

Der Begriff des Religiösen in der Religionssoziologie

Es ist bekannt, daß am Beginn des sozialwissenschaftlichen Wirkens von *Gustav Gundlach* eine religionssoziologische Arbeit steht. Es ist dies die bedeutende Studie »Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens«¹. Und es ist ebenfalls bekannt, daß sich in einer Reihe seiner wissenschaftlichen Beiträge immer wieder religionssoziologische Gedankengänge finden². Es erscheint daher angebracht, daß im Rahmen einer Festschrift auch dieses Bemühen seine Würdigung findet. Geht es doch dabei gar nicht ausschließlich um theoretische Einsichten in die gesellschaftliche Dimension des Religiösen, sondern um Erkenntnisse, die auch eine eminent ordnungspolitische Bedeutung haben. Wir beschränken uns in den folgenden Ausführungen auf das Begriffsproblem in der Religionssoziologie, da dies sowohl in den angeführten Arbeiten *Gundlachs*, als auch in der neuesten religionssoziologischen Forschung im Mittelpunkt der Diskussion steht.

I.

Zum Begriffsproblem der katholischen Ideenwelt

Joachim Wach bezeichnet als die Aufgabe der Religionssoziologie das Studium der Wechselbeziehung zwischen Religion und Gesellschaft sowie der Formen dieser Wechselbeziehung³. In ähnlicher Weise bestimmen *Mensching*, *Le Bras*, *Yinger* u. a. diese Aufgabe⁴. Es ergibt sich

¹ *G. Gundlach*, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens, Freiburg i. Br. 1927.

² Vgl. u. a. folgende Beiträge:

Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft, in: *Gregorianum*, 27. Bd. (1936);

Orden, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. v. *A. Vierkanth*, Stuttgart 1931;

Christlich-soziale Bewegung, in: Staatslexikon, hrsg. v. d. Görresgesellschaft, 6. Aufl., 2. Bd., Freiburg i. Br. 1958;

Gemeinschaft, ebd. 3. Bd., Freiburg i. Br. 1959;

Gesellschaft, ebd. 4. Bd., Freiburg i. Br. 1959.

³ *J. Wach*, Religionssoziologie, Tübingen 1951.

⁴ *G. Mensching*, Soziologie der Religion, Bonn 1947;

G. Le Bras, Études de Sociologie Religieuse, 2 vol., Paris 1955/56;

J. M. Yinger, Religion Society and the Individual, New York 1957.

von selbst, daß das Studium von Wechselbeziehungen notwendigerweise eine Begriffsfestlegung der Relationsträger voraussetzt. In unserem Falle gilt dies in besonderer Weise für den Begriff des Religiösen. Man weist in der heutigen religionssoziologischen Theorie darauf hin, daß sich ideengeschichtlich gesehen drei Arten von Begriffsbestimmungen des religiösen Phänomens und damit auch Methoden der religionssoziologischen Forschung unterscheiden lassen, die wertende, die deskriptiv-verstehende und die funktionelle⁵.

In seinem begrifflichen Vorentscheid stellt sich *Gundlach* eindeutig auf die Seite der deskriptiv-verstehenden Methode⁶. Damit distanziert er sich von der für den Soziologen unentscheidbaren und ihn sogar einengenden Frage von wahr und falsch. In gleicher Weise vermeidet er damit die Gefahr der ausschließlich kausalen Rückführung des religiösen Phänomens auf personale und soziale Triebkräfte. Dadurch wird die für eine erfolgreiche Untersuchung auf dem Gebiet der religiösen Welt unabdingbare Voraussetzung geschaffen, die nach *Wach* gerade »das Verstehen und die Würdigung des Wesens und der Bedeutung religiöser Phänomene« besagt⁷.

Nun wäre es ohne weiteres möglich, aus einer so verstandenen finalen Betrachtungsweise auf dem Wege der zunehmenden Abstraktion zu sehr brauchbaren makrosoziologischen Aussagen über die soziologische Dimension des religiösen Phänomens im allgemeinen zu gelangen. Allerdings soll dabei keineswegs übersehen werden, daß auf Grund der »außerordentlichen Mannigfaltigkeit und Vielfalt des religiösen Erlebens« hier noch eine Reihe von Vorstudien und Teilanalysen erforderlich sind. Darum beschränkt sich auch die Untersuchung *Gundlachs* auf die Untersuchung der soziologischen Struktur der katholischen Ideenwelt und innerhalb dieser auf die Standortsbestimmung eines bestimmten Ordens. »Dadurch charakterisiert sich die Arbeit in ihrer Gesamtheit als zugehörig zur speziellen, nicht zur allgemeinen Soziologie, indem sie eben die Soziologie eines einzelnen Kulturkreises zum Gegenstand hat«⁸.

Da es sich in der Methodenwahl *Gundlachs* nicht um eine wirkursächliche Rückführung des religiösen Phänomens auf seine letzten Elemente handelt, sondern um das inhaltliche Verständnis seiner objektiv vorgegebenen und von den bewußten Motiven und Handlungen der einzelnen Mitglieder relativ unabhängigen Ganzheit, ergeben sich

⁵ Vgl. *J. M. Yinger*, a. a. O. S. 6. — ⁶ *G. Gundlach*, Zur Soziologie S. 7.

