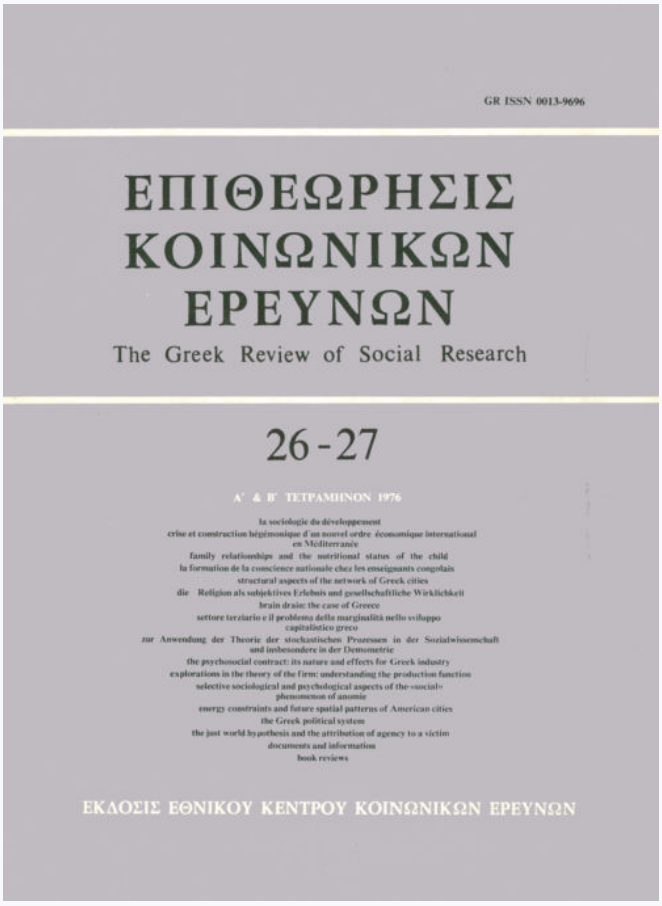
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 26 (1976)

26-27 A'-B'




# Die religion als subjektives erlebnis und gesellschaftliche wirklichkeit

*Demosthenes Savramis*

doi: 10.12681/grsr.211

Copyright © 1976, Demosthenes Savramis

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

**To cite this article:**

Savramis, D. (1976). Die religion als subjektives erlebnis und gesellschaftliche wirklichkeit. *The Greek Review of Social Research*, *26*, 67–75. https://doi.org/10.12681/grsr.211

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 29/03/2024 02:04:02

# die Religion als subjektives Erlebnis und gesellschaftliche Wirklichkeit

von
Demosthenes Savramis

*Professor für Religions- und Kultursoziologie an der Universität Köln*

— Überarbeitete Fassung eines unter dem gleichen Titel in: Die Gehäuse des Menschen: Selbstverwirklichung im Spannungsfeld der grossen Institutionen (= Herder-Initiative Band 9), Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 78-90, veröffentlichten Aufsatzes.

## I

Vor etwa sieben Jahren prophezeiten die Soziologen, und ganz besonders die sogenannten neueren Religionssoziologen sowie viele Journalisten, Kulturkritiker,—pessimisten und Theologen den «Tod Gottes», das langsame Sterben der Religion und das Ende des Christentums, bzw. den Tod Jesu. In dieser Diagnose waren sich kommunistische und «bürgerliche» Beobachter einig. Inzwischen ist sowohl in der kommunistischen als auch in der kapitalistischen Welt ein Erwachen der Religion aller Spielarten festzustellen. «Der Staat stirbt aus—die Religion blüht auf» schrieb die Belgrader Illustrierte und Armeezeitschrift *Front*[1] kürzlich in einer jihrer Ausgaben und einer der Beatles, die noch im Jahre 1966 meinten, dass sie populärer seien als Jesus, singt heute «My sweet Lord».

Eine der verwirrendsten Erscheinungen im Gesamtbereich des geistigen Lebens der heutigen Menschheit ist die Tatsache, dass—um mit Ernst Benz zu sprechen—«in den meisten Weltteilen *neue Religionen* entstehen und sich nachhaltig bemerkbar machen».[2] Zwar wird das Auftreten der neuen Religionen und ihre zum Teil überraschende Verbreitung von der europäischen Öffentlichkeit und von den meisten Religionssoziologen kaum zur Kenntnis genommen; dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass diese neuen Religionen im bisherigen Herrschaftsbereich aller älteren Religionen hervortreten, und zwar sowohl im Bereich des Buddhismus, des Hinduismus und des Islams wie auch in den bisher vorwiegend christlichen Ländern.[3]

Ferner macht sich eine starke Sehnsucht des modernen Menschen nach *Ekstase* und *nach dem Einswerden mit dem Transrationalen* bemerkbar. Anlässlich eines Films des Münchner Jesuitenpaters Reinhold Iblacker über die Pfingstler, der im Dezember 1973 vom Dritten Programm NDR/WDR gesendet wurde, erfuhr die deutche Öffentlichkeit, dass über 25 Millionen Christen aller Konfessionen sich zu charismatischen Bewegungen bekennen. Erstmals vor einer Fernsehkamera praktizierten Charismatiker oder Pentecostals (Pfingstler) die «Gnadengaben» des Heiligen Geistes; sie redeten «in Zungen», sie sprachen Prophezeiungen aus oder heilten Kranke durch Handauflegen. Plötzlich erlebten wir Menschen—Männer und Frauen—die sich in

1. Vgl.: *Jesus kommt*! Report der «Jesus-Revolution» unter Hippies und Studenten in USA und anderswo. Hrsg. und kommentiert von Wilfried Kroll, Wuppertal 1971, (= 4. verbesserte und erweiterte Auflage), S. 39.

2. Siehe: Benz, Ernst: *Neue Religionen*, Stuttgart 1971, S.7.

3. Vgl. Benz, Ernst a.a.O. und Lanczkowski, Günter: *Die neuen Religionen*, Frankfurt 1974 (= Fischer Taschenbuch Bd. 6237).

unserer «säkularisierten» Gesellschaft auf das Versprechen Jesu, er werde seinern Jüngern den Heiligen Geist senden, auf das Pfingsterlebnis der Apostel oder auf Paulus, der jedem Christenmenschen die Gaben des Heiligen Geistes zuerkannte, berufen.

