

Der Religions- und Kulturbegriff in der Soziologie*

»Die distinktive Eigenschaft des Menschen [besteht] nicht darin, daß er in einer materiellen Welt leben muß – ein Umstand, den er mit allen lebenden Organismen teilt –, sondern darin, daß er in einem Bedeutungsschema lebt, das er selbst entworfen hat. Im Vermögen dazu liegt die Einmaligkeit des Menschen«
(Marshall Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft*)

Kultur

Da der Kulturbegriff relativ leicht zu klären ist, beginne ich damit. Die m.E. nach wie vor praktikabelste Definition für "Kultur" lieferte Edward B. Tylor, einer der Begründer der Sozialanthropologie, bereits 1871 in seinem Hauptwerk mit dem bezeichneten Titel "*Primitive Culture*". Tylor definiert Kultur respektive "Zivilisation" als »jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht, Sitte, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfaßt, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erworben hat« (Tylor 1871: 1). Folgt man dieser Definition, stellen "Kultur", "Zivilisation" und "Gesellschaft" weitgehend Synonyme dar, denn Tylor listet nicht weniger als die Summe der Institutionen auf, welche das Zusammenleben der Menschen normativ regulieren – und eben deren Untersuchung ist Émile Durkheim zufolge Gegenstand der Soziologie. Diese von mir präferierte Gleichsetzung von "Kultur" und "Gesellschaft" widerspricht allerdings zwei ebenfalls gängigen Begriffsverwendungen:

(a) Erstens geht die marxistische Tradition davon aus, daß eine Gesellschaft eine Kultur *hat* (und keine Kultur *ist*), kulturelle Äußerungen (und damit auch die Religion) sind in dieser Lesart reine Überbauphänomene, welche die ökonomischen Basis einer Gesellschaft hervorbringt (die als einzig wahre Realität betrachtet wird). In Klassengesellschaften die dadurch bestimmt sind, daß sich die jeweils herrschende Klasse (Sklavenhalter, Feudalherren oder Kapitalisten) den von den arbeitenden Massen erwirtschafteten Mehrwert aneignet, ist der kulturelle Überbau demzufolge verzerrt, Ausdruck eines notwendig falschen Bewußtseins, welches die realen gesellschaftlichen Verhältnisse verschleiert. In dieser Tradition, die sich wegen ihrer Fokussierung auf die Ökonomie (d.h. die "Produktionsverhältnisse") als "materialistisch" bezeichnet, ist Kultur folglich weitgehend "Ideologie" – und kann damit nicht als Ausgangspunkt *soziologischer* Analysen dienen.

(b) In einer spezifisch deutschen Tradition ist "Kultur" hingegen ein weitgehend normativer Begriff, der mit dem Attribut "kultiviert" assoziiert ist. Das Konzept war Teil einer Art "Kulturkampf" des (im Unterschied zu z.B. England und Frankreich) von der politischen Partizipation weitgehend ausgeschlossenen Bürgertums gegen den Adel. "Kultur" wurde insbesondere mit "Bildung" assoziiert, aus Sicht des deutschen Bildungsbürgers war der Adel zwar vielleicht "zivilisiert", aber keinesfalls "kultiviert" (vgl. Blanning 2002: 56f.). Diese Entgegensetzung der durch "innere Werte" geprägten "Kultur" und der "oberflächlichen" Zivilisation konstituiert aber nicht nur das Selbstverständnis des deutschen Bürgertums, sondern durch die Gleichsetzung des Adels (des Feindes im Inneren) mit dem

* Vortragstext zur Ringvorlesung im Studiengang "Religion im kulturellen Kontext", Philosophische Fakultät der Leibniz Universität Hannover, 31.10.2011.

gleichfalls lediglich "zivilisierten" Frankreich (dem äußeren Feind) auch dasjenige des deutschen Nationalismus – "deutsch" sein heißt in seinen Ursprüngen gerade auch "nicht französisch sein" (vgl. z.B. Planert 2000: 26ff.). Die Deutschen (oder zumindest einige von ihnen) begriffen sich als "Kulturnation", als Volk von "Dichtern und Denkern". Die völkische Ideologie der Nationalsozialisten leitete schließlich konsequenterweise die "Kultur" aus der "Rasse" ab. So behauptete 1938 der NSDAP-Kreisleiter von Innsbruck, "Kultur" könne nicht durch Bildung erworben werden, sie sei Sache des Blutes. Der beste Beweis hierfür seien die deutschen Juden, welche sich zwar die deutsche Zivilisation aneignen könnten, aber niemals die deutsche Kultur (vgl. Hobsbawm 1992: 63).

Beide gerade vorgestellte Lesarten von "Kultur" sind problematisch, allerdings aus unterschiedlichen Gründen. Die marxistische Perspektive kann höchstens Teilaspekte des Phänomens enthüllen. Zwar sollte man das Basis-Überbau-Modell nicht pauschal zurückweisen, dem der marxistischen Theorie inhärenten totalisierenden Reduktionismus ist aber mit Vorsicht zu begegnen. Da der Marxismus letztlich in einer alles andere als "materialistischen" Geschichtsmetaphysik gründet, kann er weder die gesellschaftlichen Verhältnisse angemessen beschreiben noch den historischen Wandel befriedigend erklären.