⁷ *J. Wach*, a. a. O. S. 11. — ⁸ *G. Gundlach*, a. a. O. S. 10.

für die Bestimmung der Sozialität der katholischen Ideenwelt folgende konstitutive Elemente⁹:

1. *Die Theozentrik.* Im Sinn der verstehenden Methode besagt dies nach dem Selbstverständnis des Katholizismus folgendes: Der Ursinn des religiösen Handelns liegt primär nicht in den Individual- oder Gruppeninteressen der Menschen, sondern in der Tatsache, daß Gott ist und daß sich aus der Kreatürlichkeit des menschlichen Daseins bereits eine Reihe objektiver Handlungszusammenhänge ergibt. Man könnte hier zum Vergleichszweck das Sozialgefüge der Familie heranziehen. Das Handlungsgeschehen zwischen Kindern und Eltern ergibt sich im Uransatz nicht erst aus der Tatsache von wechselseitigen Interessen, sondern aus den diesen vorausliegenden tiefgreifenden biologischen und psychologischen Gegebenheiten.

Mit dieser ersten Feststellung, die absolut keine wertende, sondern eine deskriptiv-verstehende sein will, ist eine weitere Tatsache des katholischen Selbstverständnisses verbunden. Sie besteht in der historischen Wirklichkeit der Offenbarung dieses Gottes und in der Erlösungstat Christi. Auch aus dieser von oben ‚gesetzten‘ Realität ergeben sich für die Ausgestaltung des religiösen Handlungszusammenhanges eine Reihe von Folgerungen, die nicht unmittelbar der menschlichen Interessensphäre entstammen, sondern als dieser objektiv verbindlich vorgegeben erscheinen. Wie weit natürlich diese trans-subjektiven Elemente des katholisch-religiösen Phänomens im Selbstbewußtsein des einzelnen und der religiösen Gruppe tatsächlich vorhanden sind und wie weit sie das konkrete religiöse Handeln mitbestimmen, läßt sich von dieser begrifflich-formellen Betrachtungsweise aus nicht entscheiden. Daß dies aber für die religionssoziologische Fragestellung von Bedeutung ist, wird sich aus den weiteren Ausführungen ergeben. Auf alle Fälle aber soll dadurch der Stiftungscharakter der Kirche in den Vordergrund gestellt werden. Und ebenso will sich *Gundlach* mit dieser transpersonalen Grundlegung des religiösen Phänomens von anderen Versuchen distanzieren, die ebenfalls von einer verstehenden Methode aus ein religiöses Phänomen »idealtypisch« deuten wollen. Hier ist vor allem das soziologische Bemühen *Max Webers* zu erwähnen, der auf Grund der Vorliebe für rationale Evidenz »alle irrationalen, affektiv bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als Ablenkungen von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben er-

⁹ Ebd. S. 14 f.

forscht«¹⁰. Dahinter steht bekanntermaßen das in den Sozialwissenschaften immer wieder auftauchende Bemühen, globale Sinnhaftigkeiten durch die Reduktion auf psychische Urelemente zu analysieren. Nun wäre es zweifellos verfehlt, aus dieser »rationalistischen« Methode *Max Webers* den Schluß zu ziehen, als ob er damit einen Primat des Rationalen über das irrational-affektive Element behauptet hätte. *Weber* wehrt sich vielmehr an verschiedenen Orten entschieden dagegen. *Gundlach* geht es in seiner Abgrenzung von dieser Art des Verstehens einzig um die Frage nach der Brauchbarkeit eines solchen methodologischen Apriori für das Verständnis des religiösen Phänomens, nicht nur in seiner katholischen Spezifizierung, sondern in seiner allgemeinsten Sinnhaftigkeit.

2. *Die Objektivität.* Aus der Theozentrik ergibt sich nach *Gundlach* ein weiteres soziologisch revelantes Element der katholischen Ideenwelt. Es ist dies ihre objektiv-organisatorische Dimension. Der tiefere Grund dafür liegt in folgendem: Da es sich nach dem eigenen Selbstverständnis im Raum des Katholischen um historisch ‚von oben‘ gesetzte Inhalte handelt, treten diese mit Recht als ‚Form‘ in die gemeinschaftstragenden Wechselbeziehungen ein. Obwohl sich diese Inhalte zuerst als innerstes Lebensprinzip der geistigen Vergemeinschaftung darstellen, verlangen sie doch auf Grund der Einheit von Leib und Seele, sowie der damit gegebenen Raum-Zeitlichkeit alles Menschlichen eine Konkretisierung in sichtbaren Beziehungen und in einer organisatorischen Struktur. Damit erhalten die für den geordneten Ablauf der religiösen Wechselbeziehungen so entscheidenden Faktoren der Über- und Unterordnung, der Autorität und der Verfassung, der herrschaftlichen und genossenschaftlichen Struktur ihren positiven Sinn. Aus dieser ‚inhaltlichen Vorformung‘ ergeben sich aber ebenso wesentliche Folgerungen für die materielle Erfüllung des organisatorischen Elementes in der Kirche: Auf Grund des notwendigen Zusammenhanges zwischen geistiger Vergemeinschaftung und organisatorischer Struktur sind dem freien organisatorischen Gestaltungswillen des Menschen im Bereich des Religiösen bestimmte Grenzen gezogen, denen er in dieser Form im Raum der außerreligiösen Vergesellschaftung nicht unterliegt.

