

Zur Notwendigkeit von Religion aus der Sicht Durkheims und seiner Erben¹

VON GERRIT A. J. STEUNEBRINK

Die Aktualität Durkheims

Durkheims Buch „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ gehört zu den sogenannten Klassikern. Unter einem Klassiker versteht man ein Buch, das unterschwellig um so einflußreicher wirkt, je mehr seine Thesen noch nicht explizit und vollständig anerkannt sind.

Das berühmte Buch von Thomas Luckmann „*The invisible religion*“, das im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung die Ansicht vertritt, Religion sei in unserer modernen Gesellschaft gar nicht verschwunden, sondern habe nur eine vollkommen andere, fast nicht wiederzuerkennende Gestalt angenommen, wäre ohne Durkheim nicht denkbar. Die Religion hat demnach entweder ihr Aussehen verändert, oder sie zeigt sich gar nicht mehr. In ihrer gesellschaftlichen Funktion ist sie aber ebenso unentbehrlich wie die Politik oder die Wirtschaft². Auf soziologischer Ebene nun wurde dadurch die eigentlich philosophische Frage erneut aufgeworfen, ob der Mensch wesentlich religiös sei.

Die These Durkheims von der gesellschaftlichen Notwendigkeit der Religion hinsichtlich des modernen Menschen erstaunte Peter Berger, denn, wenn es in unserer Gesellschaft tatsächlich keine religiöse Erfahrung mehr gäbe, wäre eine solche Gesellschaft in der Menschheitsgeschichte ein *Novum*. Ein derartiges Ergebnis müßte uns dazu veranlassen, unseren Begriff vom Menschen grundsätzlich zu revidieren. Berger zufolge gibt es in unserer Gesellschaft aber noch immer religiöse Erfahrungen, nur wagt man es nicht, sie offen zu zeigen. Sie werden verheimlicht und wie ein pornographisches Buch versteckt, „hidden in brown paper wrappers“.³

Nicht nur die methodisch-begrifflichen, sondern auch die inhaltlichen Schwierigkeiten dieses Durkheim'schen Gedankengutes zeigen sich in der Diskussion um die sogenannte funktionale Definition von Religion. Die Idee einer gesellschaftlich notwendigen Religion verwischt die Bestimmtheit des religiösen Phänomens, denn in einer funktionalen Perspektive hat es keinen Sinn mehr, zwischen der eigentlichen Religion und ihren funktionalen Äquivalenten zu differenzieren. So hat z. B. Robert Bellah die Studentenrevolution von Berkeley in den sechziger Jahren soziologisch mit Kategorien von Weber und Durkheim als Ausdruck einer

¹ Dieser Artikel ist entstanden aus einem Vortrag vor einem philosophischen Kreis von Prof. Dr. H. R. Schlette, Bonn.

² T. Luckmann, *The invisible Religion*, New York 1976, 42.

³ P. Berger, *Some second thoughts on substantive versus functional definitions*, in: JSSR 13 (1974) 132.

Sinnkrise interpretiert, die sich in alternativen Sinnggebungssystemen von Politik bis hin zu Yoga äußerte⁴. In funktionaler Hinsicht ist jedes gesellschaftliche Sinnggebungssystem Religion. Philosophisch und theologisch kann man inhaltlich hingegen einwenden, daß dadurch die Grenzen zwischen Religion, Weltanschauung und Ideologie verwischt werden. Aus diesem Grunde sind die soziologischen Thesen bezüglich der Notwendigkeit von Religion philosophisch und theologisch kritisch zu hinterfragen. In den sechziger Jahren wurden die Thesen Luckmanns und Bergers über die Notwendigkeit von Religion in einer Gesellschaft als eine Theologie des anonymen Christentums verstanden. Durch das Studium Durkheims wird deutlich, daß eine derartige Naivität nicht zu verantworten ist. Besonders deutlich wird dies da, wo in unserer heutigen Situation scheinbar das Umgekehrte geschieht.

Luhmann hat in seinem Buch „Die Funktion der Religion“ versucht, der Religion eine ganz bestimmte Funktion zuzuweisen, die als solche (noch) nicht durch funktionale Äquivalente übernommen werden kann⁵. Eine solche Rolle ist aber die gleiche wie die, für die Soziologen wie z. B. Durkheim gerade versucht haben, funktionale Äquivalente zu finden. Luhmanns These lautet, daß sich entsprechende Äquivalente noch nicht durchgesetzt haben. Ausdrücklich hat daher Luhmann versucht, das Christentum in die Rolle einer Zivilreligion zu drängen, d. h. Ausdruck und Bestätigung allgemeingesellschaftlicher Werte zu sein. Rousseau, auf den der Begriff der „religion civile“ zurückgeht, hat daher versucht, diese gesellschaftliche Religion zu etablieren. Er war der Meinung, daß die Gesellschaft einer solchen Religion bedürfe, das Christentum für diese Rolle aber ungeeignet sei. In Amerika versteht man unter „civil religion“ ein allgemeines, theologisch und kirchlich unbestimmtes Christentum, dem man angehören muß, will man ein guter Amerikaner sein. Das Christentum hat sich somit von einer gesellschaftlich „unmöglichen“ Religion (Rousseau) zu einer gesellschaftlich notwendigen Minimalreligion entwickelt.

Aktuell ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum, moderner Gesellschaft und den funktionalen Äquivalenten sowie die alte Diskussion um die Funktion von Religion in der Gesellschaft in dreierlei Hinsicht: erstens aufgrund des Anwachsens alternativer Weltanschauungen, zweitens aufgrund der Ereignisse in Osteuropa und schließlich, zumindest indirekt, hinsichtlich der Rolle des Islams im Westen.

Westeuropa hat zur Zeit mit den Phänomenen „Holismus“ und „New Age“ zu tun. Zwei alte Grundwerte unserer modernen Kultur werden durch diese Phänomene neu gestaltet. Zum einen bekommt das Ethos der

⁴ R. Bellah, *New religious consciousness and the crisis in modernity*, in: *The New Religious Consciousness*, Berkeley and Los Angeles 1976, 333–353.

⁵ N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1977.

individuellen Selbstverwirklichung mit Hilfe einer Kombination aus Psychotherapie und Mystik kosmische Dimensionen. Als zweites zielen diese Weltanschauungen zu Recht kritisch auf das moderne naturwissenschaftliche Verständnis von Mensch und Natur. Sie tun dies zwar mit einer Art alternativer, nichtsdestoweniger aber doch wissenschaftlicher Weltanschauung. Man träumt wieder von der Einheit von Wissenschaft und Weisheit. Seit der Aufklärung hat die Entzauberung der Welt auch zu einer Entzauberung der Wissenschaft geführt. Gerade die moderne Wissenschaft ist Max Weber zufolge dazu geeignet, den Glauben an einen Sinn der Welt von Grund auf verschwinden zu lassen. Auf der Suche nach diesem Sinn folgt jetzt in dem Konzept einer alternativen Wissenschaft die „Wiederverzauberung“ der Idee der Wissenschaft.

Zweitens erleben wir zur Zeit in Osteuropa den Zusammenbruch einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die versucht hat, die Rolle der Religion in der Gesellschaft zu übernehmen. Das Christentum hat als alternative Organisation, d. h. strukturell als Kirche, den moralischen Kräften dieser Gesellschaft einen Platz bewahrt und damit mit zum gesellschaftlichen Zusammenbruch beigetragen.

Drittens wird in Zukunft die Auseinandersetzung mit dem Islam immer bedeutender. Welche Organisationsform nimmt der Islam in einer Gesellschaft an, in welcher die Trennung von Kirche und Staat selbstverständlich ist? Wie verhält sich andererseits eine Gesellschaft einer Religion gegenüber, die diese Trennung theologisch und politisch (noch) nicht anerkennt? Wichtiger noch sind die guten kulturellen und religiösen Voraussetzungen sowohl für ein Gespräch als auch für eine Auseinandersetzung mit diesem Problem: Der Dialog der Weltreligionen wird zum Alltag des europäischen Zusammenlebens gehören müssen.

Im Lichte dieser Problematik von moderner Kultur und Religion, bzw. von Religion überhaupt in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Weltanschauung und Ideologie, möchten wir wieder die Aufmerksamkeit auf das bereits genannte Buch Emil Durkheims „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ lenken.

Durkheims Begriff der Religion

Versuchen wir nun erst einmal, die neuen Gesichtspunkte des Durkheim'schen Religionsverständnisses im Lichte der Religionswissenschaft, wie sie zu seiner Zeit betrieben wurde, klarzustellen. Fangen wir mit der Definitionsproblematik an.