Bei der normativen Variante hingegen handelt es sich lediglich um einen politischen Kampfbegriff und keine wissenschaftliche Kategorie. Das gilt nicht zuletzt auch, wenn "kultiviert" (im Sinne von "Kulturtafel") mit "gewaschen" assoziiert ist, in England z.B. wurde die Arbeiterklasse lange herablassend als *"the great unwashed"* bezeichnet.¹ Es empfiehlt sich von daher, an der weitgehenden Gleichsetzung von "Kultur" und "Gesellschaft" zu orientieren, um jegliche Kontaminierung der wissenschaftlichen Analyse durch einen normativen Diskurs auszuschließen.²

¹ Ehemalige Angestellte der East India Company, die im 18. Jahrhundert mit sagenhaften Vermögen aus dem Osten zurückkehrten, wurden nicht nur wegen ihres neureichen Gehabes als "Nabobs" verspottet, sondern auch aufgrund ihrer "verweiblichten" Gewohnheiten. Dazu gehörten vor allem häufige Bäder und die Gewohnheit, Shampoo zu benutzen, ein englischer Gentleman hingegen noch wie ein Mann (Pomeranz 2007: 76f.). Nicht einmal hundert Jahre später hatte sich die diesbezügliche Selbst- und Fremddefinition der Engländer komplett umgekehrt, nicht nur war in Vergessenheit geraten, daß das Wort Shampoo aus dem Hindi stammte, es war nunmehr der Inder, der als "ungewaschen" galt – in Opposition zum "gewaschenen" christlichen Europäer.

² In der Mehrzahl verwendet bezeichnet "Kulturen" in diesem Sinne entweder die Segmentierung der Gesellschaft in Schichten oder Milieus mit jeweils unterschiedlichen Sets kultureller Praktiken bzw. Normen. Kulturelle Differenzen bestehen zwischen den Milieus einer Gesellschaft, sie können aber auch auf einer übergeordneten Ebene unterstellt werden, als Differenzen zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsentwürfen, so konstruiert z.B. Samuel Huntington in seinem Buch "Kampf der Kulturen" einen unüberbrückbaren Konflikt zwischen der "westlichen" und der "islamischen Welt". Huntingtons Buch heißt im Original *"Clash of Civilisations"*, im Englischen und Französischen wird *"Civilisation"* weitgehend als Synonym für "Kultur" resp. "Gesellschaft" verwendet. Das deutsche "Zivilisation" hingegen konnotiert wiederum in der Regel "zivilisiert", sein begrifflicher Widerpart ist "Barbarei" (wenngleich diese Begriffsverwendung dem Englischen ebenfalls nicht fremd ist – ironischerweise führten die Westalliierten den Ersten Weltkrieg im Namen der Zivilisation gegen die deutsche "Kulturnation", "Kultur" ist tatsächlich auf trefflichste mit Barbarei vereinbar).

Religion

Ich verzichte an dieser Stelle zunächst darauf, eine Definition für "Religion" zu liefern, da diese notwendig gleichzeitig weitgehend nichtssagend und auch strittig bliebe, und konzentriere mich statt dessen darauf, darzustellen wie das Phänomen im gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs verhandelt wird bzw. wurde. Ich werde im folgenden drei unterschiedliche Blickwinkel auf das Phänomen darstellen, und zwar erstens Religion als Ersatzhandlung, zweitens Religion als Ideologie und drittens Religion als vergesellschaftete Institution.

(a) Religion als Ersatzhandlung

Religion zielt aus diesem Blickwinkel auf die Beeinflussung der Umwelt und wird vor allem im Hinblick auf die ihr inhärenten Rationalitätsdefizite aus einer historisierenden Perspektive betrachtet. D.h. die Religion wird – ebenso wie z.B. Despotie und Knechtschaft – als Teil einer Phase der Menschheitsgeschichte betrachtet, die im Zuge des Fortschritts überwunden wurde bzw. zu überwinden ist. Am deutlichsten wurde diese Position im Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie formuliert.

Lewis Henri Morgan, ein Begründer der Sozialanthropologie, schrieb im Jahr 1877: »Die neuesten Forschungen über den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts führen zu der Schlußfolgerung, daß die Menschheit ihre Laufbahn auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung begonnen und von der Wildheit zu Zivilisation durch langsame Anhäufungen von Erfahrungen sich emporgearbeitet hat« (Morgan 1877: 3). Morgan unterteilte die Menschheitsgeschichte in drei distinkte Phasen, Wildheit, Barbarei und Zivilisation,³ wobei er bei seiner Analyse vor allem die Sozialstruktur, die Wirtschaftsweise und die Technologie betrachtete.