Mit dieser Betonung der inneren und äußeren Gemeinschaftsbezogenheit im Raum des Katholischen unterscheidet sich *Gundlach* wesentlich von den Vertretern einer rein spiritualistischen Grundlegung der

¹⁰ Ebd. S. 16.

Religion. So insbesondere von *Troeltsch*, der zwar auf der einen Seite für den Begriff der Kirche den wesentlichen Rechtscharakter anerkennt, ihn aber auf der anderen Seite für die Religion als solche ablehnt¹¹. Das vor allem deshalb, weil das Wesen der Religion ein Erleben des immanent Göttlichen sei. Aus diesem subjektiven Ansatz des religiösen Phänomens ergibt sich von selbst als soziologische Folgerung dieses: »Eine fließende Gruppenbildung um besonders starke Führer und Propheten geschart, verbindet immer neu und wechselnd die Gläubigen in gegenseitiger Darstellung und Erweckung des ihnen allen einwohnenden Gefühls«¹². Das bedeutet also, daß diese ‚fließenden Gruppen‘ etwas Unsoziologisches sind, nach den Worten *Troeltschs* ein ‚Parallelismus religiöser Spontaneitäten‘¹³.

Natürlich ergibt sich auch aus diesem zweiten Element der katholischen Ideenwelt sofort die soziologisch bedeutsame Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis zwischen innerer Form und äußerer Organisation. *Gundlach* erwähnt dieses Problem selbst, wenn er sagt: »Ganz klar ergibt sich, daß ein organisiertes Sozialgebilde geistiger Gemeinschaft, in dem der geistige Inhalt nicht mehr lebendig ist, des Sinnes entbehrt . . . Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Ein auch noch so lebendig empfundener geistiger Gemeinschaftsinhalt vermag unter Menschen ohne ein Minimum von Organisation nicht zu wirken . . .«¹⁴.

3. *Die Universalität*. Es handelt sich hier um die Festlegung des soziologisch bedeutsamen Verhältnisses zwischen einer theozentrisch-institutionalisierten Kirche und den außerreligiösen Kulturräumen der Gesellschaft. Wie die Religionsgeschichte zur Genüge zeigt, gibt es hier eine Fülle von Beziehungsformen. Und es ist ebenfalls eine geschichtliche Tatsache, daß sich gerade an diesem Verhältnis das Schicksal einer Reihe von historischen Religionen entschieden hat. Nach der Selbstaussage der katholischen Ideenwelt handelt es sich hier um eine Universalität und harmonische Totalität. Das will Folgendes besagen: Es gehört zum innersten Bewußtsein des Katholischen, daß sich der religiöse Handlungszusammenhang nicht in einem rein transzendenten Spiritualismus von der Welt isolieren dürfe, sondern daß er sich in einem jeweils historisch bedingten ‚Weltdienst‘ zu konkretisieren und

¹¹ *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919, S. 454.

¹² *G. Gundlach*, a. a. O. S. 23; vgl. auch *E. Troeltsch*, a. a. O. S. 29.

¹³ *G. Gundlach*, a. a. O. S. 24.

¹⁴ Ebd. S. 32 f.

legitimieren hat. Damit ist der Rückzug auf eine bloß ‚segmentäre Existenz‘ des Religiösen ausgeschlossen, wie immer man diese Selbstbeschränkung begründen möchte, »sei es aus falscher Sorge für die Reinheit des Religiösen oder aus unbegründeter Sorge für die relative Eigenständigkeit der einzelnen Kulturbezirke untereinander oder gegenüber dem Religiösen«¹⁵.

In dieser Behauptung der harmonischen Totalität zwischen Religion und Gesamtkultur liegt eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber dem auf das Diesseits gerichteten Leben. Dies unterscheidet die katholische Ideenwelt nicht wenig von einer Reihe ‚weltflüchtiger‘ Religionen. In dieser Behauptung liegt aber gleichzeitig eine ungeheure soziologische Problematik. Sie besteht vor allem in der Spannung zwischen dem der katholischen Ideenwelt immanenten Kulturbezug und der tatsächlichen gesellschaftlichen Integrationskraft der Kirche. Und ebenso in der Polarität zwischen Sachautonomie und religiösem Auftrag.