Mit Durkheims Analyse der Religion und insbesondere seit seiner Aufdeckung der Rolle des Rituals in der Religion hat sich die Definition von Religion grundsätzlich verändert. Seit Beginn der Aufklärung, und da zuerst bei Herbert of Cherbury, wurde unter Religion der Glaube an Gott, die Unsterblichkeit der Seele, die Bestrafung der Bösen und die Be-

lohnung der Guten nach diesem Leben sowie die Anerkennung der moralischen Pflichten verstanden.

Religion wurde als „natürliche“ Religion verstanden, d. h. als eine intellektuelle und metaphysische Anstrengung, Gott zu denken, verbunden mit sittlichem Handeln als dem eigentlichen Kult. Dem Ritual wurde von der frühen Aufklärung an als Aberglaube und Vorwand zur Unmoral mißtraut. Ganz im Sinne der platonischen Religionskritik wurde Gebet und Opfer als Mittel interpretiert, um unmoralisches Handeln wieder gutzumachen.

Dieses Mißtrauen dem Ritual gegenüber verbindet die sonst so unterschiedlichen Positionen wie die der aufklärerischen Anhänger der natürlichen Religion und die Theologen der Reformation. Die Idee einer natürlichen Religion steht am Ursprung der Auffassung von Religion als einem „primitiven“ Versuch zur wissenschaftlichen Erklärung und setzt sich, vermittelt durch de Fontenelle, David Hume und Auguste Comte, letztlich im Werk des Vaters der Kulturanthropologie, Edward Burnett Tylor, durch. Er sieht den Glauben an den einen monotheistisch-metaphysischen Gott als das Resultat einer historischen Entwicklung, die in den Primitivreligionen mit dem Seelenglauben ihren Anfang nimmt. Moral ist in den Primitivkulturen nicht abwesend, sondern nur noch von der Religion getrennt. Erst in späteren historischen Phasen verbinden sich Religion und Moral. Tylor historisiert also die Merkmale der natürlichen Religion, d. h. Gott, die Seele und die Moral in ihrem Verhältnis zueinander und versteht ihre Einheit als späte kulturelle Leistung. Das Grundanliegen der Religion, das sich schon im Seelenglauben manifestierte, ist das Bedürfnis, die Ursache der Dinge kennenzulernen. Religion wird daher als primitive Wissenschaft verstanden.

Tylor vollzieht einen wichtigen Schritt, wenn er sich von der Gottesidee als dem Kriterium von Religion verabschiedet. Die Gottesidee ist für ihn eine Quelle von Vorurteilen und falschen Werturteilen, da die eine Religion mit Hilfe ihrer Gottesidee der anderen die Rechtgläubigkeit abspricht und ihr Atheismus oder Heidentum vorwirft. Hier spiegelt sich noch teilweise der Atheismustreit der Aufklärung um Spinoza, die Auseinandersetzung um den Status des Konfuzianismus im chinesischen Ritenstreit sowie der Atheismustreit einiger griechischer Philosophen wider. Die Frage taucht nun auf, ob die Gottesidee in der Lage ist, als verallgemeinerndes Merkmal zu funktionieren. Auch weil der Gottesglaube einer späteren historischen Entwicklung zu verdanken sein könnte, erklärt Tylor Religion mit Hilfe einer, seines Erachtens, Minimaldefinition als „belief in spiritual beings“⁶. Eine solche, doch recht schwache Nach-

⁶ E. B. Tylor, *The Origins of Culture*, Glouster Mass. 1970, 2 Bände, Bd. 2: Religion in Primitive Cultures 8.

ahmung der Gottesidee ist natürlich theologisch und philosophisch problematisch. Jede Religion ist Tylor zufolge natürliche Religion, d. h. sie bleibt immer noch ein intellektuelles Unternehmen. Sie ist eine primitive Wissenschaft, aus der Metaphysik und die positiven Wissenschaften geboren werden. Tylor muß sich dann auch fragen, ob nicht die Religion am Ende von ihr eingeholt wird. Denn als die vollendete Wissenschaft hat die positive Wissenschaft die Frage der Religion, die selbst als primitive Wissenschaft anzusehen ist, besser gelöst. Betrachten wir einmal Durkheims Begriff der Religion auf diesem Hintergrund.

Durkheim verläßt den metaphysischen Religionsbegriff und Tylors Definition der Religion zugunsten eines Verständnisses von Religion, in der das Ritual mitaufgenommen ist. Durkheim kritisiert die Gottesidee als Kriterium von Religion und unterwirft sie einer Falsifikationsstrategie. Seiner Meinung nach ist die Gottesidee als Kriterium von Religion nicht universal genug. Nicht nur die Gottesidee selbst, sondern auch ihre schwachen Nachahmungen, die „spiritual beings“, kommen nicht in allen Religionen vor. Eine Religion kann auch ohne diese Wesen auskommen. Er bezieht sich in diesem Fall auf den Theravadabuddhismus. Durkheim steht mit seiner Meinung am Anfang einer Diskussion über den Religionscharakter des Buddhismus, die noch immer fort dauert. Gibt es eine atheistische Religion? Durkheim meint nicht, der Buddhismus sei keine Religion, weil er die Gottesidee nicht kenne, sondern er ist der Auffassung, daß diese Form des Buddhismus eben zeige, daß es eine Religion ohne Gottesidee geben kann. Im Rahmen seiner Auffassung von der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft hat Durkheim selbst ein theoretisches und ein praktisches Interesse an der Existenz einer solchen Religion.

Aber auch bei Religionen, die doch eine Gottesidee haben, hat diese nicht genügend Erklärungswert. Nicht alle Phänomene einer Religion können aus ihr erklärt werden. Die Beispiele, die er anführt, beziehen sich auf das Ritual. So nennt er zum Beispiel das hinduistische Opferritual, das eine in sich geschlossene Welt bildet und ohne Gottesidee auskommt sowie des weiteren die jüdischen Speisegesetze aus dem Buch Leviticus. Dieses letzte Beispiel ist hochinteressant. Wir wissen, wie die Speisegesetze innerhalb der Diaspora die Identität des jüdischen Volkes bestimmt haben, oft unabhängig vom expliziten Gottesglauben der einzelnen Mitglieder. Durkheim selbst hat dies als nicht gläubiger Jude erfahren⁷. Die Gesetze sind der Ausdruck einer Gruppenmoral. Betrachten wir ihren Ursprung im Buch Leviticus, so stoßen wir auf eine Verbindung von rituellen Vorschriften und Handlungen mit einer Klassifikation der Umwelt, denn genannte Vorschriften werden von einer Klassifikation der Tiere gestützt. Diese theoretischen Ansichten und die damit verbun-

⁷ *St. Lukes*, Émile Durkheim, Penguin books 1975, 444 ff.

denen Handlungsweisen objektivieren eine Gruppenmoral. In nuce finden wir in dieser Kombination Durkheims Idee der Religion.

Einerseits handelt es sich nach Durkheim in theoretischer Hinsicht bei Religion um ein Klassifikationssystem, aber andererseits auch um ein System ritueller Verhaltensregeln.

Schauen wir uns nun Durkheims Definition von Religion etwas genauer an: „Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in ein und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁸ Die Religion bezieht sich auf sakrale Dinge. Wir möchten hier, anders als es die Übersetzung tut, das ursprüngliche Wort „sakral“ beibehalten, da das Wort „heilig“ zu sehr mit der Religionsdefinition eines anderen großen Religionswissenschaftlers, nämlich mit Rudolf Otto, verbunden ist. Das Heilige bei Otto und das Sakrale bei Durkheim bezeichnen zwei grundverschiedene Inhalte von Religion.

Das Sakrale ist nicht primär Gott oder „Das Heilige“, sondern das Gegenteil des Profanen. Sakrale Dinge, Überzeugungen usw. entstehen durch die Aufteilung der Welt, d. h. durch eine Klassifikation. Bei einer solchen Klassifikation sind alle Phänomene entweder sakraler oder aber profaner Natur. Die Gottesidee ist nur eine der möglichen sakralen „Gegenstände“. In allen Kulturen gibt es Klassifikationssysteme. Durkheim nennt z. B. das chinesische System von Yin und Yang. Mit Nachdruck bezieht er sich auf primitive totemistische Klassifikationssysteme. Sowohl die chinesische Yin-Yang-Systematik als auch die primitiven Klassifikationssysteme beziehen sich auf das Ganze aller möglichen Phänomene. Natürliche wie auch gesellschaftliche Phänomene werden totemistisch oder Yin und Yang folgend geordnet.