Etwas über ein Jahrzehnt nach Morgan präsentierte James George Frazer im 1890 erschienen ersten Band seines Hauptwerks *"The Golden Bough"* (dt.: "Der goldene Zweig") eine ebenfalls dreistufige Unterteilung der Menschheitsgeschichte, die allerdings auf die Weltauffassungen der jeweiligen Kulturstufen bezogen waren. Frazer unterschied diesbezüglich zwischen Magie, Religion und Wissenschaft, er war ebenso wie Morgan der Ansicht, daß die Menschheitsgeschichte eine gerichtete, gleichförmige evolutionäre Bewegung war, eine Entwicklung von "niederen" zu "höheren" Formen der Kultur. Die wissenschaftliche Weltauffassung wurde von ihm als Ergebnis einer langen Geschichte vom Aufstieg des Menschen aus den archaischen Tiefen des magischen Denkens in das klare Licht der Vernunft begriffen, die ihren Endpunkt im viktorianischen Zeitalter erreicht hatte.

Frazer zufolge zielen sowohl Magie als auch Religion ebenso wie die Wissenschaft auf die Beherrschung der Natur, sie stellen (vermeintlich) Mittel bereit, den Ver-

³ Wobei Morgan die ersten beiden dieser Stufen jeweils in Unter-, Mittel- und Oberstufe gliederte. Während er für die "Unterstufe der Wildheit" keine lebenden Zeugnisse auffand, verortete er die "Mittelstufe" (die mit der Nutzung des Feuers und dem Fischfang begann) bei den Australiern und Polynesiern, und die "Oberstufe" (die mit der Erfindung von Pfeil und Bogen einsetzte) bei jenen amerikanischen Indianern, denen die Töpferkunst, welche ihm den Übergang zur "Unterstufe" der Barbarei markiert, unbekannt war. Die "Mittelstufe" der Barbarei beginnt in der alten Welt mit der Domestikation von Haustieren, in der neuen mit der Züchtung von Mais nebst der Nutzung von luftgetrockneten Ziegeln zum Hausbau, während die Eisenbearbeitung den Übergang zur "Oberstufe" kennzeichnet. Die Zivilisation setzt schließlich mit der Entwicklung des phonetischen Alphabets ein.

lauf der Dinge zu beeinflussen. Die Magie steht der Wissenschaft allerdings näher als die Religion: Frazer zufolge geht der Magier ebenso wie der Wissenschaftler von der Annahme aus, daß bestimmte Ursachen oder Handlungen stets die gleichen Wirkungen zeitigen, erfüllt ihn ein "echter und fester Glaube" an die Ordnung und die Gleichförmigkeit der Natur, ein blindes Vertrauen in »ein unechtes System von Naturgesetzen« (Ibid.: 11). »Wo auch immer die Magie in ihrer reinen, unverfälschten Form auftritt, setzt dieselbe voraus, daß in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt ohne die Einmischung irgendwelcher geistigen oder persönlichen Kräfte. So ist ihre Grundauffassung identisch mit derjenigen der modernen Wissenschaft« (Ibid.: 49).⁴ Das Verhältnis des Magiers zur Natur ist demnach nicht den unwägbar Launen eines Gottes unterworfen.

Für Frazer hat die Magie mithin keine spirituelle, sondern eine logische Basis. Zwei elementare Ideen strukturieren demnach die magischen Vorstellungen: »einmal, daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder daß eine Wirkung ihrer Ursache gleicht; und dann, daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde. Der erste Grundsatz kann das Gesetz der Ähnlichkeit, der zweite das der Berührung oder direkten Übertragung genannt werden« (1922: 11). Ähnlichkeit (Similarität) und Berührung (Kontaguität) begründen und strukturieren dergestalt magisches Denken und Handeln. »Beide Arten der Magie ... können leichter unter dem gemeinsamen Namen "sympathetische Magie" verstanden werden, da beide annehmen daß die Dinge aus der Ferne durch eine geheime Sympathie aufeinander wirken« (Ibid.: 12); die wechselseitige Teilhabe (Partizipation) begründet dergestalt die vorgestellte Möglichkeit der Beeinflussung.

Auch wenn die Magie bei Frazer häufig als Ausgeburt des Irrationalen erscheint (im Herzen der Finsternis zelebriert der Schamane einen namenlosen Ritus, während seine Gefährten in die Häute ihrer getöteten Feinde gekleidet unter schauerlichen Gesängen das Feuer umtanzen) sind der Magier und seine Magie nicht einfach "irrational", sondern vielmehr "protorational". Denn die magischen Handlungen und Vorstellungen sind rationalisierungsfähig und bilden den Ausgangspunkt des langen Wegs der Evolution der Naturerkenntnis. »Von den ältesten Zeiten an ist der Mensch damit beschäftigt gewesen, nach allgemeinen Gesetzen zu suchen, welche die Ordnung der natürlichen Erscheinungen zu seinem eigenen Nutzen kehren würden, und in dieser langen Suche hat er einen ganzen Berg solcher Grundsätze aufgetürmt.« (Ibid.: 50) In E.E. Evans-Pritchards Worten stellte Frazer also

»Magie und Wissenschaft als Gegensätze zur Religion [dar], wobei Magie und Wissenschaft eine unveränderlichen Naturgesetzen unterworfenen Welt voraussetzen..., und Religion eine Welt, in der die Ereignisse von den Launen der Geister abhängig sind. Während also der Magier und der Wissenschaftler, fürwahr ein seltsames Gespann, ihre Arbeit mit ruhiger Zuversicht tun, wirkt der Priester in Furcht und Zittern. Psychologisch gesehen, sind Wissenschaft und Magie gleich, obwohl die eine falsch, die andere richtig ist« (Evans-Pritchard 1965: 62f.).