Zusammenfassend läßt sich das Begriffs- und Methodenproblem in der Religionssoziologie *Gundlachs* folgendermaßen skizzieren: Da es sich in der katholischen Ideenwelt nicht um eine theoretische Abstraktion oder Konstruktion, sondern um ein genau bestimmbares historisches Faktum handelt, kommt es für das Verständnis ihrer Sozialität wesentlich darauf an, ihr nicht von außen her irgendwelche soziale Kategorien zu unterschieben, sondern diese vielmehr aus dem ganzheitlich-wesentlichen Selbstverständnis und der Selbstaussage endogen zu bestimmen. Die konstitutiven Elemente der Kirche als Sozialgebilde sieht *Gundlach* nun grundgelegt in der nach oben gerichteten Theozentrik (Christozentrik), in der nach innen gerichteten Organisiertheit und in dem nach außen gerichteten Weltbezug. Aus dieser Grundlegung der katholischen Sozialität ergeben sich von selbst drei vielfach verbundene und voneinander abhängige Handlungszusammenhänge, nämlich jene, welche sich mit dem ‚gesetzten‘ Faktor der Theozentrik befassen, jene, die die innere soziale Struktur bedingen, und jene, welche die kulturelle Integration zum Ziele haben.

Es scheint von Bedeutung, noch einmal darauf hinzuweisen, daß *Gundlach* mit dieser kategorialen Bestimmung der religiösen Sozialität keineswegs ein Werturteil verbindet, sondern diese Frage in der Zuständigkeit der Theologie und Religionsphilosophie beläßt. Es geht ihm zuerst darum, aus der ganzheitlich-verstehenden Betrachtung der

¹⁵ Ebd. S. 39.

katholischen Ideenwelt jene Elemente abstrahierend herauszuheben, die sowohl aus der Sachnotwendigkeit, als auch aus logischer Denknotwendigkeit für die begriffliche Erfassung der Sozialität im Sinn des Katholischen erforderlich sind. Selbstverständlich bildet auch bei *Gundlach* diese so erstellte Begriffswelt keinen letzten Selbstzweck, sondern hat typischen Zweckcharakter, indem nämlich mit ihrer Hilfe die konkrete Wirklichkeit der religiösen Phänomene im Raum der katholischen Ideenwelt sinnvoll erfaßt und gedeutet werden soll. Das versucht *Gundlach* in der Analyse der Sekte und vor allem im Sozialgebilde des Ordens. Von dorther hat die Methoden- und Begriffswahl ihre Brauchbarkeit zu erweisen¹⁶.

Die Betonung der Theozentrik und des damit von oben gesetzten Elementes innerhalb der katholischen Ideenwelt verdient gerade im Hinblick auf das Methoden- und Begriffsproblem der Religionssoziologie eine eigene Erwähnung. Durch die bewußte Hineinnahme dieses Faktors in das begriffliche Instrumentarium erschließt sich *Gundlach* das Verständnis und die Deutbarkeit einer Reihe von menschlichen Haltungen und geschichtlichen Ereignissen, die von einem rein anthropozentrischen Ausgangspunkt aus immer rätselhaft bleiben und deswegen auch von der religionssoziologischen Forschung ausgeschlossen werden müssen. Das aber verengt mit Notwendigkeit das religiöse Phänomen als solches und führt dann oft zu Interpretationen, die bewußt oder unbewußt massive Werturteile enthalten.

So wurde im Verlauf der Analyse der religionssoziologischen Methode bei *Gundlach* wiederholt darauf hingewiesen, daß sich aus seiner begrifflichen Festlegung von selbst eine Reihe von empirisch-soziologischen Fragestellungen aufdrängen. So z. B. die Frage nach dem tatsächlichen Vorhandensein von Theozentrik und Anthropozentrik im Raum des Katholischen; ebenso das entscheidende Problem inwieweit sich die konkreten Organisationsformen innerhalb des Katholizismus, z. B. das Ausmaß des Herrschafts- und Genossenschaftsverbandes mit Notwendigkeit aus der geistigen Gemeinschaftsnorm ergeben und inwieweit sie wenigstens zum Teil das Produkt historisch-zufälliger Erscheinungen sind. Und schließlich enthält das Element der Totalität des Lebens im Sinn des universellen Kulturbezuges eine Fülle von soziologischen Fragestellungen, so z. B. das Problem der Verwirklichung dieses Selbstverständnisses in einem Kulturraum mit religiösem Pluralismus, oder auch die Frage nach der Beziehung zwischen

¹⁶ Ebd. S. 56 ff.

sozialem Wandel und religiösem Wandel. Daß diese empirisch-soziologischen Untersuchungen von größter Bedeutung sind, bedarf keines langen Beweises. Sie dienen nicht nur zum besseren Verständnis des religiösen Phänomens überhaupt, sondern auch zur Differenzierung und Verfeinerung der angewandten Methode, indem sie unter Umständen dazu zwingen, globale Aussagen in ihre Substrukturen aufzulösen und neue Elemente zur präziseren Begriffsbestimmung einzuführen.

II.

Der Funktionsbegriff in der Religionssoziologie

Ging es im ersten Teil unserer Arbeit um die methodischen Fragen zur Erfassung des soziologischen Gehaltes der katholischen Ideenwelt, wie sie sich bei *Gundlach* findet, so soll im zweiten Teil versucht werden, dieses gleiche Problem von einer größeren Sicht her neuerdings aufzugreifen. Dabei ist allerdings von vornherein zu betonen, daß es sich hier nicht mehr ausschließlich um den katholischen Glaubensbereich handelt, sondern um die soziologische Bestimmung des religiösen Phänomens als solchen. Es versteht sich von selbst, daß es sich in diesem Bemühen nur um eine skizzenhafte Darstellung handeln kann, die nach vielen Richtungen hin der Ergänzung und Vertiefung bedarf.