Als allgemeine Bestimmung von Religion kann nicht ein allgemeiner sakraler Gegenstand gelten, sondern der Unterschied überhaupt zwischen sakral und profan. Nicht das, „was“ sakral gesetzt wird, macht Religion aus, sondern die Tatsache „daß“ zwischen sakral und profan unterschieden wird. „Wie“ dieser Unterschied zu konkretisieren ist, also „was“ als sakral gesetzt wird, macht die Eigenart einer jeden Religion aus. Gott kann, wie z. B. im Christentum, ein sakraler Gegenstand sein oder aber, wie im Theravadabuddhismus, die vier edlen Wahrheiten. Prinzipiell kann jedes Ding zu einem sakralen Gegenstand werden. Diese formale Lösung, „daß“ ein Unterschied gemacht wird, erlaubt es Durkheim, die Vielfältigkeit der Religionen unter einer Idee zusammenzufassen.

Das eigentlich Religiöse wird also nicht als eine bestimmte positive Ei-

⁸ *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von L. Schmidts, Frankfurt a. M. 1981, 74.

genschaft, wie die der Gottesidee, die innerhalb der vielen Religionen identisch bleibt, aufgefaßt. Durkheim steht damit, so scheint es, auch nicht vor der Aufgabe, ein gleichbleibendes Merkmal entdecken und verallgemeinern zu müssen. Andererseits ist diese Durkheim'sche Lösung nicht ganz befriedigend. Der Unterschied zwischen sakral und profan selbst stellt eine sehr abstrakte Bestimmung von Religion dar. Durkheim führt diese Bestimmung terminologisch auch nicht konsequent durch. Im Laufe seines Buches wird das Sakrale oder das, was als sakral gesetzt wird, häufig Gott oder das Göttliche genannt.

Weiterhin darf uns diese Idee nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auf einem tieferen Niveau bei Durkheim doch etwas positiv Identisches in allen Religionen gibt, denn alle verschiedenen sakralen Ideen und Gegenstände sind letzten Endes doch wieder Symbole ein und derselben Wirklichkeit: der Gesellschaft. Dies wird aus seiner Definition, wie er sie zu Anfang gibt, nicht deutlich. Sie funktioniert dort als eine nominale Ausgangsdefinition. Deutlichkeit erhält man erst nach weiteren Analysen. Wir begegnen dann Durkheims „Begriff“ der Religion, nämlich als der in einer sakralen Idee, einem sakralen Gegenstand usw. sich selber sakral setzenden Gesellschaft. In der Ausgangsdefinition liegt dies in dem Wort „Kirche“ beschlossen. Das Phänomen, das diesen gesellschaftlichen Inhalt zeigen soll, ist das Ritual, sind die Praktiken. Das Ritual ermöglicht den Gläubigen den Zugang zu dieser sakralen Welt. Und andersherum: Die Gesellschaft präsentiert sich selbst den Gläubigen als Ideal im Ritual. Nicht umsonst heißt Kirche auch moralische Gemeinschaft. Durkheim versteht hierunter Kirche nicht als eine eigenständige und institutionalisierte Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft. Eine solche Kirche ist für ihn soziologisch gesehen eine „monstruosité“. Von Bedeutung ist daher auch die Tatsache, daß Durkheim die Trennung von Kirche und Staat nicht akzeptieren konnte. Er, der Antiklerikale, fürchtete auflösende Tendenzen in der hierarchischen Kirche, da die Gläubigen jetzt in der Politik Recht auf ihre eigene Meinung hätten⁹.

Mit Hilfe des Begriffs von Kirche unterscheidet Durkheim Religion von Magie. Dieser Unterschied wird also nicht vom Inhalt der Religion her bestimmt, sondern von ihrer Gemeinschaftsform und von daher vom Ort und der Funktion, die sie in der Gesellschaft einnimmt. Die Religion ist wesentlich kollektiv, Magie dagegen ist eine individuelle Angelegenheit. Die Religion vereinigt ihre Anhänger in der Gemeinschaft der Kirche, die Magie kennt nur individuelles Handeln. Kirche ist aber als Gesellschaft auf moralischer Ebene, als Kultgemeinschaft ihres eigenen Ideals zu verstehen.

Bevor wir weiter auf Durkheims Analysen und Argumente zu sprechen kommen, möchten wir kurz auf die Rezeption und die Folgen seiner An-

⁹ Lukes 534.

sichten eingehen. Der englische Kulturanthropologe Radcliffe-Brown hat als einer der ersten auf Grund seiner Definition von Religion die Sichtweise auf die nicht-europäischen Religionen geändert. Er betrachtete die Primitivreligionen nicht mehr aus westeuropäischer Perspektive und konstatierte so die Bedeutung des Rituals als Spezifikum dieser Religionen, sondern er schaute umgekehrt von diesen Religionen aus zurück auf die europäischen Religionen. Das Fehlen des Rituals und das allgemeine Mißtrauen ihm gegenüber sowie das nur intellektuelle Verständnis von Religion werden somit zu spezifischen Merkmalen der europäischen Religionen und folgerichtig auch des europäischen wissenschaftlichen Religionsverständnisses seit der Reformation und der Aufklärung, obwohl auch in Europa die christlichen Rituale der Taufe und des Abendmahls de facto die durchgängige Identität der verschiedenen christlichen Gruppierungen ausmachen.

Hinsichtlich des Rituals hat er die neue Botschaft Durkheims verstanden, nämlich die Erklärung des moralischen Verhaltens. Man wollte moralische Religion ohne Ritual. Durkheims Theorie aber lautet: Es gibt keine Moral ohne Ritual. In der Form des Rituals bestätigt die Gesellschaft ihr Ideal, d. h. moralisches Verhalten im Herzen des einzelnen. Im Lichte dieser Theorie untersucht Radcliffe-Brown die chinesische Auffassung des Rituals im Buch der Riten und kommt zu dem Ergebnis, in Übereinstimmung mit agnostizistischen konfuzianischen Philosophen, daß z. B. das Totenritual die Funktion hat, Gefühlen Form zu geben und sie zu kanalisieren, wodurch die Gesellschaft unversehrt bleibt. Diese Rituale funktionieren unabhängig von den theologischen Inhalten der individuellen religiösen Überzeugungen¹⁰.

Am Ende seines Buches stellt Durkheim selbst die Frage nach der Lage der Religion in Europa. Diesem Problem werden wir uns zum Schluß etwas intensiver widmen. Zunächst möchten wir aber die Begründung der Durkheim'schen These im Zusammenhang mit seinem Studium der Primitivreligionen weiter auseinanderlegen.

Von Kant zu den Primitivreligionen

Durkheim versucht, seine These, daß der Inhalt der Religion die Gesellschaft sei, an den Primitivreligionen zu beweisen, insbesondere am australischen Totemismus. Hierzu muß er den Primitivreligionen methodisch eine Sonderstellung innerhalb der Religionsgeschichte einräumen. Er hält es darum für notwendig, diese Religionen gegen damals geläufige Fehlinterpretationen zu schützen. Primitivreligionen seien z. B. falsche Religionen oder aber falsche, noch nicht aufgeklärte, also illusionäre, quasi-wissenschaftliche Deutungen der Umwelt. Falsche Religionen gibt

¹⁰ A. Radcliffe-Brown, *Religion in Society*, in: *Structure and Function in Primitive Society*, London 1971, 153–157.

es Durkheim zufolge nicht. Wären die Primitivreligionen falsche und illusionäre Deutungen der Welt, dann wären sie schon längst durch die Wirklichkeit entlarvt worden und verschwunden. Eine Institution aber, die sich in der Wirklichkeit durchsetzen kann, kann keine falsche Institution sein. Nach Durkheim sind damit alle Religionen wahr, nur, muß man hinzufügen, auf eine andere Weise, als es die Gläubigen selber empfinden. Lévy-Strauss hatte viel für die Hinwendung Durkheims zu den Primitivreligionen übrig, da er durch die oben beschriebene Auffassung diese nicht als Fundgrube für irrige und phantastische Meinungen oder, etwas positiver ausgedrückt, als Informationsquelle für die Vergangenheit der Menschheit benutzte. Durkheim betrachtete in Übereinstimmung mit Lévy-Strauss die Primitivkulturen als privilegierten Zugang zu allgemein-menschlichen und immer noch gültigen Gesetzmäßigkeiten¹¹.