Für den viktorianischen Anthropologen Frazer war Magie "irrtümliche Wissenschaft" und das Ritual "ineffiziente Technik": nutz- und wirkungslos – aber die "primitiven"

⁴ »Neben der Auffassung, daß die Welt von höheren Kräften durchdrungen ist, hat der primitive Mensch eine andere, vermutlich noch ältere, in der wir den Keim des modernen Begriffes vom Naturgesetz zu entdecken vermögen, nämlich jene Anschauung, daß sich die Natur aus einer Reihe von Ereignissen zusammensetzt, die sich in unveränderlicher Folge, ohne Eingreifen einer persönlichen Macht wiederholen.« (Frazer 1922: 10)

Menschen, umfängen vom mythischen Schleier, erkennen dies nicht, weil sie an die Allmacht (weniger ihrer Gedanken als) ihrer Handlungen und Worte glauben. Der Mensch gibt Frazer zufolge die Magie erst dann auf, wenn er seinen Irrtum bemerkt, »wenn er ... einsieht, daß sowohl die Ordnung der Natur, auf die er sich bezog, als auch die Kontrolle, die er auszuüben glaubte reine Imaginationen waren« An diesem Punkt verläßt er sich nicht länger auf seine Intelligenz sondern wendet sich der Religion zu; er unterwirft sich demütig »gewissen großen unsichtbaren Wesen hinter dem Schleier der Natur, denen er nun all jene weitreichenden Kräfte zuschreibt, über die er einst selbst zu verfügen glaubte.« (Frazer 1922: 50) Unter Religion versteht Frazer »eine Versöhnung oder Beschwichtigung von Mächten, die dem Menschen übergeordnet sind und von denen er glaubt, daß sie den Lauf der Natur und das menschliche Leben lenken« (Ibid.).

Schließlich aber erkennen die Menschen, daß die Götter lediglich eine Ausgeburt ihres Wunschglaubens sind, und auch die Religion wird aufgegeben – und von der Wissenschaft abgelöst. »Nachdem der Mensch so lange im Dunkel herumirrte, hat er hier endlich den Ausweg aus dem Labyrinth gefunden, einen goldenen Schlüssel der viele Zugänge zu den Geheimnissen der Natur öffnet. Die Hoffnung auf zukünftigen Fortschritt – moralisch und geistig ebenso wie materiell – ist untrennbar verknüpft mit dem Erfolg der Wissenschaft, und jedes Hindernis, das ihr in den Weg gelegt wird, ist ein Unrecht an der Menschheit« (Ibid.: 712).

Auch wenn Frazers Interpretation magischer Rituale und religiöser Riten als "Ersatz" für nicht vorhandene technische Verfahren partiell zutreffen mag – insbesondere wenn diese tatsächlich explizit auf instrumentelle Zwecke abzielen, wie z.B. die Heilung von Krankheit – würden sich heutzutage wahrscheinlich nur noch wenige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler seine Lesart *in toto* zu eigen machen; der Blickwinkel, aus dem die Sozial- bzw. Kulturanthropologie ihren Gegenstand betrachtet, hat sich seit der Regierungszeit von Königin Victoria stark gewandelt.⁵

Es sollte allerdings nicht in Vergessenheit geraten, daß die Grundannahme, auf der Frazers Modell fußt, d.h. die Unterscheidung zwischen "Mythos" und "Logos", d.h. Glauben und Wissen, Irrationalität und Vernunft, zentraler Bestandteil des Selbstverständnisses der "modernen" westlichen Gesellschaften und damit auch des wissenschaftlichen Diskurses ist. Nach gängiger Auffassung wurde die Fackel, welche der Menschheit den Weg aus den dämmrigen Niederungen des Aberglaubens wies, vor ungefähr 2.500 Jahren in Griechenland entzündet. Die Geburt der (westlichen) Philosophie markiert demnach nicht nur die Geburtsstunde des (selbst-)reflexiven Denkens, sondern auch den Triumph der Demokratie über die Despotie und der Wissenschaft über die Magie. Der Zeit zwischen 600 und 400 v.u.Z. verdankt der Okzident dieser Erzählung zufolge nicht nur Demokratie, Literatur, Marktwirtschaft, Kunst und Naturwissenschaft, der unterstellte Übergang vom Mythos zum Logos bezeichnet ganz allgemein das Aufkommen einer neuen, bis heute gültigen, rationalen "Denkweise", mithin eines grundlegend neuen Blicks auf die Welt, die Menschen und die Gesellschaft. – Daß diese Ge-