Es ist eine auffallende Tatsache, daß nach einem angeblich ‚goldenen Zeitalter‘ der Religionssoziologie unter *Durkheim*, *Troeltsch*, *Weber* u. a. an der Wende des Jahrhunderts¹⁷ in der gegenwärtigen soziologischen Forschung sich ein neues Interesse der Religion zuwendet¹⁸. Dabei zeigt sich bei vielen Vertretern der neuen Religionssoziologie ein bedeutender Unterschied bzw. Fortschritt gegenüber der sogenannten ‚Gründerzeit‘. Wurde doch damals das religiöse Phänomen

¹⁷ *E. Durkheim*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912;
E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919;
M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1924, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., Tübingen 1956.

¹⁸ So behauptet *Paul Honigsheim*: »Die Bedeutung der Religion ist seit dem ersten Weltkrieg stark gestiegen... Unter diesen Umständen gewinnt die relativ junge Wissenschaft der Religionssoziologie an Wichtigkeit.« In: *Die Lehre von der Gesellschaft*, hrsg. v. *G. Eisermann*, Stuttgart 1958, S. 119.

wiederholt im Zusammenhang eines monokausalen philosophischen, biologischen, psychologischen oder ökonomischen Entwicklungsprozesses beurteilt. So etwa, wenn *Comte* die Religion in die Zwangsjacke des Dreistadien-Gesetzes preßte oder *Feuerbach* in die Theorie der Entfremdung oder *Durkheim* in seine Lehre von der gesellschaftlichen Kausalität.

Der Fortschritt in der heutigen Religionssoziologie gegenüber dieser doch stark von einem ganz bestimmten philosophischen Wertdenken aus beeinflussten Betrachtung der Religion besteht im wesentlichen in folgendem: Man vermeidet grundsätzlich die kausale Fragestellung und nimmt die Religion als Tatsache des vielschichtigen menschlichen Kulturprozesses. Wie nun die Soziologie darum bemüht ist, die einzelnen Kulturbereiche in ihrer sozialen Dimension zu beschreiben, zu erfassen und zu deuten, so steht sie auch mit der gleichen Zielsetzung dem religiösen Phänomen gegenüber. Da aber die Soziologie als empirische Wissenschaft unmöglich zu den letzten Wesensaussagen vordringen kann, so muß sie sich auch dem Religiösen gegenüber dieser ihrer Grenze bewußt bleiben. Der Religionssoziologe muß also davon überzeugt sein, »daß seine Aussagen, gewonnen durch objektive Untersuchung, nicht den Sinngehalt der Dinge ausschöpfen«¹⁹. Darum muß er sich weiter davor hüten, zu behaupten, »daß alles, was für die Religion von Bedeutung ist, für den objektiven Beobachter ebenfalls erreichbar ist«²⁰. Und er muß sich vor allem von der Meinung befreien, daß mit dieser partiellen Erfassung des religiösen Phänomens »das objektive Studium der Religion unwichtig ist«²¹.

Es ist deutlich ersichtlich, daß mit dieser Problemstellung eine viel sachlichere und damit auch wissenschaftlich einwandfreiere Position bezogen wird als in der Frühphase der Religionssoziologie. Und es ist ebenso verständlich, daß gerade an diesem Punkt ganz wesentliche methodologische Entscheidungen gefällt werden müssen. Sie liegen, um es kurz zu sagen, in folgendem: Hat sich die Religionssoziologie im Bewußtsein ihrer Grenze nur an die ‚Außenseite‘ des religiösen Phänomens zu halten, insofern sich eben das religiöse Erleben in äußeren Formen einen Ausdruck verleiht, oder gilt es darüber hinaus auch noch bis zu einer gewissen Tiefe in die ‚Innenseite‘ des Religiösen einzudringen durch einen Vorgang »des instinktiven Erspürens und des Erforschens der eigentlichen Atmosphäre und ein sorgfältiges Studium der Grundeinstellung, wie sie im wesentlichen Lebensaus-

¹⁹ *J. M. Yinger*, a. a. O. S. 4. — ²⁰ Ebd. S. 3. — ²¹ Ebd. S. 4.

druck der religiösen Haltung zutage treten«²². Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Skizze, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieser letzten Behauptung zu untersuchen. Wir wollen uns vielmehr auf die methodologische Grundlegung der ersten Auffassung beschränken, wie sie von der sogenannten funktionellen Methode der Religionssoziologie ausgebaut wurde. Allerdings ist gleich eingangs ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich hier um keine geschlossene Auffassung handelt, sondern um eine Vielfalt von Versuchen²³.