Man muß jedoch mit Evans-Pritchard übereinstimmen, daß Durkheims Beschränkung auf die Primitivreligionen eine große methodische Schwäche aufweist. Durkheim war nämlich der Überzeugung, daß, wenn eine These für die primitivste aller Religionen zuträfe, er damit deren Gültigkeit für alle Religionen erwiesen habe. Die Primitivreligionen sind für Durkheim „die Religion“ in nuce. In ihrer primitivsten Gestalt kann man gleichsam das Wesen von Religion überhaupt erkennen. Damit meinte er auf methodische Verallgemeinerung und Verifizierung verzichten zu können¹². Er unterließ es, im Gegensatz zu Max Weber, die ganze Religionsgeschichte in seine Betrachtungen mit einzubeziehen, um seine These zu beweisen.

Die heutige Kulturanthropologie folgt Durkheim nicht mehr in seiner Identifikation von Religion und Totemismus und des weiteren auch nicht mehr in der Auffassung, daß der australische Totemismus die primitivste aller Religionen und damit das Musterbeispiel für Religion überhaupt sei. In diesem Punkt ist Durkheim definitiv überholt. Seine Analyse des Totemismus jedoch ist noch immer interessant, und zwar einerseits auf Grund seiner Erkenntnissoziologie von Religion und Wissenschaft und andererseits auf Grund seiner Symboltheorie.

Durkheim, der in Philosophie eine neukantische Ausbildung genossen hat, versucht nun über das Studium des Totemismus, Kant zu soziologisieren. So will er mittels des Studiums der Primitivreligionen beweisen, daß Kants Auffassung vom Apriori-Charakter von Raum und Zeit relativ, d. h. kulturell bedingt, ist. Hierher gehört auch sein Versuch, den Apriori-Charakter unserer Erkenntnis-kategorien soziologisch zu erklären. Durkheim zufolge kann die faktische Überzeugungskraft unserer moralischen Werte sowie die Gültigkeit unserer Erkenntnis-kategorien nur von

¹¹ Cf. Lévy-Strauss, What Ethnology owes to Durkheim, in: Structural Anthropology II, Penguin 1976, 44-49.

¹² E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion, Oxford 1977, 67.

der Gesellschaft her als ihrem Ursprung verstanden werden. Der Begriff der Totalität ist die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft. Die Notwendigkeit, wodurch die Kausalität mehr ist als Regelmäßigkeit und Wahrscheinlichkeit, ist gesellschaftlichen Ursprungs. Zudem sucht Durkheim nach der Einheit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die theoretischen Imperative bilden nur die Kehrseite der moralischen Imperative. In der Religion bilden sie im Ritual eine Einheit.

Durkheim ist im Grunde genommen noch Evolutionist im Sinne Tyllors, insofern er der Meinung ist, daß die wissenschaftlichen Kategorien ursprünglich aus der Religion, d. h. aus der Primitivreligion entstanden seien. Wenn er damit den sozialen Ursprung der Religion aufdecken kann, hat er zugleich auch den gesellschaftlichen Charakter unserer Erkenntniskategorien entdeckt. Das totemistische Ritual ist demzufolge die primitive gesellschaftliche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Totemismus ist ein Klassifikationssystem, das die Welt von Pflanzen und Tieren gemäß sozialen menschlichen Verhältnissen ordnet und umgekehrt soziale Verhältnisse mit Hilfe von Pflanzen und Tieren zu klassifizieren versucht. Soziale Kategorien bestimmen die Ordnung der Natur und natürliche Kategorien die sozialen Ordnungen. In unserer modernen Kultur können wir dieses Phänomen noch in der Heraldik wiedererkennen. Der Totemismus stellt sowohl eine primitive Wissenschaft als auch einen gesellschaftlichen Verhaltenskode dar. Im primitiven Klassifikationssystem sind theoretische und praktische Vernunft noch identisch. Hier kann also der gesellschaftliche Ursprung der menschlichen Erkenntnis und damit auch der Ursprung seiner Naturerkenntnis gefunden werden. In seiner Theorie über die Möglichkeit der Anwendbarkeit dieser Kategorien auf die Natur wird Durkheims eigene „Metaphysik“ von Natur und Gesellschaft deutlich. Er führt die wissenschaftlichen Kategorien nicht restlos auf die Gesellschaft zurück. Die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit liegt nämlich darin, daß Durkheim die Gesellschaft selbst in der Natur gegründet sieht. Der Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft ist ein Unterschied innerhalb der Natur selbst. Die Gesellschaft stellt die ideale Seite der Natur dar.

In einer ganz vom französischen Positivismus und Szientismus bestimmten Weise stoßen wir bei Durkheim auf die kantische Frage nach der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Der Unterschied ist aber vollkommen deutlich und für Durkheims Religionsverständnis äußerst relevant. In der Kritik der Urteilskraft sucht Kant, die Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit, von theoretischer und praktischer Vernunft doch noch zu begründen, wenn auch dialektisch im göttlichen, übersinnlichen Substrat. Für Durkheim selber ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Er beschäftigt sich nicht mit der Kritik der Urteilskraft, obwohl er sich doch ausdrücklich an Kant orientiert. Für ihn als Atheist kann Gott nicht der Grund der Übereinstimmung von Natur und Gesell-

schaft sein. Seine Interpretation der Gottesidee wird aber in seinen Differenzen zu Kant deutlich. Gott ist für ihn nicht, wie bei Kant, der Grund der Übereinstimmung, sondern die Gottesidee ist für ihn symbolischer Ausdruck der Übereinstimmung, die letzten Endes ihren Grund in der Natur selbst hat. Diese Übereinstimmung von Natur und Gesellschaft ist der Grund der Möglichkeit des moralischen Handelns. Sie vermittelt das Vertrauen in die „Zuverlässigkeit der Welt“, die für das Handeln notwendig ist. Diese Zuverlässigkeit entdeckt Durkheim in der Doppelschichtigkeit des Totemismus, die nicht spezifisch für den Totemismus ist, sondern jede Gottesidee prägt:

„Das Totemprinzip stellt also neben der materiellen Kraft auch eine moralische Macht dar: Wir werden noch sehen, wie leicht es sich in eine richtige Gottheit verwandelt. Daran ist nichts zu finden, was rein totemistischer Art wäre. Selbst in den fortgeschrittensten Religionen gibt es keinen Gott, der nicht etwas von dieser Zwispältigkeit bewahrt hätte und der nicht sowohl kosmische als auch moralische Funktionen erfüllte. Jede Religion ist neben einer spirituellen Disziplin auch eine Art Technik, die es dem Menschen erlaubt, der Welt mit Vertrauen zu begegnen. Ist nicht auch für den Christen Gottvater der Bewahrer der physischen Ordnung, wie er der Gesetzgeber und der Richter menschlichen Verhaltens ist?“¹³

Symbol und gesellschaftliche Transzendenz

Dieses Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft nennt man Durkheims Symboltheorie. Seine Bedeutung wird an dem Punkt klar, wo er sich von einem bestimmten Topos der vergangenen Ethnologie verabschiedet. Die Verehrung von Dingen, natürlichen Gegenständen oder menschlichen Artefakten wurde auf die spezifisch kindische Mentalität der Primitivvölker zurückgeführt. So wurde bei ihnen Sinnliches mit Ideellem verwechselt und Diesseitiges für Jenseitiges gehalten. Konkretistisches Denken war selbstverständlich, da die Fähigkeit zur Abstraktion noch nicht vorhanden war. Die Primitiven wurden daher oft als Kinder oder aber als Idioten betrachtet. Insofern nicht nur die Primitivreligion, sondern die Religion überhaupt als eine falsche, primitive Wissenschaft betrachtet wurde, stand auch die Religion im allgemeinen unter dem Verdacht des primitiven, sinnlich verworrenen Denkens.

Diese Idee hat eine philosophische ehrwürdige Geschichte. Sie ist entstanden aus einem Zusammengehen griechischer Religionskritik, die der Auffassung ist, in der Mythologie werde Sinnliches für Übersinnliches gehalten, und jüdisch-christlicher Kritik am Heidentum, das dieser Kritik zufolge in seinen Göttern letztendlich ein Geschöpf, etwas Gemachtes als den Schöpfer selbst verehere. In Bossuets „Discours sur l'histoire universelle“ finden wir beide Tendenzen gemeinsam wieder in der Beurteilung der Idolatrie und des Götzendienstes. Hierbei hat der Mensch seine Vernunft vergessen und sich einem Delirium der Sinnlichkeit und der

¹³ Durkheim 263.

Phantasie ergeben und so alles als Gott verehrt, nur nicht Gott selber: „Tout était Dieu, excepté Dieu même“. ¹⁴ Für die Erklärung des Fetischismus wird diese Formulierung von Comte wörtlich genommen ¹⁵.