An Beispielen, die die These belegen können, dass «die Religion aufblüht» fehlt es nicht. Ich möchte hier noch eines herausgreifen, nämlich die *Religiosität der Jugend*,[1] die ein besonderes Interesse für ausserwissenschaftliche Formen der Deutung des Lebens zeigt, sodass viele junge Männer und Frauen ihr Heil im Buddhismus, in der Astrologie, in übrigen östlichen Religionen, in den Drogen bzw. in den psychedelischen Bewegungen oder bei etlichen Gurus suchen, die ihnen eine Erlösung aus ihrer Unheilssituation versprechen. Während viele Soziologen vom «Ende der Metaphysik» sprechen, lässt sich empirisch belegen, dass das Bedürfnis nach Metaphysik die heutige Jugend charakterisiert.

Was das Christentum betrifft, so können wir heute sagen, dass zwar das kirchliche Wertsystem bei der Jugend keine nennenswerte Resonanz findet, das christliche Wertsystem spricht jedoch immer mehr Jugendliche an. Sogar in Russland, wo die atheistische Propaganda die Jugend überzeugen will, dass Religion nichts anderes als Aberglaube sei und wo der homo religiosus stets diskriminiert und verfolgt wird, zeigt die Jugend ein besonderes Interesse für die Religion, und zwar speziell für die *christlichen Sekten*, deren Opferwille und Kompromisslosigkeit eine grosse Anziehungskraft auf die Jugend ausüben.

## II

Trotz der zahlreichen *Fakten*, die die These belegen, dass die «Religion aufblüht», wird weiterhin in den Kreisen der «neueren» Religionssoziologen, der Kulturpessimisten und -kritiker und auch der Theologen vom «Ende der Religion», vom «Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft», von der «Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft» usw. gesprochen.[2] Wie lässt sich dieses Phänomen erklären?

Zunächst handelt es sich hier um eine Popularisierung der Auffassung über Religion und Religiosität jener Marxisten, die im Sinne eines vulgären Marxismus nach wie vor meinen, dass Religion und Religiosität eng mit der Umfähigkeit des Menschen zusammenhängen, die Probleme, die sich aus seiner natürlichen und sozialen Umwelt ergeben, zu bewältigen, sowie dass die Religion in dem Moment stirbt, wo der Sozialismus siegt. Zwar spricht man in «bürgerlichen» Kreisen nicht von einem Sieg des Sozialismus, der die Religion überflüssig mache; wohl aber meint man in diesen Kreisen, dass der moderne Mensch die Religion nicht mehr benötigt, weil der Mensch selbst in der Lage ist, seine Umwelt wie ein Gott zu gestalten und zu beherrschen.

So behauptete einmal im Rahmen einer Tagung, die dem Thema «Säkularisierung» gewidmet war, ein katholischer Geistlicher, Ordinarius für systematische Theologie an einer katholisch-theologischen Fakultät einer deutschen Universität, dass der Mensch früher die Religion benötigte, weil er Angst empfand vor vielen Dingen, wie etwa Naturkatastrophen, die er nicht erklären konnte, und die er deshalb als das Werk übernatürlicher Kräfte betrachtete. Der moderne Mensch dagegen hat für diese Dinge eine Erklärung; er weiss, dass hinter diesen Dingen weder Dämonen noch Götter stehen, und er verfügt über Mittel, die es ihm erlauben, sich von allen Kräften zu befreien, die seine Existenz bedrohen. Anders ausgedrückt: da der moderne Mensch seine Umwelt so gestalten kann, wie er will, ist die Funktion der Religion in der Gegenwartsgesellschaft durch innerweltliche soziale und politische Mächte und Bewegungen, sowie durch eine rationale Gestaltung des Lebens ersetzbar.

Meinungen dieser Art, die im Klartext die Denkweise vieler Wissenschaftler wiedergeben, die sich in ihrer schwer verständlichen Sprache ähnlich wie der oben zitierte Theologieprofessor äusserten, sind allerdings nur zum Teil dafür verantwortlich, dass man heute so oft vom «Ende der Religion» spricht. Eine sehr wichtige und entscheidende Rolle bei der Verbreitung der Thesen vom «Ende der Religion» und vom «Untergang des Heiligen in der Gegenwartsgesellschaft» haben die «neueren» Religionssoziologen und die von ihnen geprägte «Säkularisierungsthese» gespielt.[3] Da die «neueren» Religionssoziologen ihre ausschliessliche Beschäftigung mit der Kirchensoziologie durch die bewusste oder unbewusste Gleichsetzung der Religion mit dem

1. Vgl. dazu bes.: Höllinger, Sigurd: «Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre», in: *Religion im Umbruch*: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von J. Wössner, Stuttgart 1972, S. 353-366.

2. Siehe z.B.: Acquaviva, Sabino: *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*. Aus dem Italienischen von E. Kenngott, Essen 1964. Vgl. dazu auch: Savramis, Demosthenes: «Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 19, 1967, S. 263-282 und ders.: *Entchristlichung und Sexualisierung - zwei Vorurteile*, München 1969.

3. Vgl. dazu: Savramis, Demosthenes, a.a.O. und ders:. «Die Religionssoziologie als Rettungsanker der Religion?», in: *Soziologie*: Sprache; Bezug zur Praxis; Verhältnis zu anderen Wissenschaften. René König zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Günter Albrecht, Hansjürgen Daheim und Fritz Sack, Opladen 1973, S. 327-335.

Christentum und des Christentums mit der Kirche rechtfertigen, wurde die «Säkularisation» nicht nur mit dem Entkirchlichungsprozess sondern auch mit der vermeintlichen Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft und mit dem «Ende der Religion» schlechthin identifiziert. Die wenigen Religionssoziologen, die sich nicht ausschliesslich mit kirchlich-praktischen Problemen befassen, sind überwiegend Mehrzwecksoziologen, die von Religion und Religionswissenschaft wenig oder garnichts verstehen und die deshalb die wichtige Tatsache ignorieren, dass das Verstehen dessen, was wir Religion nennen, weder durch die Anhäufung von Daten, geschweige denn durch die Zuhilfenahme einer Mathematisierung der Sozialwissenschaften möglich ist.