Man gebraucht zur Veranschaulichung des theoretischen Ausgangspunktes dieser Richtung gerne das Bild von den farbigen Glasfenstern der Gotik. Natürlich ist der Blick von innen grandioser und gehaltvoller. Aber es gibt auch einen Blick von außen: Wer hat sie gemacht, wer hält sie in stand, wer geht von außen hinein, um sie von innen zu sehen usw.²⁴. Da man sich also in der religionssoziologischen Untersuchung auf die objektiv erfassbare Äußerlichkeit des religiösen Phänomens beschränkt, erhebt sich sofort die Frage nach dem zu wählenden begrifflichen Instrumentarium für eine möglichst adäquate Erfassung des empirischen Materials. Da sich auf Grund der eben angeführten Selbstbegrenzung keine selbsterworbenen Aussagen über die innere Natur des religiösen Phänomens machen lassen, aber gleichzeitig auch keine Selbstaussage religiöser Sozialgebilde als Basis dienen kann, bleibt nur der Zugang vom religiösen Subjekt her. Damit wird das religiös handelnde Individuum oder die religiös handelnde Gruppe zum Ausgangspunkt der religionssoziologischen Betrachtungsweise. Das geschieht vor allem dadurch, daß das Religiöse als selbständige Kategorie im einzelnen und im Gruppenleben eine ganz bestimmte Rolle und Funktion zugewiesen erhält²⁵.

Die funktionelle Methode geht dabei von zwei generellen soziologischen Annahmen aus: erstens von der Annahme, daß es sich bei einer menschlichen Gesellschaft um ein System von interdependenten Teilen handelt. Darum ist es unmöglich, die religiösen Formen isoliert von der Gesamtstruktur zu betrachten. Die zweite Annahme besteht

²² J. Wach, a. a. O. S. 18.

²³ Ein bemerkenswerter Aufriß einer funktionellen Begriffsbestimmung des religiösen Phänomens findet sich in der bereits angeführten Arbeit von J. M. Yinger, die in den vorliegenden Ausführungen wiederholt herangezogen wurde.

²⁴ Vgl. J. M. Yinger, a. a. O. S. 4.

²⁵ Über die Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle in der heutigen Soziologie vgl. Ralf Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Köln 1959, und ebenso: Friedrich H. Tenbruck, *Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 13. Jg. (1961), S. 1-40.

in der Überzeugung, daß es im Menschen ein bestimmtes Ausmaß von unveränderlichen Bezugselementen biologischer, psychologischer, ökonomischer, soziologischer usw. Art gibt, welche die funktionelle Existenzbedingung einer Gesellschaft darstellt. Diese beiden Annahmen vorausgesetzt, ergibt sich für das religiöse Phänomen folgender anthropozentrischer Bezugspunkt²⁶: Der Mensch ist mit der Fähigkeit und dem Drang ausgestattet, über seine bloß triebhafte Daseinsbefriedigung hinaus seine Gesamtexistenz zu überschauen und zu interpretieren. In diesem Bemühen der Vollendung eines von ihm erschauten Idealtypus des Menschlichen stößt er aber auf harte Grenzen. Er stößt auf die Grenze des Todes, auf das Rätsel des Leides und der Enttäuschung, auf die Begegnung mit Unrecht von außen und Versagen von innen. Diese und andere Probleme treten dem menschlichen Bemühen der Daseinsabrundung quer in den Weg. Sie stauen sich gegenseitig und verdichten sich zu einer Art absolutem Übel. In gleicher Weise wird auch die gesellschaftliche Einheit getroffen. Auch sie steht vor den gleichen Bedrohungen und unlösbaren Problemen ihrer Existenz. So z. B. vor dem Übermaß an Egozentrik und asozialem Verhalten, vor dem Schwund an sozialer Kohäsion und Solidarität.

In dieser tatsächlichen Befindlichkeit des individuellen und sozialen Daseins liegt die ‚funktionelle Existenzbedingung‘ der Religion. Die Religion wird von diesem Blickpunkt aus gesehen der Versuch des Menschen, vor dieser umfassenden Lebensbedrohung nicht zu kapitulieren, sondern dieses Übel zu relativieren, indem er es als Teil eines größeren Gutes sieht, nämlich innerhalb der göttlichen Planung. Ebenso wird die Erfahrung der Sinnlosigkeit durch die Botschaften und Glaubenssätze aufgehoben. In gleicher Weise erhält die Religion im Hinblick der sozialen Bedrohung die Aufgabe, das individuelle Verlangen zu relativieren und die persönlichen Normen den religiös begründeten höheren Gemeinschaftsnormen unterzuordnen. Diese funktionelle Existenzbedingung des Religiösen hat an und für sich allgemein menschliche Gültigkeit. Es gibt aber Menschen, welche diese Bedingung in besonderer Schärfe erleben. Von ihnen gehen dann die religionsstiftenden Initiativen im Sinn der Gemeinschaftsstruktur aus. Von ihnen wird die Religion in ihrer Geformtheit geschaffen. Damit werden die psychischen Lasten gestreut und leichter ertragen. In dieser funktionellen Betrachtungsweise ist die Religion ein Wesensbestandteil des menschlichen Lebens. Mit ihren Glaubensinhalten und Kultformen ist sie ein notwendiger Stabilisator der personalen Emotio-

²⁶ Vgl. zum folgenden: *Yinger*, a. a. O. S. 56 ff.

nalität und ein unabdingbares Instrument der gesellschaftlichen Integration. Sie ist »eine Zitadelle der Hoffnung am Rand der Verzweiflung«²⁷.