Ein weiteres Merkmal primitiven Denkens wird meistens in der Neigung gesehen, natürliche Ursachen durch Analogieschluß mit menschlichen Handlungen zu personifizieren. So entsteht z. B. nach de Fontenelle und David Hume die Gottesidee der Religionen. Solche Ideen leben zusammen mit Comtes Begriff der Religion unmittelbar weiter in der kulturanthropologischen These von Tylor, mit der Durkheim sich auseinandersetzt. Aus verschiedenen Gründen verabschiedet Durkheim sich vom traditionellen Verständnis der Primitivreligionen: „Unter dem Vorwand, daß der Mensch ursprünglich durch die Sinne und die sinnhaften Vorstellungen beherrscht wird, hat man oft behauptet, daß er sich ursprünglich das Göttliche unter der konkreten Form von bestimmten persönlichen Wesen vorgestellt hat. Die Tatsachen bestätigen diese Annahme nicht.“ ¹⁶

Durkheim dreht die Verhältnisse um und setzt seine Symboltheorie an im Kontext einer gesellschaftlich bestimmten Transzendenz der Natur. Nicht im Totemobjekt wird etwas Sinnliches verehrt, sondern etwas Übersinnliches wird sinnlich faßbar gemacht, was absolut nicht bedeutet, daß damit ein Götzenbild geschaffen wird, sondern daß ein idealer Gehalt sichtbar wird. Im Totem wird etwas Ideelles, eine reale Beziehung zwischen Menschen sinnlich zugänglich gemacht. In der Idee des Totems wird eine Beziehung objektiviert. Als existierende Beziehung ist dieses Ideelle höchst real, gewinnt aber für das menschliche Bewußtsein diese Realität erst in einer konkreten sinnlichen Gestalt. Dadurch sieht und weiß sich der individuelle Mensch in dieser Beziehung. Im Symbol werden gesellschaftliche Beziehungen objektiviert, wodurch sie Realität gewinnen.

Solche Beziehungen transzendieren ipso facto die Materie, in die hinein sie objektiviert werden. Sie können also keine Eigenschaft der sinnlichen Dinge als solche sein. Als Beispiel verwendet Durkheim hier die Fahne. Daß die Fahne in einer Weise das Vaterland repräsentieren kann, daß der Soldat bereit ist, für sie sein Leben zu opfern, beruht nicht auf der Eigenschaft der Materie Fahne, sondern auf der Bedeutung, die in diese Fahne hineingelegt wurde. Als solche transzendiert diese Bedeutung allerdings die Materie. Darum können wir davon sprechen, daß im sinnlichen Objekt nicht das Sinnliche als solches verehrt wird, sondern das, was es transzendiert: Der Gegenstand, der die Idee trägt, ist ein Nichts verglichen mit dem ideellen Überbau. Diese Umkehrung der Ver-

¹⁴ J. B. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris 1966, 174.

¹⁵ A. Comte, Physique Social, Cours de la Philosophie positive Leçons 46 à 60, ed. Jean-Paul Enthoven, Paris 1975, 246.

¹⁶ Durkheim 274.

hältnisse zeigt, daß Religion kein Delirium ist, kein verworrenes sinnliches Denken. Sie hat eine Beziehung zum Ideellen. Dieses Ideelle ist die Gesellschaft. In einer solchen Symboltheorie kommt der Gesellschaft eine ganz bestimmte Rolle zu. Nur sie macht es den Menschen möglich, die Natur zu transzendieren, denn: „Die Eindrücke, die die physische Welt in uns hervorruft, können definitionsgemäß nichts enthalten, was diese Welt übersteigt¹⁷.“ Nur als gesellschaftliches Wesen kann der Mensch die Natur transzendieren, denn als solches steht er in ideellen Beziehungen, die ipso facto die Natur transzendieren. „Erst durch die Objektivierung dieser Beziehungen in der Sinnlichkeit ist es dem Menschen möglich, die Sinnlichkeit zu übersteigen. Die Gesellschaft ist innerhalb der Natur die Realität der Idealität: Es gibt daher ein Gebiet in der Natur, wo die Formel des Idealismus fast wörtlich genommen werden kann: den sozialen Bereich. Die Idee ist dort mehr als anderswo die Wirklichkeit.“¹⁸ Diese Wirklichkeit kann sich aber nur durch Versinnlichung zur Geltung bringen. Nur durch die Gesellschaft gelingt die Menschwerdung des Menschen, d. h. die Übersteigung seiner sinnlichen Natur.

Mit Gesellschaft ist bei Durkheim weit mehr gemeint als das Ganze aller menschlichen Beziehungen. Eben weil die Gesellschaft diese Beziehungen normativ regelt, kann sie nicht einfach mit dem faktischen Ganzen zusammenfallen. Sie ist eine Realität sui generis und transzendiert daher die Gesamtheit ihrer individuellen Mitglieder. Die Transzendenz der Gesellschaft macht sich im primitiven Totem als schlechthinnige Übermacht bemerkbar. In dieser Weise wäre die Gesellschaft auch der Ursprung der wissenschaftlichen Begriffe, z. B. des Kraftbegriffes. Wir haben bereits erwähnt, daß viele Interpretationen der Primitivreligionen und des Totemismus und auch das evolutionistische Verständnis Durkheims von Religion im Verhältnis zur Wissenschaft in der heutigen Kulturanthropologie als überholt gelten. Aber innerhalb dieser überholten Ansichten haben seine Ideen über die Religion als Ausdruck des Vertrauens in die Einheit der natürlichen und der gesellschaftlichen Welt als Handlungsmöglichkeit zusammen mit seiner Symboltheorie, die ja die Sozialisation als Bedingung der Transzendenz der Natur betrachtet, uns noch immer etwas zu sagen. Das gleiche kann man von seiner „Metaphysik der Transzendenz der Gesellschaft“, die zu einer sozial-politischen Vergöttlichung der Gesellschaft führt, nicht mehr sagen.

Vom Totemismus zur französischen Revolution

Einer solchen Vergöttlichung begegnen wir, wenn Durkheim versucht zu beweisen, daß im totemistischen Ritual Gott und die Gesellschaft identisch sind und dazu Vergleiche zur Religion der französischen Revo-

¹⁷ Ebd. 308.

¹⁸ Ebd. 312.

lution zieht. Des weiteren wird Durkheims Standort in der modernen französischen Gesellschaft und sein Verhältnis zur Geschichte der französischen Soziologie dadurch klar, daß er mitten in Auseinandersetzungen mit verschiedenen Ethnographen über die Natur des Totemismus immer wieder auf die französische Revolution anspielt.

Fassen wir nun ganz kurz Durkheims Interpretation des totemistischen Rituals zusammen: Er ist der Auffassung, daß die totemistischen Symbole Identitätszeichen verschiedener Clans sind. Unter Clans versteht man Untergruppierungen einer Gesellschaft. Diese Clans werden in bestimmten Zeiten als Kultobjekte durch die Mitglieder gefeiert. Sie feiern damit auf religiöse Weise ihre Zugehörigkeit zum Clan und zur Gesamtgesellschaft. Für Durkheim ist es nun leicht, die Religion mit dem sozialen Clanbewußtsein im totemistischen Symbol zu identifizieren:

„Einerseits ist es die äußere und sinnhafte Form dessen, was wir das Totemprinzip oder den Totemgott genannt haben. Andererseits ist es auch das Symbol jener spezifischen Gesellschaft, die Clan genannt wird. Es ist die Fahne des Clans, das Zeichen, anhand dessen sich die verschiedenen Clans voneinander unterscheiden, das sichtbare Zeichen ihrer Persönlichkeit, das Zeichen, das alle, die zum Clan gehören, tragen, Menschen, Tiere und Dinge. Wenn es also sowohl das Symbol des Totems wie das der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins ...? Der Gott des Clans, das Totemprinzip, kann also nichts anderes als der Clan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- und Tiergattungen, die als Totem dienen.“¹⁹

Es ist typisch für Durkheim, die Haupthypothese, die eigentlich noch bewiesen werden muß, mit Hilfe einer rhetorischen Frage als eigentlich schon längst bewiesen darzustellen. Im Kult wird also die Gesellschaft gefeiert und setzt sich dort als Ideal in den Herzen der individuellen Mitglieder durch. Im Kult geschieht diese moralische Selbstverwirklichung der Gesellschaft indirekt vermittelt durch das religiöse Symbol. Durkheim sieht aber auch die Möglichkeit, daß die Gesellschaft sich direkt, ohne Umweg präsentiert. Die Tatsache, daß sich die Gesellschaft selbst als Gott setzt, ist nach Durkheim im Totemismus klar zu erkennen. Noch deutlicher zeigt sich dieses Vermögen der Gesellschaft in der Religion der französischen Revolution, da sich dort dieses Vermögen der Vergöttlichung ohne symbolische Umwege zeigt:

„Die Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergotten oder Götter zu erschaffen, ist nirgendwo deutlicher zu sehen als in den ersten Jahren der französischen Revolution. Unter dem Einfluß der allgemeinen Begeisterung wurden seinerzeit rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft. Sogar eine Religion wurde geschaffen ... Obwohl diese Erfahrung nur kurz war, blieb sie doch von soziologischem Interesse. In einem spezifischen Fall konnte man sehen, wie die Gesellschaft und ihre wesentlichen Ideen direkt und ohne irgendwelche Änderungen das Objekt eines wahrhaften Kults geworden sind.“²⁰

In der Religion der französischen Revolution wird ohne Umweg klar, was sich im totemistischen Kult ereignet. Das Ergebnis der Durkheim-

¹⁹ Ebd. 284.