Nur wer unter Empirie die *Wirklichkeitserfahrung* im weitesten Sinne ausgelegt begreift und wer trotz des herrschenden praktischen Materialismus noch in der Lage ist, zwischen zwei Formen der Erfahrung zu unterscheiden, nähmlich der empirischen «Erfahrung» und dem «Erlebnis», wird fähig sein, Phänomene wie Religion und Religiosität zu erfassen und zu deuten. Denn Religion ist ein mehrdimensionales Phänomen. Vor allem ist jede Definition der Religion unbrauchbar, die die Tatsache nicht berücksichtigt, dass zum Phänomen Religion die Momente der *Erfahrung*, der *Begegnung* und der *Antwort* gehören, die sich im *Handeln* manifestieren. Religion ist demnach zugleich *subjektives, persönliches Erlebnis* und *objektive, gesellschaftliche Wirklichkeit.*

## III

Durch seine Definition des Glaubens als des «Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht»,[1] hat Paul Tillich eine sehr breite Basis für das Verständnis sowohl der Religion schlechthin als auch des religiösen Erlebnisses speziell geschaffen. Einerseits vermeidet diese Definition die Reduktion der Religion auf die Gesellschaft sowie die Gleichsetzung der Religion mit Theismus, während sie andrerseits die *Glaubenserfahrung* zum eigentlichen Kern der Religion erhebt. Kombinieren wir diese Definition mit der Möglichkeit, Religion als eine historische Form der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt begreifen zu können, so ergibt sich eine gute Formulierung dessen, was unter subjektivem, persönlichem, religiösem Erlebnis zu fassen ist. Ich würde es als das Ergriffensein von dem, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, definieren. Die Entscheidung darüber, *was* unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn heben kann, hängt eng mit der Antwort zusammen, die wir auf die Frage geben: wie kann ich meine Unheilssituation aufheben, die sich aus den dunklen Seiten des menschlichen Daseins ergibt?

Obwohl jede Religion auf verschiedene Weise diese Frage beantwortet, lassen sich in allen Religionen die engen Zusammenhänge beobachten, die zwischen *Religion* und *Heil* bestehen. Dabei sind für das Verständnis sowohl der Formen der Aufhebung der Unheilssituation des Menschen als auch dessen, *was* als Unheil erfahren und erkannt wird, jene Unterschiede von besonderer Bedeutung, die zwischen *Volksreligion* und *Universalreligion* existieren.

Hauptmerkmal der *Volksreligion*[2] ist, dass das *Kollectiv* Träger der Religion ist und damit das Heil eine kollektive Angelegenheit. Hinsichtlich der soziologischen Situation des einzelnen in der Volksreligion bedeutet dies, dass dem einzelnen von vorneherein eine sekundäre Stellung zukommt. Das Fühlen und Denken des einzelnen sowie sein Handeln sind ausschliesslich kollektivistisch ausgerichtet, da die Gruppe ein Eigenleben des einzelnen nicht anerkennt. Für die Gruppe ist das Leben gleichzusetzen mit Einfügung und Unterordnung, und der einzelne selbst erreicht das Bewusstsein von sich selbst nicht, weil der Gedanke einer selbständigen Existenz und eigenen Verantwortung ihm fremd sind. Wenn ein Mensch ein eigenes Verantwortungsgefühl entwickelt, so dass er unter Umständen seine Gruppe verlassen muss, so hat er aufgehört, sich im volksreligiösen Zustand zu befinden. Denn seine Existenz war nur in der ihn einschliessenden Gruppe sinnvoll, das Heil kann ihn niemals als einzelnen erreichen, sondern nur als Glied seiner Gruppe, die wie gesagt in der Volksreligion immer der Träger der Religion ist. Wie die Gruppe auf der einen Seite den einzelnen praktisch auslöscht, so gibt sie ihm auf der anderen Seite alles. Sie gibt ihm die Möglichkeit des Lebens und Teilnahme an allen Gütern, die ihr eigen sind. Sie umschliesst ihn, und er kann in der kollektiven Urverbundenheit leben. Er kann zur religiösen Sphäre in Beziehung treten, und sein Heil fliesst ihm von dort zu. Er besitzt als Glied der Sippe oder des Stammes Zugang zu den göttlichen Wesen oder besser gesagt das Wirken des göttlichen Wesen schliesst ihn ein, sobald er Mitglied seiner Gruppe geworden ist. Als Beispiel sei hier die *germanische Religion* erwähnt, wo die Verbundenheit der Sippengenossen

1. Siehe: Tillich, Paul: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961 (= Ullstein Nr. 318), S.9.

2. Zu dem folgenden vgl.: Mensching, Gustav: «Volksreligion und Weltreligion», 1938 und «Wesen und Bedeutung des Volksglaubens in der Universalreligion», in: *Religiöse Volkskunde*, Bd. XIV, S. 69-80. Ebenso siehe: ders.: *Vergleichende Religionswissenschaft*, Heidelberg 1941, S. 152ff.; *Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg 1949, S. 13f.; *Die Religion*, Stuttgart 1959, S. 65ff.; *Soziologie der Religion*, Bonn 1947, S. 86ff.; und: *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn 1966, S. 17ff.

untereinander erstaunlich stark ist, und wo das Leben als ein geheimnisvoller Begriff alle verbindet.