⁵ »Das Allermerkwürdigste ist, wie von zahlreichen Lesern und Kritikern des *Goldenen Zweigs* ... festgestellt wurde, daß die überreichlichen Informationen über Opferkulte aus räumlich und zeitlich völlig unzusammenhängenden Kulturen Frazer anscheinend nie zu seiner ersehnten Schlußfolgerung führten. Tatsächlich zieht die Qualität seines Textes, auf die er zu recht so stolz war — die Lebendigkeit der ethnographischen Schilderungen —, den Leser genau in eine Richtung, die den Intentionen des Autors entgegengesetzt ist: zu den Tiefen des mythischen Waldes und nicht zu der glatt gemähten Wiese, auf die Frazers Intellekt aus war« (Schama 1995: 231).

schichte selbst alle Elemente eines Ursprungsmythos in sich trägt und entscheidende Differenzen negiert, sei an dieser Stelle lediglich am Rande erwähnt.

Die Dichotomie von "Mythos" und Logos" bestimmte nicht nur den Blickwinkel von James G. Frazer, sondern auch denjenigen von Max Weber. Dieser geht z.B. davon aus, daß an religiösen Werten orientiertes soziales Handeln weniger rational ist als auf materielle Bedürfnisse ausgerichtetes zweckrationales Handeln. »Vom Standpunkt der Zweckrationalität aus aber ist Wertrationalität immer, und zwar je mehr sie den Wert, an dem das Handeln orientiert wird, zum absoluten Wert steigert, desto mehr: *irrational*, weil sie ja um so weniger auf die Folgen des Handelns reflektiert, je unbedingter allein dessen *Eigenwert* (reine Gesinnung, Schönheit, absolute Güte, absolute Pflichtmäßigkeit) für sie in Betracht kommt« (Weber 1922 18).⁶ Weber verzichtet in seiner Untersuchung des Zusammenhangs von Protestantismus und wirtschaftlicher Entwicklung allerdings weitgehend darauf, das Rationalitätskriterium auf die Analyse von Glaubensanschauungen anzuwenden, sondern untersucht diese jeweils im gesellschaftlichen Kontext. So ist für ihn die unterstellte Beziehung zwischen Protestantismus und Kapitalismus kein Ausdruck einer überlegenen Rationalität von Calvins Lehren (im Vergleich zum Katholizismus), sondern ein nichtintendierter Effekt. Indem die zwanghafte Suche der Gläubigen nach Zeichen der Erwählung eine spezifisch "protestantische" Ethik hervorbringt, wird sie zum Motor der wirtschaftlichen Entwicklung – ohne daß die Gläubigen dies beabsichtigt hätten.

Andere Autoren wenden hingegen das Rationalitätskriterium auch auf den Vergleich von unterschiedlichen religiösen Anschauungen an. Folgt man z.B. Jan Assmann, so stellt der von Pharaoh Echnaton eingeführte Kult des Sonnengottes Aton, der in Ägypten kurzzeitig als alleinige Gottheit verehrt wurde (bzw. werden mußte), einen entscheidenden Schritt hin zu einer wissenschaftlichen Weltauffassung dar. Assmann bezeichnet die von Echnaton begründete neue Religion als "kosmologischen Monotheismus", dieser argumentiert ihm zufolge »mit der Einheit der Welt bzw. des Seienden – und der

⁶ »Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. *zweckrational*: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als "Bedingungen" oder als "Mittel" für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne *Zwecke*, – 2. *wertrational*: durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. *affektuell*, insbesondere *emotional*: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. *traditional*: durch eingelebte Gewohnheit. [...] 3. *Rein wertrational* handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszuhenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät, oder die Wichtigkeit einer "Sache" gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen. Stets ist (im Sinn unserer Terminologie) wertrationales Handeln ein Handeln nach "Geboten" oder gemäß "Forderungen", die der Handelnde an sich gestellt glaubt. Nur soweit menschliches Handeln sich an solchen Forderungen orientiert – was stets nur in einem sehr verschieden großen, meist ziemlich bescheidenen, Bruchteil der Fall ist –, wollen wir von Wertrationalität reden. [...] 4. *Zweckrational* handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mittel und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen *Zwecke* gegeneinander rational *abwägt*: also jedenfalls *weder* affektuell (und insbesondere nicht emotional), *noch* traditional handelt. Die Entscheidung zwischen konkurrierenden und kollidierenden Zwecken und Folgen kann dabei ihrerseits *wertrational* orientiert sein: dann ist das Handeln nur in seinen Mitteln zweckrational. Oder es kann der Handelnde die konkurrierenden und kollidierenden Zwecke ohne wertrationale Orientierung an "Geboten" und "Forderungen" einfach als gegebene subjektive Bedürfnisregungen in eine Skala ihrer von ihm bewußt *abgewogenen* Dringlichkeit bringen und danach sein Handeln so orientieren, daß sie in dieser Reihenfolge nach Möglichkeit befriedigt werden (Prinzip des "Grenznutzens")« (Weber 1922: 17f.).