²⁰ Ebd. 295.

schen Analyse ist sowohl für den Theologen als auch für den Soziologen überraschend. Der Theologe sieht sich mit einer völlig entsubstantialisierten Religion konfrontiert, in welcher er sich als Gläubiger nicht wiederfinden kann. Der atheistische Soziologe Durkheim hat sich dabei aber selbst den Schwarzen Peter der ewigen Notwendigkeit von Religion zugespiegelt, denn nun ist vollkommen klar, daß eine Gesellschaft ohne Religion nicht existenzfähig ist.

Die Notwendigkeit der Religion

Die Idee der Gesellschaft, so behauptet Durkheim, ist die Seele der Religion. Aus diesem Grunde ist die Religion etwas Ewiges, denn es kann keine Gesellschaft geben, die nicht das Bedürfnis spürt in gewissen Augenblicken, die kollektiven Gefühle und Ideen zu bestätigen und zu regenerieren²¹. Die Gesellschaft produziert also notwendigerweise Religion. Diese These ist folgenschwer, denn die Religion wird damit nicht nur faktisch zu einem universalen Phänomen, sondern ist notwendigerweise ein solches. Ihr kann empirisch nicht widersprochen werden, bzw. sie ist nicht zu falsifizieren. Gesellschaften ohne Religion sind einfach nicht möglich, da sie damit eben als Gesellschaft unmöglich würden. Ohne Religion würde die Gesellschaft ihre Integrationsfähigkeit verlieren und damit aufhören zu existieren.

Und doch gibt es für Durkheim eine solche Gesellschaft ohne Religion, und zwar die moderne europäische. Das Christentum kann de facto nicht mehr als Religion Europas gelten. Denn Durkheim zufolge sind die alten Götter tot, neue aber noch nicht geboren. Er unternimmt den Versuch, eine neue Möglichkeit von Religion für die moderne Kultur zu denken. Dieser Versuch einer neuen Religion, einer Mischung aus Wissenschaftsglaube und sozialpolitischer Religion der französischen Revolution, muß als gescheitert angesehen werden. Häufig wurde dieser Versuch Durkheims lächerlich gemacht. Trotzdem lohnt es sich, ihn näher zu betrachten, weil durch ihn klar wird, daß Durkheim sich der Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Weltanschauung innerhalb der „religion civile“ durchaus bewußt ist. Weiter hat Durkheim mit seiner „Ersatzreligion“ die Idee der „funktionalen Äquivalente“ für Religion introduziert. Die Idee der „religion civile“ ist damit zu einer soziologisch empirischen These geworden, die besagt, daß eine Gesellschaft selbst die Funktion von Religion als gesellschaftliche Stütze übernehmen kann, wenn diese in besagter Gesellschaft fehlt, wie zum Beispiel in der Form einer „civil religion“ in der amerikanischen Gesellschaft, die prinzipiell auf Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat beruht.

Durkheim untersucht nun die Möglichkeit der Wissenschaft, die Rolle

²¹ Ebd. 571.

der Religion zu übernehmen. Theoretisch kann und muß die Wissenschaft dies tun. Auf Grund der historisch-genetischen Verwandtschaft zwischen Religion und Wissenschaft in ihrer spekulativen Funktion ist das auch möglich. Wissenschaft ist historisch betrachtet aus der Religion entstanden. Bei seinem Versuch dreht Durkheim die Evolutionsthese um. Wenn Religion historisch gesehen die anfängliche, primitive Wissenschaft ist, dann kann die Wissenschaft auch die vollendete Religion sein: „Das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommener Form des religiösen Denkens.“²² Als spekulative Theorie kann Religion darum von der Wissenschaft eingeholt werden.

Das Ritual in seiner Funktion der Stärkung der moralischen Motivation des gesellschaftlichen Handelns kann aber nicht durch die Wissenschaft ersetzt werden. Dieses Problem wirkt sich auch auf die Möglichkeit der Wissenschaft aus, die spekulative Funktion der Religion für sich zu beanspruchen, denn das Ritual beruht auf einem theoretischen Weltbild, durch das die Welt als eine „zuverlässige Totalität“ erscheint. Ein solches Weltbild kann aber die Wissenschaft nicht liefern. Durkheim ist noch ganz Kantianer, wenn er sagt, daß die Wissenschaft fragmentarisch sei und bleibe, d. h. nie vollendet werden kann und darum nicht fähig ist, definitive Antworten zu geben. Er weiß, daß sich die Wissenschaft verändert, wenn sie doch Totalitätsansprüche durchsetzt. Insofern man in seiner Handlungsmotivation nicht auf wissenschaftlich abgeschlossene Ergebnisse warten kann, bleibt die Religion nach Durkheim auch in ihrer spekulativen Funktion bestehen. Diese spekulative Funktion steht aber im Dienste einer Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft.

Als ursprüngliche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, also als Lieferant eines zuverlässigen Weltbildes mit Totalitätscharakter, kann die Religion nie von der Wissenschaft eingeholt werden. Die Religion leistet hier einen Vorgriff auf die Totalität der Wirklichkeit. Später aber muß sich die Religion Durkheim zufolge immer wieder von der Wissenschaft einholen und korrigieren lassen. Gerade als Vorgriff auf die Totalität der Wirklichkeit ist sie also nicht ersetzbar. Die Religion ist somit bei Durkheim ein praktisch-moralisch notwendiges Vorurteil, das doch immer korrekturbedürftig bleiben wird.

Evaluation im Lichte der Gegenwartsproblematik

Über Durkheim hinausgehend können wir Religion wesentlich als moralische Zustimmung zur Welt verstehen. Grund und Ursache dieser Zustimmung ist die Gesellschaft selber.

Heutzutage ist Durkheims Metaphysik der Gesellschaft weder philo-

²² Ebd. 574.

sophisch noch soziologisch nachvollziehbar. Trotzdem hat er seinen Nachfolgern gegenüber einen Vorteil, nämlich den der Deutlichkeit. Dies ist nicht im negativen Sinne zu verstehen, als ob bei Durkheim das Übel besser zu erkennen sei, sondern mehr im technischen Sinne. Durkheims Definitionsprozeß und damit seine Definition von Religion ist, verglichen mit den sogenannten funktionalen Definitionen von Religion, die sich auf seine Autorität berufen, sehr klar. Obwohl man viele Schwierigkeiten mit seiner Definition von Religion als einer Beziehung zum Sakralen haben kann, da dieses Sakrale von ihm möglicher Universalisierbarkeit wegen vollkommen inhaltsleer verstanden wird, stellt sie doch eine Anfangsdefinition dar, die nicht, wie bei Luckmann, von vornherein schon die gesellschaftliche Rolle von Religion mit einschließt. Die Rolle und damit das gesellschaftliche Wesen der Religion wird erst in der konkreten Analyse des religiösen Materials aufgewiesen. Anschließend kommen einige Schlußfolgerungen hinsichtlich der Religionsbedürftigkeit der Gesellschaft hinzu. Zum Wesen der Gesellschaft gehört, daß sie ohne Religion nicht auskommen kann. Mit der These von der Ewigkeit der Religion als Mittel zur gesellschaftlichen Integration formuliert Durkheim dann seinen Begriff bzw. seine Definition von Gesellschaft, jedoch nicht die Definition von Religion selbst.