Dabei darf man nicht übersehen, dass unter «Leben» hier nicht das Sein des einzelnen, sondern das Sein der ganzen Sippe gemeint ist. Deshalb kann die Sippe nur als Einheit handeln, jedes Tun des einzelnen legt die Verantwortung nicht auf ihn selbst, sondern auf die Sippe. Glück und Unglück des einzelnen abstrahiert sich gleichsam von seiner Person, und die ganze Sippe muss es tragen. Wird das Handeln einer Einzelperson als böse erkannt, so wird die ganze Sippe geschädigt und ihr Leben vergiftet. Das schlechte Glied wird ausgestossen, und es ist sicher, dass für ihn keine Eigenexistenz ausserhalb der Gruppe beginnen kann, was nichts anderes bedeutet als dass er mit dem Ausschluss vom Leben zum Tode befördert wird. Damit ist der Begriff des Todes nicht an das wirkliche Sterben gebunden, weil hier der Tod gleichzusetzen ist mit Abwendung von dem Sippenleben.

Während die Struktur der Volksreligion dadurch gekennzeichnet ist, dass erstens die Träger der Religion das Volk—im breiteren Sinne (z.B. Römer, Germanen etc.) und nicht im Sinne einer bestimmten Schicht—ist und zweitens, dass das Heil vorgefunden wird, gilt dagegen für die *Universalreligion*[1] grundsätzlich, dass sie eine *Individualreligion* ist oder anders ausgedrückt, dass *der einzelne Träger der Religion* ist. Weitere wichtige Charakteristika der Universalreligionen sind, dass das Unheil und nicht das Heil vorgefunden wird und dass die Welt zum Objekt rationaler Erkenntnis und bewusster Gestaltung wird. Ferner ist aber nicht zu übersehen, dass im Rahmen der Universalreligionen ein neuer Kollektivismus entstehen kann, so dass man von einem dauernden Prozess sprechen muss, den das Schema Kollektivismus-Individualismus-Kollektivismus wiedergeben kann und der uns zeigt, dass sich der Mensch zwar von dem Urkollektivismus der Volksreligion loslöste, um sich aber am Ende wieder in ein Kollektiv einzuordnen. Letzteres unterscheidet sich vom Urkollektiv dadurch, dass wir hier einer Verengung des Begriffs Volk begegnen, denn während im Falle des Urkollektivismus von Vorlksreligion zu sprechen ist, handelt es sich im Falle des im Rahmen der Universalreligionen entstandenen Kollektivs um *Volksglauben.*[2]

Während in der Volksreligion das ganze Volk, etwa Griechen, Römer, Germanen etc. Träger der Religion, d.h. eine gegliederte vitale Einheit mit sakralem Charakter ist, ist beim Volksglauben das Volk im Sinne einer bestimmten Schicht innerhalb einer Hochkultur bzw. einer Universalreligion Träger des Glaubens. So stehen wir im Falle des Volksglaubens vor einer «Massenreligiosität», deren Träger immer eine ungegliederte Vielheit ist, deren Hauptcharakteristikum die Primitivstruktur des religiösen Denkens und Fühlens ist.

Den einzelnen in der Volksreligion umschliesst wohltuend die Gruppe und gewährleistet ihm eine Heilssituation. Die Massenreligion kann den einzelnen nur als Nummer in der Vielheit sehen. Autorität und Werte, die seine Religion bestimmen, stehen ihm gegenüber, sie wohnen nicht in ihm. Der einzelnen der Volksreligion ist, ohne ein Bewusstsein seiner eigenen Existenz durch seinen Einschluss in die Gruppe ein für alle Male dem Heil und der Rettung übergeben, weil er als Glied seiner religiösen Gruppe von selbst auch religiös handeln wird. Anders der einzelne in der Massenreligion, dem im Bewusstsein seiner Unheilssituation keine Möglichkeit geboten wird, weder an einem dem Kollektiv gegenbenen Heil teilzunehmen, noch ein persönlichen Heil durch eine direkte Beziehung mit dem Heiligen zu erreichen.

Der Wert des einzelnen liegt in der Volksreligion darin, dass die Gruppe seiner bedarf, weil ihre Produktivität als Einheit sich in den einzelnen Mitgliedern vollzieht. Diesen Wert besitzt aber der einzelne im Rahmen der Massenreligiosität nicht, und zwar deshalb, weil er einer unproduktiven Vielheit angehört, die sehr oft destruktiv und dysfunktional wirkt. Die grosse Chance, die der einzelne der Massenreligion hat, ist die, dass er sich leicht vom Kollektiv loslösen kann. Er kann sein traditionales Milieu verlassen und gegebenenfalls kann er kraft seines persönlichen Charismas einen neuen Prozess im Sinne des erwähnten Schemas Kollektivismus-Individualismus-Kollektivismus in Gang setzen.

## IV

Aus der Beschreibung der Unterschiede zwischen Volks- und Universalreligion folgert, dass in den Universalreligionen Inhalt und Formen des Unheils von dem einzelnen bestimmt werden, der unabhängig von der Gruppe seine Unheilssituation aufheben muss, zumal hier jeder Mensch diese Situation verschieden erfährt und erkennt. Dies wiederum bedeutet, dass im Rahmen der Universalreligionen die Entscheidung darüber, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, *eine persönliche Entscheidung* ist, die die *Erfahrung* voraussetzt, was der einzelne als entscheidend für die Aufhebung seiner Unheilssituation erachtet.

1. Vgl. besonders: Mensching, Gustav: *Die Religion,,* Stuttgart 1959, S. 51ff.

2. Siehe: Mensching, Gustav: *Die Religion,* S. 138f., und: *Soziologie der grossen Religionen,* S. 249f. und 265f. Vgl. auch: d e r s.: *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker,* Leiden 1957, S. 58-76.

Zwischen Erfahrung und Entscheidung, oder auch schon früher, ist die Begegnung mit starken Persönlichkeiten anzusetzen, die als charismatische Führer oder Lehrer auftreten und die Religionen oder Weltanschauungen gründen, die das vom Stifter erfahrene und erkannte Heil bzw. dessen Verwirklichung versprechen. Sie üben eine Entlastungsfunktion aus, nämlich die der Entscheidungsorientierung des einzelnen für die Form der Aufhebung seiner Unheilssituation. Dabei handelt es sich grundsätzlich—trotz zahlloser Systeme, die das Heil versprechen—um drei wichtige Grundmodelle.[1] Einmal wird das Heil im absoluten Spiritualismus, Mystik, Kontemplation usw. gesucht, indem die Welt und die mit ihr verbundenen Wertvorstellungen total negiert oder ignoriert werden; die andere Richtung erhebt die Welt zum Objekt rationaler Erkenntnis und bewusster Gestaltung in der Überzeugung, dass neben dem göttlichen Wirken für die Erlösung bzw. die Aufhebung des Unheils das eigene Tun notwending ist, während die dritte die Überwindung der Unheilssituation des einzelnen im Materialismus sieht.