Aus dieser funktionellen Begriffsbestimmung des religiösen Phänomens ergeben sich von selbst die Aufgaben einer empirischen Religionssoziologie. Sie beinhaltet die systematische Untersuchung der Wege und Formen, durch welche die Struktur der menschlichen Person, die Gesellschaft und die Kultur die Religion in ihrem Ursprung, in ihren Lehren, Riten, Organisationen etc. beeinflussen. Aber sie besagt gleichzeitig auch die Erforschung des Einflusses, der von seiten der Religion auf die Person, die Gesellschaft und die Kultur ausgeht. So z. B. die Befriedigung oder Enttäuschung personaler Bedürfnisse, die soziale Beharrung und den sozialen Wandel, das Normensystem usw. Es wird hier also keineswegs eine eindimensionale Kausalität vertreten, sondern eine wechselseitige Abhängigkeit und Wirkweise.

Es kann nicht mehr näher auf die weitere Entfaltung und die konkrete Anwendung dieser funktionellen Methode eingegangen werden. Es bestehen zwischen den einzelnen Vertretern nicht unwesentliche Unterschiede. Es wird wiederholt auch noch eine Reihe von Differenzierungen angefügt, die hier außer Acht gelassen werden müssen. Mit aller Deutlichkeit gilt es aber, die Bemerkung hervorzuheben, die z. B. *Yinger* ausdrücklich macht, daß mit diesem ‚functional approach‘ keineswegs eine Aussage über wahr oder falsch getroffen werden soll, daß es sich also hier nicht um Wesensaussagen des religiösen Phänomens handelt, die nur von Theologen und Religionsphilosophen zu geben sind, sondern um den Versuch eines funktionellen Verständnisses. Anders ausgedrückt heißt das: Wie jeder menschliche Kulturbereich, so stellt auch die Religion ein höchst komplexes Sozialgebilde dar. Die eben skizzierte Methode will für sich keineswegs das Recht beanspruchen, das religiöse Phänomen in seiner Ganzheit zu erfassen und zu deuten, vor allem nicht in seiner ‚Innenseite‘. Sie versucht vielmehr, durch das von ihr eigens dafür aufgestellte Instrumentarium eine bestimmte Seite dieses komplexen Bereiches in den Griff zu bekommen und sinnvoll zu deuten. Am Gelingen oder Scheitern dieses Versuches fällt deshalb auch die Entscheidung über die Brauchbarkeit oder den Unwert der Methode. Deswegen hat auch eine Beurteilung bzw. Kritik hier anzusetzen²⁸.

²⁷ Vgl. *J. M. Yinger*, a. a. O. S. 71.

²⁸ Vgl. dazu auch: *Knight Dunlap*, *Religion, its Function in Human Life*, New York 1946; *B. Malinowski*, *The Foundations of Faith and Morals*, London 1936.

Robert Merton weist darauf hin, daß von manchen Vertretern der funktionellen Theorie drei Postulate aufgestellt werden, die sich bei einer eingehenden Analyse als modifizierungsbedürftig erweisen²⁹. Das erste ist das Postulat von der funktionellen Einheit der Gesellschaft; das zweite besteht in der Annahme, daß jede Sozialform eine positiv-integrative Funktion hat; die dritte Annahme besagt die Unersetzbarkeit bestimmter Formen für die Existenz der Gesellschaft.

Nun läßt sich ohne weiteres aufzeigen, daß die funktionelle Einheit der Gesellschaft keineswegs eine so eindeutige Ganzheit darstellt, wie oft angenommen wird, sondern daß es sich hier auch um gegenläufige und geradezu dialektische Polaritäten handelt. *Merton* legt dar, daß ein bestimmtes Sozialgebilde innerhalb einer bestimmten Gesellschaft keineswegs nur eine positive Funktion erfüllt. Es kann auch eine zumindest partiell negative oder irrelevante Funktion haben. Durch die weitere Einführung der Begriffe von manifesten und latenten Funktionen verfeinert *Merton* weiterhin den Ausdruck ‚Funktion‘ und warnt damit gleichzeitig vor einer Simplifikation in der Anwendung dieses Begriffes. Schließlich bedarf auch das Postulat von der Unersetzbarkeit der gesellschaftlichen Funktionen einer Modifikation. Man kann zumindest mit gleichem Recht die Annahme machen, daß bestimmte Funktionen der Religion auf personaler, gesellschaftlicher und kultureller Ebene im Verlauf des sozialen Wandels von anderen Wertsystemen oder Institutionen übernommen werden, sagen wir z. B. von einem atheistischen Glaubenssystem oder von einer nationalistischen Ideologie. Oder um es etwas weniger überspitzt auszudrücken: Es ist zumindest denkbar, daß von solchen para-religiösen Systemen auf Grund eines ‚multiple pressure‘ die funktionellen Existenzbedingungen der früheren Religion in ihrem personalen, gesellschaftlichen und kulturellen Ansatz so abgeändert werden, daß sie sich andere Ausdrucksformen schaffen. Haben wir es dann bei diesen neuen Funktionsträgern trotzdem noch mit religiösen Phänomenen zu tun? Wenn nein, wie steht es dann mit der vorausgesetzten Unersetzbarkeit der religiösen Funktionen? Wenn ja, wo ist dann die Grenze zwischen dem typisch religiösen Phänomen und den übrigen ideologisch- und wertbestimmten Bereichen? Natürlich lassen sich hier ohne weiteres Übergänge feststellen, aber es gibt auch eine Grenze, wo sich das Religiöse als eigenes Phänomen überhaupt verflüchtigt. Damit aber wird die Religionssoziologie als eigener Wissenszweig selbst in Frage gestellt.

