Postmoderne nach den Worten Alejandro Serranos, des ehemaligen Rektors der Universität von Nicaragua, die Ideologie des zeitgenössischen Kapitalismus. In gewissem Sinne gibt es nichts Besseres, als die Realität zu fragmentieren, die Existenz von Theorien zu leugnen, die Vorstellung von Systemen zu bekämpfen und das Individuum in den Vordergrund zu rücken, wenn sich der Kapitalismus in der Realität weltweit als einziges System durchsetzt und den Klassenkampf auf Weltebene forciert, mit neuen Mechanismen, die aber für die meisten Leute schwerer zu erfassen sind.

Das Studium der Religion zeigt ebenfalls, daß es eine Krise der Institutionen und ein starkes Wachstum neuer religiöser Bewegungen, insbesondere pfingstkirchlicher, gibt. Auch das entspricht der allgemeinen Tendenz, und die Analyse dieser religiösen Bewegungen und dieser Krise mit dem intellektuellen Rüstzeug der Postmoderne legt den Akzent auf die Besonderheit jeder Situation und auf die Entfaltung der Subjektivität, verschweigt aber gleichzeitig den Zusammenhang zwischen den verschiedenen religiösen Phänomenen einerseits und den unterschiedlichen Folgen der Globalisierung des kapitalistischen Systems andererseits.

3. Eine marxistische Interpretation der neuen religiösen Phänomene

Wir werden diese Perspektive nicht allzusehr vertiefen, denn das haben etliche Autoren bereits geleistet, sowohl vor der

Postmoderne, als auch in der heutigen Situation. Wir können uns auf Autoren wie Georg Lukács stützen, der – entgegen seiner Selbstkritik – einen wichtigen Beitrag zur Erkenntniskritik geleistet hat, oder auf Antonio Gramsci, der das Phänomen Religion in seiner Spezifität wahrgenommen und es innerhalb des Gesellschaftsganzen analysiert hat.¹⁰

Näher steht uns Maurice Godelier, der auf dem ideellen Anteil der Wirklichkeit bestand, das heißt auf der Bedeutung des Denkens beim Aufbau von gesellschaftlichen Beziehungen. Der Religion kommt natürlich ihre eigene Rolle als einer der Formen des Bereiches der Ideen zu.¹¹ In seinem einleitenden Beitrag über das Themenheft Kuba der Zeitschrift *Social Compass* spricht Jorge Ramirez Calzadilla dasselbe Thema im Zusammenhang der Definition von Religion und religiöser Erkenntnis an.¹² Die Zeitschrift *Social Compass* hat dieses Thema mehrfach behandelt.¹³ In einem vor kurzem erschienenen Werk habe ich selbst versucht zu erklären, was ein marxistischer Standpunkt für das Studium der Religionen bedeutet, wenn man in keinen Determinismus verfallen möchte.¹⁴ Der jüngste Beitrag in diesem Sinne ist der bereits erwähnte Aufsatz von Michael Löwy über Marx und Engels als Religionssoziologen.¹⁵ Dies steht im Widerspruch zur Postmoderne, die dieser Art von Denken tendenziell vorwirft, der Realität ein Korsett aufzuzwingen. Diese im Hinblick auf ihre Totalität zu studieren, hat in den Sozialwissenschaften eine heuristische Funktion. Es bedeutet, daß es im Hinblick auf jede Studie ein Ensemble von Fragestellungen gibt, auch wenn es sich um ein Einzelphänomen handelt, ohne daß man deshalb das Objekt selbst verfehlt. Na-

türlich – und in diesem Punkt hat die Postmoderne recht – findet die Befragung der Wirklichkeit in jedem Fall von einem sozusagen präsoziologischen Standpunkt aus statt. Marx und Engels nahmen bei ihrer Analyse der Religion ihren Ausgangspunkt bei der Situation der unteren gesellschaftlichen Klassen, und von dieser Parteinahme aus analysierten sie die Rolle der Religion. Ein in diesem Sinne bezüglich der Methode ziemlich aufschlußreiches Werk ist Marxens Studie über den „18. Brumaire“¹⁶.