Werden die Welt und die Materie, sei es der eigene Körper, seien es materielle Dinge schlechthin, als Quelle des Unheils angesehen, so folgt selbstverständlich, dass für die Aufhebung der Unheilssituation des einzelnen nur eine Möglichkeit in Frage kommt, nämlich die der totalen Bekämpfung aller materiellen Werte zugunsten jener Bedürfnisse und Werte, die man als geistig oder geistlich bezeichnen kann. Menschen, die so denken, entscheiden sich für *das ganz andere* auf Kosten des vergänglichen bzw. alles irdischen, sie passen sich einer irrationalen Welt an, die eine Erhebung in eine andere Daseinssphäre erleichtern kann und sie begünstigen die Verbreitung einer *Gefühlsreligiosität* auf Kosten jeder *rationalen Religiosität.*

Die Entscheidung darüber, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, heisst hier: *für den Himmel-gegen das Irdische* bzw. gegen die Welt und das Rationale. Zugleich heisst diese Entscheidung konsequenterweise *Verzicht* auf jeden Anspruch von Macht, Autorität und Führung. Menschen, die diese Entscheidung getroffen haben, werden zu Anhängern von Religionen, die den *Mystizismus* sowie jene Haltung begünstigen, die Max Scheler die Überlegenheit der heiligen Ironie bezeichnet: «Armer, lieber Mensch—wie schwer hat es dir Gott gemacht, dass du mich *beherrschen* musst, dass du also *mehr Teil* haben muss am grundsätzlichen Bösen dieser Welt als ich».[2]

Anders denkt jener Mensch, der sich angesichts der Frage, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, *für das Irdische* bzw. für die Welt und das Rationale entscheidet. Zwar nicht, weil er gegen den Himmel ist, sondern weil er glaubt, dass Gott die soziale Leistung der Gläubigen will: damit die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten entspricht. Den idealen Typos dieses Menschen prägte der *asketische Protestantismus,*[3] der dem griechischen Wort *askesis* den positiven Sinn der *Übung* zurückgab, indem er eine positive Haltung zur Erreichung positiver Ziele sowohl religiöser als auch wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art begünstigte.

Neben der Überzeugung, dass Gott die soziale Leistung des Menschen will, die der innerweltlichen Askese auf Kosten der ausserweltlichen Vorschub leistet, wäre noch ein wichtiger Faktor zu erwähnen, der den Menschen zwingt, die Rationalisierung seiner Lebensführung innerhalb der Welt als eine wichtige religiöse Pflicht zu betrachten, nämlich die Erkenntnis, dass das Heil bzw. die Aufhebung der Unheilssituation des Menschen weder verschenkt noch vermittelt werden können. Man muss sie sich selbst schaffen. Diese Einsicht trug entscheidend dazu bei, dass die Bereiche der Kultur, der Wirtschaft, des Staates und der Wissenschaft als eigenständig erkannt wurden, mit dem Resultat der Verselbständigung dieser Bereiche gegenüber dem Absolutheitsanspruch der Religionen, die in ihren institutionalisierten Formen —so z.B. als Kirchen—die eben erwähnten Bereiche einem enzigen Ordnungs- und Wertsystem unterwerfen wollten.

## V

Die Überzeugung, dass das Heil bzw. die Aufhebung der Unheilssituation des Menschen weder verschenkt noch vermittelt werden können und dass man sie deshalb sich selbst schaffen muss, bietet die beste Voraussetzung für den Materialismus, der dann auftreten kann, wenn der Mensch die materiellen Dinge als die einzig gegebene Wirklichkeit akzeptiert. In diesem Fall sieht man konsequent und logisch das Heil bzw. die Aufhebung der Unheilssituation des Menschen nur in der Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse. Alle Werte, die dieser Befriedigung im Wege stehen, müssen bekämpft und zerstört werden.

1. Siehe dazu: Savramis, Demosthenes: «Wertsysteme in traditionalen und industriellen Gesellschaften», in: *Religionen im sozialen Wandel* = Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 6, Opladen 1970, S. 7-44.

2. Vgl.: Scheler, Max: *Über östliches und westliches Christentum*, in: ders.: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern/München 1963², S. 111-112.

3. Siehe dazu besonders: Weber, Max: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, Bd. 1, S. 17-206. Vgl. auch: Weber, Max: *Die protestantische Ethik*. Hrsg. von: Johannes Winckelmann, 2 Bde, München und Hamburg, 1965 und 1968 (= Siebenstern Taschenbuch, Bd. 53/54 und 119/120).

Menschen, die so denken, entscheiden sich demnach angesichts der Frage, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, *für das irdische* und *gegen den Himmel.*

Dabei müssen wir stets zwischen zwei Formen des Materialismus unterscheiden, zwischen einem vulgären praktischen und einem theoretischen bzw. philosophischen Materialismus, der die Aufhebung der Unheilssituation des Menschen mit der *Erwartung eines paradiesischen Zustandes* des ewigen Glücks verknüpft, indem ein Glaubens- und Wertsystem herrschen wird, das aus Vorstellungen und Hoffnungen besteht, die man als religiös bezeichnen kann. Indem der theoretische Materialismus —wie z.B. der Materialismus marxistischer Prägung— sich mit der *Frage nach dem Sinn des Lebens* befasst, hat er ein Glaubenssystem entwickelt, welches aus Überzeugungen besteht, die man zumindest als *funktionale Äquivalente religiöser* Überzeugungen bezeichnen kann: d.h. Überzeugungen, die nicht als religiös angesehen werden können, die aber wesentliche soziologisch bedeutsame Merkmale religiöser Anschauungen aufweisen. Es ist im übrigen kein Zufall, dass der Marxismus sich zu einer Art *Religion* entwickelt hat, die uns mit ihrer Lehre vom Paradies (Urkommunismus), von der Sünde (Hab- und Herrschgier des Menschen), die ihren Höhepunkt im Kapitalismus erreichen und von Erlösung bzw. Eschatologie (klassenlose Gesellschaft) sowie mit ihren Propheten und Märtyrern stark an die christliche Religion erinnert.