Einzigkeit ihres Ursprungs und des Prinzips ihrer Inanghaltung« (Assmann 1993: 11)⁷ Assmann grenzt diesen »puritanischen Kult ohne Magie und Symbolik« (Assmann 2001: 21) vom politischen Monotheismus der jüdisch-christlich-islamischen Tradition ab, wo ein personifizierter Gott Anspruch auf alleinige Anbetung erhebt.

»Echnatons Monotheismus – darin liegt der entscheidende Unterschied zum biblischen – ist "kosmotheistisch", er beruht auf der Verehrung einer kosmischen Macht, die sich als Sonne und zwar in Licht und Zeit, Strahlung und Bewegung, manifestiert. Seine Offenbarung besteht nicht in moralischen Gesetzen und geschichtlichem Handeln, sondern in der Erkenntnis, daß sich alles – die gesamte sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit – auf das Wirken von Licht und Zeit, und damit der Sonne, zurückführen läßt. Echnaton glaubte das eine Prinzip entdeckt zu haben, aus dem die Welt hervorging und täglich aufs neue hervorgeht. Da er kosmotheistisch dachte, war es für ihn selbstverständlich, daß dieses Prinzip ein Gott sei; und da dieses Prinzip einzig war und als ein einziges alle anderen aus ihm abzuleiten gestattete, war es für ihn weiterhin klar, daß es neben diesem keine anderen Götter geben könne. Das war keine Frage von "Treue" und "Eifersucht" wie im frühen biblischen Henotheismus, sondern von Wissen und Wahrheit. Mit dieser Erkenntnis stellt sich Echnaton an den Anfang einer Reihe, die erst 700 Jahre später die ionischen Naturphilosophen fortsetzen mit ihrer Frage nach dem einen, alles bedingenden und alles erklärenden Prinzip, eine Reihe, die bei den Weltformeln unserer Tage, bei Einstein und Heisenberg endet.« (Assmann 1993: 26f.)

Der mißtrauische, eifersüchtige und zu willkürlichen Gewaltakten neigende alttestamentarische Gott erscheint aus neutraler Perspektive schwerlich als Agent irgendeiner Art von Vernunft, sondern eher als Ausfluß autoritärer und affektiv überhitzter (man könnte auch weniger zurückhaltend von "neurotisch" sprechen) Familien- respektive gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Art von arbiträrem Verhalten dürfte den Gott Aton nicht ausgezeichnet haben – trotz des exzessiven Opferkults, welcher in der heute als el-Armana bekannten neuen Hauptstadt Echnatons betrieben wurde (die damals Achet-Aton, "Horizont des Aton" hieß), und der zentralen Rolle, welche der König von Ober- und Unterägypten als Vermittler zwischen Gott und Volk spielte (der Pharaoh war in der neuen Religion vom Gott zum Hohepriester geworden). Assmann grenzt zwar m.E. den kosmologischen Monotheismus Echnatons sehr zu recht deutlich gegen den alttestamentarischen "politischen" Monotheismus ab. Ob allerdings Echnatons Religion tatsächlich rationaler war als die mosaische, und der kosmologische Monotheismus eine ewige Wahrheit zum Ausdruck bringt, erscheint mir zumindest als fraglich. Die unterstellte Einheit der Schöpfung mag zwar von einigen Naturwissenschaftlern postuliert werden – aber man sollte denen, welche die Physik wie eine Offenbarungsreligion handhaben, durchaus mit Skepsis begegnen.

Schließlich findet sich die Anwendung des Rationalitätskriteriums auch im theologischen respektive innerreligiösen Diskurs. Wenngleich Jan Assmann zufolge die Behauptung der jüdischen und christlichen Apologeten, daß Moses nichts anderes gelehrt habe als die großen Philosophen völlig unzutreffend ist (vgl. *ibid.*: 12), gelang es einstmals den Kirchenvätern nichtsdestotrotz, die römischen Eliten mit der Behauptung, der christliche Glaube stimme mit den Lehren der antiken Philosophen überein, und der *Logos* sei identisch mit dem Wort Gottes, für ihre Religion zu gewinnen (vgl. Levi 2002: 21–26). Ich kann zwar nicht beurteilen, inwieweit diese Selbststilisierung als "Vernunftreligion" das Christentum von anderen Religionen unterscheidet, es erscheint mir aber zumindest bemerkenswert, daß die (vermeintliche) Rationalität von Glaubensan-

⁷ Was sich durchaus mit der Anerkennung einer Vielzahl von Göttern verträgt, »diese werden dann als Konstituenten der Welt angesehen« (*Ibid.*).

schauungen *innerhalb der Religion* als Maßstab für ihren Wahrheitsgehalt genommen wird. Nachdem, um nur ein Beispiel zu bemühen, Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg 1613 zum calvinistischen Bekenntnis übergetreten war, plante er, in seinem gesamten, überwiegend lutheranischen Herrschaftsbereich eine "zweite Reformation" durchzuführen. Der Kurfürst ging ebenso wie seine Berater davon aus, daß die Untertanen umstandslos die Doktrinen Calvins aufgrund von deren vermeintlich überlegener Klarheit akzeptieren würden. Die Bewohner Brandenburgs sahen das völlig anders und widersetzten sich dem Ansinnen ihres Landesherren, der seine Bemühungen um eine "zweite Reformation" bereits 1615 wieder einstellen mußte (vgl. Clark 2006: 116ff.).