In gewisser Weise ist es auch notwendig, den marxistischen Standpunkt zu kritisieren, denn er hat in der Tat zu ziemlich abwegigen Deutungen und Erklärungen der religiösen Phänomene geführt, zeitweise ohne irgendein Verständnis für die Eigenheit des Gegenstandes. Es gibt einige Aspekte des marxistischen Denkens, besonders im Bereich der Philosophie, die heute in der Forschung nicht wiederholt werden können.

Insbesondere geht es darum, jede Art von szientistischen Diskurs, wie er für seine Zeit (Moderne) typisch war, aufzugeben, und auch eine bestimmte Vorstellung von historischem Determinismus mit einem einzigen Subjekt des revolutionären Prozesses nicht zu wiederholen. Die dialektische Perspektive ermöglicht es im Gegenteil, die Realität des Religiösen mit viel Flexibilität zu interpretieren, ohne den Zusammenhang mit den anderen gesellschaftlichen Bereichen aus dem Auge zu verlieren und im Bewußtsein der vielen Vermittlungen in diesen Verbindungen untereinander.

Von einem marxistischen Standpunkt aus die religiöse Situation Kubas zu analysieren, bedeutet zuerst, die wirtschaft-

liche, gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung des Landes in den Blick zu nehmen. Auf dieser Basis wird man mit allen nötigen Details die neuen Formen, Ausdrucksweisen und Tendenzen der verschiedenen Religionen studieren, so wie es zur Zeit das Departamento de Estudios religiosos macht. Die - heikle, aber notwendige -

Reflexion besteht darin, Hypothesen zu formulieren, um die Zusammenhänge zu begreifen, die zwischen den neuen religiösen Phänomenen und der Einführung von Elementen des Marktes in die kubanische Gesellschaft bestehen könnten, ohne in irgendeine Art von Reduktionismus oder Idealismus zu verfallen.

* Der Beitrag geht auf einen Vortrag des Autors anlässlich eines Kongresses („Congreso Internacional de Estudios socioreligiosos“) in Habana im Juli 1995 zurück, der vom Centro de Estudios religiosos de la Academia de Ciencias de Cuba durchgeführt wurde.

¹ F. Houtart, *Sociología de la Religión*, Habana 1992, 2.

² M. Löwy, Karl Marx et Friedrich Engels comme Sociologues de la Religion, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 89 (Januar/März), 41-45.

³ F. Engels, Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, MEW 22, 300.

⁴ M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York 1977; J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1994.

⁵ S. Seidmann, *The Postmodern Turn - New Perspectives on Social Theories*, Cambridge 1994.

⁶ Th. Verhelst, *Sens et Société: la sociologie en question et un défi pour le Réseau Culture*, in: *Culture et Développement* 22/6 (1995) 14-16.

⁷ Z. Bauman, *New Marxist Readings on Religion*, in: *Social Compass*, Bd. 35, 2-3.

⁸ Seidmann, aaO. 14-15.

⁹ S. Amin, *La nouvelle mondialisation capitaliste*, in: *Alternatives Sud*, Bd. 1, Nr. 1, 19-44.

¹⁰ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt 1979; H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris 1974 (zu Gramsci vgl. neuerdings auch: G. von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, Mainz 1997; Anm. d. Red.).

¹¹ M. Godelier, *Lo Ideal y lo Material*, Madrid 1986.

¹² J. Ramirez Calzadilla, *Les recherches socio-religieuses à Cuba*, in: *Social Compass*, Bd. 41, Nr. 2, 195-202.

¹³ Vgl. die Ausgaben von 1988 und 1995.

¹⁴ F. Houtart, aaO.

¹⁵ M. Löwy, aaO.

¹⁶ K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8, 111-207.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern MA