Schliesslich dürfen wir nicht vergessen, dass der «Atheismus» und der «Materialismus» von Karl Marx primär nicht aus seinem Willen entstanden, Gott zu bekämpfen. Karl Marx will den Menschen vermenschlichen bzw. ihn von allen Zwängen befreien, die ihn entmenschlichen können, und diese *Entscheidung für den Menschen* zwang ihn, die Religion, die er vorfand, nämlich das institutionalisierte Christentum zu bekämpfen, weil diese Religion zu einer gefährlichen *Ideologie* entartet war, die die Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch seinen Mitmenschen und damit die Entmenschlichung des Menschen metaphysisch legitimierte. Karl Marx war mit Recht fest davon überzeugt, dass eine erfolgreiche kritische Analyse der sozialwirtschaftlichen Realität die *Religionskritik* voraussetzt.

Der grösste Fehler von Karl Marx liegt darin, dass er nicht in der Lage war, das christliche Wertsystem von dem kirchlichen Wertsystem zu unterscheiden. Dadurch dass er die Religion, Gott und Jesus mit den «Gottesmännern» und dem institutionalisierten Christentum seiner Zeit identifizierte, verurteilte er die *Religion* schlechthin als *ideologische Ursache und Wirkung* aller Grausamkeiten, die die damaligen ökonomischen, politischen und sozialen Realitäten bestimmten und die kausal mit der Tatsache zusammenhingen, dass sich in der Gesellschaft, die Karl Marx einer kritischen Analyse unterzog, sowohl das gesellschaftliche als auch das kirchliche Wertsystem von dem christlichen Wertsystem total entfernt hatten.

## VI

Während wir im Falle des historischen bzw. philosophischen Materialismus von einem *verborgenen* Gott sprechen können, der in der Anthropologie dieses Materialismus wirkt, tritt im Falle des vulgären und praktischen Materialismus ein Zustand zutage, wo nicht mehr Gott, sondern *Götzen* die menschliche Existenz prägen. Dies wird selbstverständlich der Mensch, der dem vulgären Materialismus verfallen ist, nicht zugeben, sondern er behauptet, dass er durchaus in der Lage ist, seine Umwelt wie ein Gott zu gestalten und zu beherrschen, und zwar so dass in dieser Umwelt weder Götter noch Götzen existieren werden. Anders ausgedrückt wird dieser Mensch von jener Denkart geprägt, die wir am Anfang erwähnt haben und die besagt, dass die Funktion der Religion in der Gegenwartsgesellschaft durch innerweltliche, materielle Werte ersetzbar ist.

Bei zunehmender Verwissenschaftlichung der Welt und Rationalisierung des Alltags bemerkt der moderne Mensch jedoch plötzlich, dass die Welt, die er gestaltet hat, um mit Max Weber zu sprechen —«Fachmenschen ohne Geist» und «Genussmenschen ohne Herz»[1] produziert, die nur *Unheil* stifen können. Das Resultat ist ein *gesamtgesellschaftliches Sinnproblem*, welches sich in den psychischen Erkrankungen, Depressionen, Selbstmorden und anderem mehr niederschlägt.

Zwar versucht der moderne Mensch seine Unheilssituation mit Hilfe von Psychoanalytikern und Psychotherapeuten, die in der Gegenwartsgesellschaft die Funktion eines «säkularisierten Priesters» übernommen haben, zu bekämpfen. Mit Recht aber meint die Psychoanalytikerin Marielies Hirsch, dass von der psychotherapeutischen Methode nicht viel zu erwarten ist. Denn diese Methode hat nur das «Wohl» *nicht aber das Heil* des Menschen zu schaffen. «Und das macht den Psychotherapeuten im Hinblick auf sein ärztliches Tun bescheiden. Er hat die Aufgabe, seinen Patienten von akuten oder chronischen Krankheiten zu heilen: er soll sich aber nicht einbilden, sie von den existentiellen Voraussetzungen wie Angst, Sinnlosigkeit und Schuld, denen jeder Mensch, sei er nun krank oder gesund, unterworfen ist, befreien zu können. *Heilung im Sinne des Heils*

1. Vgl.: Weber, Max: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in: d e r s.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, Bd. 1, S. 204-205.

also der endgültigen Befreiung von den existentiellen Voraussetzungen und damit von den dunklen Seiten des menschlichen Daseins *ist Sache der Religion*».[1]

Diese Wahrheit wird von der Jugend laufend entdeckt, sodass sie—wie wir am Anfang sagten—ein besonderes Interesse für ausserwissenschaftliche Formen der Deutung des Lebens zeigt und dass das Bedürfnis nach Metaphysik die heutige Jugendszene charakterisiert. Gewisse wichtige sozial bedingte Merkmale der heutigen Jugend wie die wachsende Unsicherheit, die aus dem Verlust der eigenen Identität resultiert, die Orientierungslosigkeit, die als Ursache und Wirkung der Unsicherheit zu hektischen Bemühungen der Jugend führt, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu finden, sowie eine schönere Welt entdecken, und anderes mehr, sind soziale Aspekte der Unheilssituation der Jugend, die die Erfolge der «Erwachsenen» im materiellen Bereich des Lebens, vor allem aber den vulgären und praktischen Materialismus, der in den industriellen Gesellschaften den Alltag prägt, als *soziale Erkrankungen* empfindet. Deshalb sind die Weigerung der Jugend, sich der Gegenwartsgesellschaft bedingungslos einzufügen und die mit dieser Weigerung zusammenhängenden Merkmale der gegenwärtigen Jugendszene als Versuche zu verstehen, die die Aufhebung der Unheilssituation der Jugend anstreben.