Die Konfusion von "Glaube" und "Vernunft", bzw. die Anwendung letzterer als Bewertungsmaßstab für erstere ist mithin nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im theologischen Diskurs gegenwärtig. Aber eine Unterstellung gewinnt nicht an Wahrheit, nur weil sie nahezu omnipräsent ist. Es ist m.E. vielmehr zumindest weitgehend Ausdruck einer schwerwiegenden Kategorienfehlers, Glaubensanschauungen anhand ihres unterstellten Vernunftgehalts vergleichen bzw. das Rationalitätskriterium auf religiöse Überzeugungen beziehen zu wollen. – Ich komme wenig später darauf zurück, will mich aber zunächst der marxistischen Theorie und der Interpretation der Religion als "Ideologie" zuwenden.

(b) Religion als "Ideologie"

Der auf Karl Marx zurückgehenden Traditionslinie folgend ist Religion weniger der Versuch, die Welt zu beeinflussen, als ein gesellschaftlich erzeugtes Trugbild, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse erklären und legitimieren soll. Dem deutschen Philosophen Ludwig Feuerbach zufolge schufen sich die Menschen im Lauf der Geschichte eine Vorstellung von Gott, der als äußere Instanz begriffen wurde. Die Menschen erkannten nicht, daß dieser Gott ihre eigene Hervorbringung war; die resultierende Spaltung zwischen den Menschen und ihrer eigenen Schöpfung bezeichnet Feuerbach als "Entfremdung", die es durch Religionskritik aufzuheben gelte.

Karl Marx griff Feuerbachs Ansatz auf und überführte ihn in seinen spezifisch "materialistischen" Bezugsrahmen. Während einige der Philosophen der französischen Aufklärung Religion noch als bewußte Lüge der herrschenden Eliten zur Legitimation des Status quo verstanden ("Priestertrug"), fungiert sie Marx zufolge innerhalb der Klassengesellschaft als Ideologie, ist mithin notwendig falsches Bewußtsein – Widerspiegelung und Legitimation "falscher" gesellschaftlicher Verhältnisse. So lautet z.B. die achte der von Marx formulierten sog. "Feuerbach-Thesen": »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien ... finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und dem Begreifen dieser Praxis« (MEW, Bd.3: 534). Marx zufolge ist die von Feuerbach konstatierte religiöse Entfremdung Ausdruck einer umfassenderen gesellschaftlichen Entfremdung, die wiederum auf die ökonomische "Entfremdung" des Arbeiters von den Produktionsmitteln und den Früchten seiner Arbeit zurückzuführen ist.

"Entfremdung" heißt nach Marx einerseits: die Produkte menschlicher Tätigkeit erscheinen als etwas den Menschen Äußerliches, über das sie keine Macht besitzen und dem sie ausgeliefert sind. In diesem Sinne ist der Arbeiter seiner eigenen Arbeit im kapitalistischen Produktionsprozeß entfremdet. Er verkauft dem Unternehmer lediglich seine Arbeitskraft und verfügt weder über Produktionsmittel noch die Produkte seiner

Tätigkeit, die "vom Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt" werden. Die Arbeit »vergegenständlicht ... sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. [...] Der Arbeiter selbst produziert ... den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eigenen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion« (Marx 1890: 596).

Der religiöse Glaube müßte sich demzufolge auflösen, bzw. als das erscheinen was er tatsächlich ist, wenn die "falschen" Herrschaftsverhältnisse nach der proletarischen Revolution beseitigt sind. »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen, das wirkliche Elend. Die Religion ist [...] das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks: Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf« (MEW 1, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: 378) Für Marx hat die Religion somit zwar eine gesellschaftliche Funktion, sie ist aber (wie die "Kultur" insgesamt) nur Epiphänomen, eine von den "falschen" Produktionsverhältnissen notwendig hervorgebrachte Ideologie; mithin so etwas wie ein Abbild.