²⁹ *R. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe 1949.*

Schließlich ist auch noch dieses zu sagen: Jede Methode wird im letzten von der operativen Tendenz bestimmt. Das heißt, es soll mit ihrer Hilfe ein bestimmtes Phänomen erfaßt und sinnvoll gedeutet werden können. Da es sich dabei meist um sehr komplexe Wirklichkeiten handelt, ist es ohne weiteres verständlich, daß unter Umständen ein Methodenpluralismus der einzig mögliche Zugang zu einem annähernd adäquaten Sachverständnis ist. Trotzdem aber hat bereits jede partielle Methode im Ansatz so breit zu sein, daß die von ihr zu untersuchenden wesentlichen Aspekte eines bestimmten Phänomens auch tatsächlich erreicht werden. Im Fall der religionssoziologischen Fragestellung geht es im letzten um die Erfassung der soziologischen Dimension des religiösen Phänomens, und zwar im Sinn einer hier bereits angeführten Wechselwirkung. Die funktionelle Begriffs- und Methodenbestimmung aber verlegt bei einer Reihe ihrer Vertreter die Existenzbedingung des Religiösen in die typischen Grenzsituationen des personal-gesellschaftlichen Daseins. Daß von diesem Gesichtspunkt aus unter Einbeziehung der oben gemachten Einschränkung eine Reihe von sehr brauchbaren Ergebnissen erzielt werden kann, steht außer Zweifel, und in diesem Sinn kann die richtig angewandte funktionelle Methode wertvolle Ergebnisse vermitteln. Aber die Begrenzung des Religiösen auf die Bewältigung der existentiellen Notsituationen verschließt gleichzeitig den Zugang zu einer Reihe von positiven oder zumindest wesentlich anders gearteten Ausdrucksformen der Religion, die im Verlauf der Kulturgeschichte eindeutig feststellbar sind und die das Schicksal von Individuum und Gesellschaft wesentlich mitbestimmen. Man denke hier etwa an die Tatsache der religiösen Begeisterung, an das Martyrium, an religiöse Massenbewegungen usw. Schließlich darf man auch die Selbstaussagen und das Selbstverständnis religiöser Einzelmenschen und Gruppen nicht übersehen, für die die Religion keineswegs primär als Sublimation der Lebensnot erlebt wird, sondern als positiver Wertbesitz, der sie zu gesellschaftlich äußerst relevanten Handlungen anspornt. Natürlich ist auch ein solches Selbstbewußtsein noch einer vertieften psychologischen Analyse zugänglich. Aber das ist nicht mehr Sache des Religionssoziologen. Er hat sich mit den tatsächlichen Ausdrucksformen und Wirkweisen des religiösen Phänomens zu befassen. Er muß aber auch von seiner Methode und Begriffsbestimmung her einen Zugang zur sinnvollen Erfassung aller soziologisch relevanten Erscheinungen haben, oder er darf zumindest einem soziologisch sehr bedeutungsvollen Bereich nicht a-methodisch gegenüberstehen.

Diese Feststellung führt uns von selbst wieder an den Anfang unserer Ausführungen zurück. Die Religionssoziologie kann als empirische Wissenschaft nicht von einer Begriffsbestimmung ihres Objektes absehen. Unter den gewöhnlich angeführten Möglichkeiten der wertenden, deskriptiv-verstehenden und funktionellen Definitionen scheidet die erste von vornherein aus. Die deskriptiv-verstehende scheint trotz der nicht zu unterschätzenden Schwierigkeit, die in der großen Verschiedenheit des religiösen Erlebens und der religiösen Manifestation ihre Wurzel hat, mehr und mehr imstande zu sein, durch eine vertiefte Forschung eine brauchbare Basis einer allgemeinen Religionssoziologie zu bieten und die para-religiösen Formen auszuschneiden. Die funktionelle Methode ist auf Grund ihrer Vorgeschichte in vielfacher Hinsicht belastet und darum auch gerade im Bereich der Religionssoziologie in Gefahr, in die wertende Position abzugleiten. Auf Grund ihrer Anthropozentrik und Soziozentrik ist sie geneigt, das religiöse Phänomen entweder so auszuweiten, daß es seine Eigenständigkeit verliert, oder so einzuengen, daß dadurch wesentliche Bereiche der religiösen Manifestationen gar nicht mehr erreicht werden können. Darum kommt es gerade bei dieser Methode wesentlich darauf an, welche Theorie sie in ihren Dienst nimmt.