## VII

Auf Grund unserer Ausführungen ergibt sich, dass Religion keine private Sache ist und keine private Sache sein kann. Denn das subjektive, persönliche religiöse Erlebnis bzw. das Ergriffensein von dem, was unserem Leben einen absoluten und als verbindlich geltenden Sinn geben kann, zwingt den Menschen zum spezifischen sozialen Handeln, das die Glaubenserfahrungen des einzelnen objektiviert. So wird die *Religion* eine *gesellschaftliche Wirklichkeit*,die der Mensch ohne Vorbehalt in seinem sozialen, politischen und moralischen Handeln ernst nimmt, weil sie mit einer *sinn*vollen Ordnung gleichgesetzt wird, die die Unheilssituation des Menschen aufheben kann.

Aus unserer Darstellung der soziologischen oder besser gesagt der religionssoziologischen Situation des einzelnen im Rahmen der Volks- und Universalreligion ergeben sich für das Verständnis der Religionen als gesellschaftlicher Wirklichkeit folgende wichtige Ausgangspunkte. Gesellschafstypen, die stark an der Tradition einer *Volksreligion* orientiert sind, achten die eigene Gruppe höher als den einzelnen Menschen mit dem Resultat, dass der einzelne sich dem Willen der Gruppe einordnen muss. Dies wiederum lässt für *selbständiges Denken und Handeln* sehr wenig Raum. Gehorsam und Abhängigkeit gelten als Werte, deren Verletzung sich unheilvoll auswirken kann.

Da das wertvollste, d.h. *das Heil durch die Gruppe gegeben wird*, interessiert sich der an seiner Gruppe bzw. ihrer Tradition orientierte einzelne nicht für Änderungen. Im Gegenteil betrachtet er Neuerungen als Konkurrenz zu den bestehenden Einrichtungen, die der eigenen Gruppe und d.h. auch ihm selbst gewisse Sicherheiten garantieren. Daher schätzt er das gewohnte sehr. Dazu gehört auch die Religion und die von ihr sanktionierte Ordnung, der aus dem Gefühl heraus gehorcht wird, es sei immer so gewesen und könne nicht anders sein. Anders ausgedrückt ist im Rahmen einer Volksreligion eine Erneuerung der Religion geschweige denn eine Religionskritik fast unmöglich.

Gesellschaftsformen, deren Tradition an einer Universalreligion orientiert ist, tragen im Gegenteil zu solchen, die sich an der Tradition einer Volksreligion orientieren, die Keime einer dynamischen Änderung in sich selbst, was allerdings nicht bedeutet, dass diese Keime immer entwickelt werden oder dass sie Änderungen verursachen, die unbedingt positiv bzw. konstruktiv sein müssten. Wichtig erscheint, dass hier der einzelne *das Heil nicht mehr vorfindet*, da in der Universalreligion—wie wir sahen—der Mensch nicht in der Heils- sondern in der Unheilssituation steht. Das Heil, das dem Menschen hier nicht gegeben wird, muss der einzelne allein suchen und finden. Diese stetige Suche des Menschen nach dem Heil und seine entsprechenden Bemühungen für die Aufhebung seiner Unheilssituation schaffen erst die Voraussetzungen für Spannungen und Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft, die beides ändern und erneuern können.

Angesichts seiner Unheilssituation *beginnt der einzelne selbständig zu denken und zu handeln*, sodass er sich entweder in eine Wahlgruppe einordnet, die ihm das Heil verspricht, was er sucht, oder dass er selbst eine Gruppe gründet, die anderen das Heil verheisst, das er durch Offenbarungen, Glaube, Reflektion usw. gefunden hat oder gefunden zu haben glaubt. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten, d.h. zwischen der Einordnung in eine Gruppe und der Gründung neuer Gruppen bestehen selbstverständlich verschiedene andere Möglichkeiten, wie z.B. die, dass man sich in eine Gruppe einordnet, um sie zu erneuern, und zu reformieren.

In allen Fällen ist es aber offensichtlich, dass der einzelne in der Lage ist, selbständig zu denken und

1. Vgl. Hirsch, Marielies: «Jesus und Freud: Das Heil und das Wohl des Menschen, Seelsorge und Psychotherapie nicht scheiden, aber unterscheiden», in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 10, 5 März 1972, S. 9.

zu handeln, was einschliesst, dass er die Tradition, die er als einzelner vorfindet, falls er sie als unheilvoll empfindet, in Frage stellen kann oder sogar —wenn er eine Charismatiker ist und Gefolgschaft findet, die ihn als solchen akzeptiert—ablehnen bzw. mehr oder weniger revolutionär ändern kann. Je grösser und je stärker das Gefühl des Unheils beim einzelnen vorhanden ist, desto grösser wird der Drang nach dynamischen und revolutionären Änderungen der herrschenden Ordnungen.

Unter diesen Umständen können verschiedene Situationen eintreten, die den Ausgangspunkt von neuen Wertsystemen bilden können, die Ordnungen tragen, deren Stabilität bzw. Fähigkeit zum Wandel davon abhängen, ob sie das eigene Tun des einzelnen für die Aufhebung des erfahrenen Unheils begünstigen oder hemmen. So zählen letzten Endes die *Formen der Aufhebung der Unheilssituation* des Menschen und die von ihnen bedingten Formen des Handelns zu den wichtigsten Faktoren, die für die Überwindung einer sakralen oder profanen Ordnung und die Entstehung einer neuen entscheidend sind.