Luckmann hat in „The Invisible Religion“ die Verhältnisse umgedreht. Er hat nämlich Durkheims Definition der Gesellschaft, also im Sinne ihrer Religionsbedürftigkeit, zur Definition von Religion selbst gemacht, interessanterweise zum Teil auf Grund derselben Problematik. Auch er ist wie Durkheim der Meinung, daß die Gottesidee oder andere inhaltliche, substantielle Bestimmungen der Religion schwierig zu verallgemeinern sind und fast immer zu ethno- bzw. religiozentristischen Definitionen führen. Er glaubt, diese Definitionsprobleme mit seiner „funktionalen“ Definition von Religion, d.h. mit Blick auf die Funktion von Religion in der Gesellschaft, lösen zu können. Ein solcher Schritt hat, wie Luckmann ausdrücklich eingesteht, zum Ergebnis, daß die Notwendigkeit der Religion in der Gesellschaft nicht empirisch überprüft zu werden braucht. Die Gesellschaft braucht Religion und produziert sie auch immer wieder. Definitorisch ist das nicht zu bezweifeln und damit tautologisch wahr²³. Nur „wie“ die Religion ihre Funktion erfüllt, bleibt immer unterschiedlich und kann zu aus traditioneller Sicht „nicht wiederzuerkennende“, also unsichtbaren Formen von Religion führen. Zu diesen Formen der Religion gehört auch die moderne Weltanschauung der individuellen Selbstverwirklichung.

Die funktionale Definition hat nicht nur theologische, sondern auch religionswissenschaftlich-methodische Kritik hervorgerufen. In der funktionalen Definition wurden die Grenzen des religiösen Phänomens

²³ Luckmann 99–113.

verwischt, weil eine solche Definition alles, was gesellschaftliche Integration leistet, und alle gesellschaftlich letzten Werte unterschiedslos als Religion gelten ließ. Auch Tillichs Definition der Religion als „ultimate concern“ wurde von Sozialwissenschaftlern auf diese Weise interpretiert. Was für eine Gesellschaft als ‚ultimate‘ gilt, das ist ihre Religion, sei es das Vaterland, der Sport oder die individuelle Selbstverwirklichung. Was wirklich ‚ultimate‘ ist und was also in der Tat inhaltlich als Religion bezeichnet werden kann, darüber möchte der empirische Wissenschaftler kein Werturteil abgeben.

Für viele Religionswissenschaftler entstand das Problem, das man mit einer Variation auf die Worte Bossuets wie folgt formulieren kann: Alles ist Religion, nur nicht die Religion selber²⁴. Luhmann hat darum noch versucht, eine „spezifische“ Funktion von Religion aufzuweisen, die von keinem möglichen Äquivalent erfüllt werden kann. Philosophisch bedeutsam ist die Frage, ob eine spezifische Beziehung der Funktion der Religion je die spezifische Eigenart der Religion deckt. Der Funktionsbegriff ist ein Relationsbegriff, mit dessen Hilfe man Religion immer aus der Sicht einer Relation zu einem anderen betrachtet. Es besteht also die Frage, ob je die Totalität all dieser Beziehungen das „Wesentliche“ der Religion ausdrücken²⁵. Man muß sich auch fragen, ob die These von der Notwendigkeit von Religion nicht die Möglichkeiten der empirischen Soziologie überschreitet. Sind nicht Thesen über eine universale Notwendigkeit immer automatisch philosophische Thesen?²⁶

Empirisch-soziologisch kann die Notwendigkeit der Religion in ihrem spezifischen Unterschied zu anderen Integrationsmitteln nicht bewiesen werden. Aber auch auf philosophischer Ebene gibt es hier noch Schwierigkeiten. Aus philosophischer Sicht besagt die These von der Notwendigkeit der Religion, daß sie genauso zum Wesen des Menschen gehört wie z. B. die Sprache. Die Begriffe der Religion und des Menschen werden dabei normativ verwendet. Diese These ist folgenschwer. Sie würde bedeuten, daß ein Mensch ohne Religion ähnlich wie ein Mensch ohne Sprache in der optimalen Verwirklichung seines Menschseins behindert wäre! In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Stellung der Religion im Aufbau des menschlichen Kosmos auch von der der Moral. Nicht ohne Grund hat Durkheim versucht, die Funktion der Religion von der inneren Beziehung zwischen Gesellschaft und Moral abzuleiten. In der Religionsphilosophie, z. B. eines Max Schelers, aber deckt die These von der Notwendigkeit der Religion sehr deutlich ein unterschwelliges Problem der Religionssoziologie auf, indem sie gerade die soziologische These

²⁴ vgl. *M. Spiro*, Religion, Problems of Definition and Explanation, in: *M. Banton*, ed. Anthropological Approaches of the study of Religion, London 1966, 85–126; 96.

²⁵ *Luhmann* 10.

²⁶ *K. Dobbelaere*, Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions, in: *Cahiers des Religions africaines* 15 (1974) 5–25.

von den funktionalen Äquivalenten unter Ideologieverdacht stellt. Max Scheler hat einige Jahre nach Durkheim in seinem Buch „Vom Ewigen im Menschen“ die These aufgestellt, daß jeder Mensch notwendigerweise ein Glaubensgut habe und daß jeder den Glaubensakt vollziehe. Es bestehe keine Wahl, so meint er, ein solches Gut zu besitzen oder nicht. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutheitssphäre Gott, d. h. ein dem religiösen Akt angemessenes Gut oder aber einen Götzen zu haben. Wir können von einem sogenannten Wesensgesetz sprechen: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. Ein Götze entsteht durch Verabsolutierung eines endlichen Gutes. Prinzipiell kann jedes endliche Gut in die Absolutheitssphäre des Seins und der Werte eines Bewußtseins treten, was eine Vergötzung dieses Gutes bedeutet²⁷. Als Beispiele nennt Scheler die „Religion“ des Kapitalismus und des Nationalismus. Schelers wertendem Urteil zufolge handelt es sich bei den genannten Beispielen eindeutig um „Götzendienst“. In dieser Hinsicht betreibt Durkheim natürlich einen Götzendienst der Gesellschaft. Unerschwellig findet sich dieses Problem in jeder funktionalen Bestimmung von Religion. In einer funktionalen Auffassung kann nicht nur das Vaterland, der kapitalistische Erwerbsegeist, sondern auch das moderne Ethos der individuellen Selbstverwirklichung Religion sein.

Wenn die Religionswissenschaft im allgemeinen und die Religionssoziologie im besonderen diese Phänomene unterschiedslos zur Religion rechnen und dies unter Berufung auf die empirische Werturteilsfreiheit tun, betreiben sie dann nicht auch eine Art Ideologie? Unterstützen sie damit nicht die Verabsolutierung eines endlichen Gutes und rechnen Pseudoreligionen zu Religionen? Auch mit Paul Tillich könnte man sagen, daß etwas Relatives als das Unbedingte, als „the ultimate“, angesehen wird. Nur das Absolute ist absolut. „The ultimate concern“ ist auch ein „concern about the ultimate.“ Hinter der definitiven Schwierigkeit eines funktionalen Verständnisses von Religion steht die wesentliche Frage, ob man die Weltanschauungen und Ideologien zur Religionsgeschichte rechnen muß, wie es z. B. Ninian Smart gern sähe²⁸. Und weiter: Das empirisch-hermeneutische, religionswissenschaftliche Studium der Weltanschauungen und Ideologien steht damit vor der religionsphilosophischen Frage, ob es nicht selber Ideologie betreibt, wenn es Ideologien zur Religionsgeschichte rechnet.

Heutzutage erleben wir in der Auflösung des kommunistischen Systems den Zusammenbruch einer solchen Ideologie, nämlich der Ideologie wissenschaftlicher Weltanschauung als Ausdruck des Ideals einer Gesellschaft. Man kann wohl behaupten, daß damit auch die Idee einer

²⁷ M. Scheler, Probleme der Religion, in: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1968, 263.

²⁸ N. Smart, Comparative Hermeneutics: An Epilogue about the Future, in: M. Pye, and R. Morgan (Eds.), The Cardinal Meaning, Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, The Hague-Paris 1973, 195–199.

wissenschaftlichen Weltanschauung überhaupt ihr Ende gefunden hat. Die christliche Religion war in ihrer Rolle als Opposition daran nicht ganz unbeteiligt. Nun aber möchten wir den Spieß umdrehen und uns gegen das Christentum wenden. Inwieweit war das Christentum historisch gesehen selber verantwortlich für das Entstehen einer „säkularen“ Weltanschauung, die die Religion ersetzen sollte? In diesem Licht kann man Durkheims Verabsolutierung besser verstehen. Zu Beginn der Idee einer solchen Weltanschauung stehen die inneren Kämpfe des Christentums, die Religionskriege im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Durkheims Soziologie und damit auch die heutige gesellschaftliche Lage müssen noch einmal unter dieser Perspektive betrachtet werden. Wir müssen uns vor Augen halten, daß Durkheim in der Geschichte des französischen Denkens steht, das, wie auch das Denken der Aufklärung im allgemeinen, unmittelbar von diesen christlichen Auseinandersetzungen betroffen waren.