In diesem Zusammenhang bietet sich die von *Martin Luther eingeleitete Reformation* des Christentums als Idealtypos einer revolutionären Neugestaltung und Erneuerung der herrschenden sakralen Ordnung an, die bedingt durch die Überzeugung eines einzelnen Menschen, dass Gott niemanden über die Seele des Menschen regieren lassen kann und will, eine revolutionäre Neugestaltung und Erneuerung der herrschenden profanen, sozialen, politischen und kulturellen Ordnung bewirkten, die die Welt von Grund auf änderten. Anders ausgedrückt leitete die Reformation, dadurch dass sie das christliche Wertsystem von den Zwängen des kirchlichen Wertsystem befreite, eine nie dagewesene Revolutionierung des gesellschaftlichen Wertsystems ein.[1]

## VIII

Durch die Reformation erfuhr der *Individualismus* eine religiöse Legitimierung, die dem einzelnen neue Chancen eröffnete, sein Heil unabhängig vom Kollektiv, d.h. durch selbständiges Denken und Handeln zu suchen, zu finden und zu verwirklichen, mit dem Resultat, dass der Mensch auch bald entdeckte, dass seine Unheilssituation identisch ist mit seiner «selbstverschuldeten» Unmündigkeit. Fortan hofft er, diese Situation dadurch aufheben zu können, dass er die *Freiheit* von aller Vormundschaft zum höchsten Wert erklärt.

Die realsoziologischen Wirkungen der religiös bedingten Bemühungen des Menschen, sich von allen Zwängen zu befreien, sind besonders darin zu sehen, dass sich die Überlebenschancen traditionaler Wertsysteme, die ihre Gültigkeit aus einer Teilung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Welt in oben und unten, d.h. aus Ungleichheit, Zwang, Unfreiheit, Unwissenheit und der damit zusammenhängenden Angst herleiten, auf ein Minimum reduziert haben. Dies lässt sich besonders im Rahmen der industriellen Gesellschaftsformen westlicher Prägung beobachten, deren Entwicklung kausal mit der Reformation zusammenhängt und die die *Monopolisierung des Heils* durch eine bestimmte Institution unmöglich machen. Anstelle dieser Monopolisierung setzt sich der *Wertpluralismus* durch, der Respekt vor allen Werten verlangt, die für die Aufhebung der Unheilssituation des einzelnen von Bedeutung sein können.

Das Vorhandensein eines starken Angebots und einer starken Nachfrage auf dem Markt der Werte, die der Wertpluralismus impliziert und vor allem die negativen Begleiterscheinungen dieses Phänomens sind der Preis, den der einzelne zahlen muss, um frei sein zu können, seine Unheilssituation so aufzuheben, wie er es für richtig hält, d.h. gemäss seines Glaubens. Sie bieten aber auch die Garantie dafür, dass es eine dauernde Umwertung der Werte geben kann, die den nach dem absoluten und verbindlichen Sinn des Lebens suchenden den schwierigen Weg, den sie vor sich haben, offenhält. Diesen Weg können nur jene Religionen erleichtern, die das emanzipatorische Interesse der Menschheit ernst nehmen.

Der Wertpluralismus bzw. der Respekt vor allen Werten, die für die Aufhebung der Unheilssituation des Menschen von Belang sein können, brachte schliesslich zwei sehr wichtige neuzeitige Erscheinungen hervor, nämlich den *Dialog der Weltreligionen* miteinander und die *Toleranz*. Hinter diesen Phänomenen steht die Erkenntnis, dass—wie die moderne Religionsforschung erkannt hat—«alle geschichtlichen Religionen in ihrer Gestalt und in ihrem Sondergeist von menschlichen, psychischen und geistigen Voraussetzungen bestimmt sind. Dadurch ist sowohl die in der Tiefe aller Religionen liegende Einheit und Verwandtschaft begründet, aber auch die geschichtliche Differenziertheit und Mannigfaltigkeit. Diese Vielfalt liegt sowohl in der Divergenz der Seelenstrukturen von Orient und Okzident als auch in der geistig seelischen Besonderheit Einzelner».[2] Daraus ergibt sich, dass—um mit Rabind-

1. Vgl. dazu: Savramis, Demosthenes: *Theologie und Gesellschaft*, München 1971 (= List Taschenbücher der Wissenschaft, Bd. 1621), S. 78-104.

2. Siehe: Mensching, Gustav: «Weltreligion, Weltkultur und Weltzivilisation», in: *Menschliche Existenz und moderne Welt*: Ein internationales Symposion zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Herausgegeben und mitverfasst von Richard Schwarz, 2. Teil, Berlin 1967 (= Bildung/Kultur/Existenz, Bd.3), S. 598.

ranath Tagore zu sprechen—die verschiedenen Religionen ihr verschiedenes Licht leuchten lassen sollten für die verschiedenen Welten von Seelen, die seiner bedürfen.[1]

1. Zitiert nach: Gustav Mensching: *Der offene Tempel*: Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974' S. 182.

AUSGEWÄHLTE LITERATUR


Benz, Ernst : *Neue Religionen*, Stuttgart 1971.

Berger, Peter, L. : *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

Eliade, M. : *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954.

Fürstenberg, Friedrich (Hg.) : *Religionssoziologie* ( = Soziologische Texte Nr. 19), Neuwied/Berlin 1964 (Bibl. S. 439-450).

Gardavsky, Vitezlav : *Gott ist nicht ganz tot*, München 1969.

Lanczkowski, Günter : *Die neuen Religionen*, Frankfurt 1974 ( = Fischer Taschenbuch Bd. 6237).

Mensching, Gustav : *Soziologie der Religion*, Bonn 1947.

Mensching, Gustav : *Die Religion : Erscheinungsformen, Strukturen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959.

Mensching, Gustav : *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn 1966.

Mensching, Gustav : *Der offene Tempel : Die Weltreligionen im Gespäch miteinander*, Stuttgart 1974.

Otto, Rudolf : *Das Heilige*, München 1936 (23. - 25. Aufl.), (1973, 40. Aufl.).

Post, W. : *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969

Savramis, Demosthenes : *Religionssoziologie : Eine Einführung*. München 1968 (Bibl. : S. 195-199).

Savramis, Demosthenes : *Theologie und Gesellschaft*, München 1971 (Bibl. : S. 239-247).

Savramis, Demosthenes : *Religionen*, Düsseldorf/Wien 1972, (bes. Einleitung, S. 9-20).

Savramis, Demosthenes : *Jesus überlebt seine Mörder*, München 1973 (Bibl. : S. 233-246).

Schlette, Heinz Robert : *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971.

Tillich, Paul : *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961 (= Ullstein Nr. 318).

Weber, Max : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde, Tübingen 1920 - 1921.