Erst seit den Religionskriegen konnte die Frage nach dem Nutzen der Religion für die Moral der Gesellschaft auftreten. Hat nicht die Religion durch ihre Kriege im Namen Gottes alle Moral, darunter auch die christliche, vernichtet und die Gesellschaft zerstört? Pierre Bayle ist in „Pensées sur un comète“ der Auffassung, daß Gesellschaft ohne Religion, also eine atheistische Gesellschaft, die moralisch in Ordnung ist, möglich sein muß. Die ethnographische Literatur seiner Zeit wird von dieser Frage bestimmt, und Bayle ist der festen Überzeugung, daß es solche Primitivkulturen im Gebiet der Karibik gibt²⁹. Nur mit Zynismus kann Voltaire in seinem Artikel „Atheisme“ im „Dictionnaire Philosophique“ Bayle antworten. Er behauptet, daß Bayle, auch wenn er nur 500 Bauern zu verwalten hätte, gleich einen strafenden und belohnenden Gott verkünden würde³⁰. Auch die Frage, ob der chinesische Konfuzianismus theistisch oder atheistisch ist, wird von dieser Problematik bestimmt. Wäre der Konfuzianismus atheistisch ausgerichtet, dann wäre eine nichtreligiöse und doch moralisch sehr hochstehende und kultivierte Gesellschaft und Gesellschaftslehre möglich. Montesquieu unterscheidet in „Esprit des Lois“ nun expressis verbis zwischen dogmatischem Inhalt und gesellschaftlicher Funktion der Religion. So beurteilt er den Taoismus als dogmatisch richtig, gesellschaftlich hält er ihn aber für falsch. Beim Konfuzianismus sieht er es genau umgekehrt³¹.

Seit Auflösung der christlichen Einheit steht die Gesellschaft vor der Aufgabe, eine neue gesellschaftliche Moral zu entwickeln, die über den streitenden kirchlichen Parteien steht. Das moralische Selbstbewußtsein christlicher wie nichtchristlicher Bürger wird somit von den Kirchen un-

²⁹ P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ed. A. Prat, Paris 1911, I, II.

³⁰ Voltaire, *Athéisme*, *Dictionnaire Philosophique*, Paris 1967, 36–44; 459 (Anm.).

³¹ Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXIV, 19, in: *Ceuvres Complètes*, ed. Daniel Oster, Paris 1964, 702.

abhängig. Ein solches Bewußtsein gestaltet sich konkret in der Förderung der Tugend der Toleranz. Voller Bürgerstolz verkünden Spinoza und David Hume, daß der Staat in Holland und England ganz unabhängig von den Kirchen Frieden und Toleranz realisiert habe³². Rousseau ist interessanterweise der Auffassung, daß das Christentum als Grundlage einer gesellschaftlichen Moral untauglich sei. Nach dem Zusammensturz der antiken Welt und ihres Ideals der Polis ist das Christentum die Religion des modernen individuellen Menschen geworden. Dieses Ereignis ist und soll auch nicht mehr rückgängig gemacht werden. Das Christentum teilt den Menschen in zwei Wesen, in den Gläubigen und in den Bürger, denn das Reich des Herrn ist nicht von dieser Welt. Die Gesellschaft aber braucht eine Religion zur Aufrechterhaltung ihrer heiligen Gesetze und der Tugend der Soziabilität. Darum braucht die Gesellschaft eine „religion civile“³³. Die positiven Dogmen dieser „religion civile“, des Vorläufers von Durkheims Religionsauffassung, umfassen inhaltlich die klassischen Hauptpunkte der natürlichen Religion, Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und damit an Belohnung und Strafe nach diesem Leben sowie die Intoleranz als negatives Dogma. Jede tolerante Religion wird von der „religion civile“ akzeptiert, nur nicht die Religion, die verkündet: „extra ecclesiam nulla salus“.

Innerhalb dieses historischen Kontextes ist die Problematik des Verhältnisses des Christentums zur Religion im allgemeinen und des weiteren zur Weltanschauung und Ideologie entstanden. Durkheims Soziologie der Religion hat seine Aktualität innerhalb dieses Kontextes. Theoretisch fordert sie den christlichen Theologen und Philosophen zu einer ideologiekritischen Haltung allen Weltanschauungen einschließlich des Christentums gegenüber auf. Praktisch bedeutet die Ideologiekritik für die Kirche in Ost und West die Forderung der Tugend der Toleranz. Als Gabe des Glaubens kann das Christentum nie eine gesellschaftlich notwendige Religion sein. Dies ist die Basis der christlichen Toleranz.

Die Lage der Kirche in den Ostblockstaaten und die Auseinandersetzung zwischen moderner Gesellschaft und Islam führen zu einem Aufeinandertreffen von modernen aufklärerischen sozial-philosophischen Ansichten und soziologischen Erkenntnissen. Dadurch wird die Geburt der Soziologie aus dem Geist der modernen bürgerlichen Gesellschaft regeneriert. Die moderne sozialpolitische Philosophie hat immer in der Struktur der modernen Gesellschaft mit ihrer Unterscheidung zwischen Familie, Staat und bürgerlicher Gesellschaft im bestimmten Sinne und den dazu gehörigen Institutionen die Institutionalisierung der individuel-

³² D. Hume, *The Natural History of Religion*, in: *The Philosophical Works IV*, ed. Green and Grose, Aalen, 338. – Spinoza, *Theologisch-Politisches Traktat*, Hamburg 1976, 66 ff; 307 ff.

³³ Rousseau, *Du Contrat Social*, ed. Henri Guillemin, Paris 1973, Kap. 8; 221.

len Freiheit gesehen. Dazu gehört natürlich auch die Trennung von Kirche und Staat.

Weber hat die Struktur der modernen Gesellschaft als Institutionalisierung des Kampfes gesehen. Durkheim und seine modernen Nachfolger wie Berger und Luckmann fürchten die Desintegration dieser Gesellschaft auf Grund der Zersplitterung des Wertkosmos in den unterschiedlichen Institutionen. Individualisierung als Partikularisierung, die Übermacht und zugleich die Aushöhlung der Institutionen, die Formalisierung der Freiheit zur negativen Abgrenzung der verschiedenen individuellen Wertesysteme, die Formalisierung der Toleranz zur Indifferenz usw. sind die Themen der Soziologie. Alle beklagen sie den Verlust eines umfassenden und fundierten Weltbildes. Die Soziologie hat in dieser Hinsicht immer konservative Züge gehabt. Dies ist bereits an Comtes Interesse am Mittelalter zu sehen.

Die Anwesenheit des Islam fordert diesen Komplex wieder neu heraus. Die Frage, ob der Islam sich wie eine Kirche organisieren läßt, ist von den islamitischen Ländern immer als ein Instrument westlicher Kolonialpolitik verstanden worden, um den Islam aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Innerhalb Europas sieht die Lage aber ganz anders aus. Vielleicht kann er in unserem Kulturkreis nur als Kirche im Sinne eines „freien Vereins“ eine für ihn passende Stellung erhalten. Eine neue Sicht des Islams auf sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft könnte sich gerade in Europa entwickeln. Es ist nicht allein die Frage, ob sich der Islam als ein „freier Verein“, d. h. als eine kirchliche Denomination, in unsere Gesellschaft integrieren läßt. Auch die moderne Gesellschaft sieht sich dabei vor die Aufgabe gestellt, ihr Ethos der Toleranz nicht als ein indifferentes „Supra-Ethos“ zu verstehen, sondern als ein ganz bestimmtes und konkretes zu verteidigen, das sich in ihren Institutionen niedergeschlagen hat und das sein eigenes Gegenteil nicht tolerieren kann. Man kann nur hoffen, daß der Komplex der Institutionalisierung der Freiheit im Dienste einer inhaltlich verstandenen Freiheit wieder lebendig wird. Theoretisch kann dann wieder miterlebt werden, warum die Väter der Religionssoziologie auch die Urväter der Soziologie überhaupt waren. Praktisch gesehen stehen die christlichen Kirchen vor einer großen Aufgabe. Sie sind es nämlich, denen als Produkt der Auseinandersetzung zwischen Religion und Aufklärung die erste Vermittlerrolle zwischen Islam, moderner Gesellschaft und nichtreligiösen Weltanschauungen zukommt. Sie können diese Aufgabe nur dann erfüllen, wenn sie sich nicht als gesellschaftlich notwendige Religion verstehen.