Obwohl er von gänzlich anderen Prämissen ausgeht als Karl Marx, ähnelt der Blick Sigmund Freuds auf die Religion strukturell stark der marxistischen Lesart. Auch bei Freud entspringt die Religion der Gesellschaft als ebenso notwendiges wie notwendig falsches Bewußtsein. Für den Begründer der Psychoanalyse ist Gott nichts anderes als der Vater, welcher gattungsgeschichtlich von der Brüderhorde verspeist, lebensgeschichtlich hingegen im Zuge der Auflösung des Ödipuskomplexes vom Kind verinnerlicht wurde. Beide (phantasierten) Szenarien verweisen auf die für die soziale Ordnung unabdingbare Unterwerfung der menschlichen Natur unter das Gesetz des Vaters. Die Kirche als äußere Instanz wacht ebenso wie das Über-Ich als innere Instanz über die Einhaltung der gesellschaftlichen Normen, d.h. die Durchsetzung des "Realitätsprinzips" – während Kinder, Wilde und Neurotiker de, "Lustprinzip" geschuldeten Allmachtsphantasien nachhängen (vgl. vor allem Freud 1912/13 und 1930).⁸ Die Religion

⁸ Freuds "Totem und Tabu" trägt den Untertitel: "Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker", was darauf verweisen soll, daß beim Neurotiker in gewisser Hinsicht der Reifungsprozeß fehlgeschlagen ist und er sich aufführt wie ein Wilder — oder eben ein Kind. »Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind leicht zu erkennen, es sind die Wünsche des Menschen. Wir brauchen nun bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grunde muß all das, was er auf magischem Wege herstellen will, doch nur darum geschehen, weil er es will. [...] Für das Kind, welches sich unter analogen psychischen Bedingungen befindet, aber motorisch noch nicht leistungsfähig ist, haben wir an anderer Stelle die Annahme vertreten, daß es seine Wünsche zunächst halluzinatorisch befriedigt« (Freud 1912/13: 372). »Der Fortbestand der Allmacht der Gedanken tritt uns bei der Zwangsneurose am deutlichsten entgegen, die Ergebnisse dieser primitiven Denkweise sind hier dem Bewußtsein am nächsten. Wir müssen uns aber davor hüten, darin einen auszeichnenden Charakter dieser Neurose zu erblicken, denn die analytische Untersuchung deckt das nämliche bei den anderen Neurosen auf. Bei ihnen allen ist nicht die Realität des Erlebens, sondern die des Denkens für die Symptombildung maßgebend. Die Neurotiker leben in einer besonderen Welt, in welcher, wie ich es an anderer Stelle ausgedrückt habe, nur die "neurotische Währung" gilt, das heißt, nur das intensiv Gedachte, mit Affekt Vorgestellte, ist bei ihnen wirksam, dessen Übereinstimmungen

ist in dieser Lesart zwar eine Illusion, aber eine für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung notwendige Illusion, und der Glaube an Gott mithin "natürliches" Ergebnis "natürlicher" Bedingungen respektive Notwendigkeit.

(c) *"Religion" als Institution*

Bei Émile Durkheim hingegen steht die Religion im Zentrum der soziologischen Analyse, ist Gegenstand eigenen Rechts, allerdings um den Preis, daß der enge Religionsbegriff aufgegeben wird.

Der "Positivismus" der Durkheim-Schule bestand im Minimum einfach nur darin, gesellschaftliche Phänomene als "soziale Tatsachen" zu betrachten, die empirisch erforscht werden können, weil sie wie z.B. die Sprache eine Existenz außerhalb und unabhängig vom Individuum haben.⁹ Durkheim definierte die Soziologie als »Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart« (Durkheim 1901: 99f.), der Begriff der "Institution" bezeichnet bei ihm aber nicht (allein) Korporationen wie z.B. die katholische Kirche, oder das Rechtssystem, sondern vor allem die sog. "kollektiven Vorstellungen" (*représentations collectives*), d.h. all jene Glaubensvorstellungen und durch die Gesellschaft festgesetzten Verhaltensweisen, die das Handeln der Individuen einer Gruppe normativ bestimmen und ein von den individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzen.¹⁰ Die Unterscheidung zwischen Magie und Religion wird damit hinfällig, sämtliche Glaubensanschauungen und Riten sind gleichrangig. Folgerichtig befaßt Durkheim sich in seinem letzten Werk, "Die elementaren Formen des religiösen Lebens", fast ausschließlich mit den Ritualen und Klassifikationssystemen der australischen Ureinwohner.

Ausgehend von einer seiner in den "Regeln der soziologischen Methode" aufgestellten Leitsätzen muß »die Funktion eines sozialen Phänomens ... immer in Beziehung auf einen sozialen Zweck untersucht werden« (Ibid.: 193). Dieser Zweck ist bei der Religion die Begründung und Perpetuierung der sozialen Ordnung. Für Durkheim stellen sowohl historisch als auch systematisch die kollektiven Vorstellungen das zentrale Medium der Vergesellschaftung, sie begründen jenes "soziale Band" (*lien social*), welches die Menschen aneinander bindet und Gesellschaft dauerhaft ermöglicht. Man kann diesbezüglich in

mit der äußeren Realität aber nebensächlich. [...] So erweist sich die Allmacht der Gedanken, die Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität, als unbeschränkt wirksam im Affektleben des Neurotiker und in allen von diesem ausgehenden Folgen« (Ibid.: 374f.). Dadurch, wie auch durch seinen starken und "tätigen" Aberglauben zeigt uns der Neurotiker »wie nahe er dem Wilden steht, der durch seine bloßen Gedanken die Außenwelt zu verändern vermeint« (Ibid.: 375).

⁹ In den "Regeln der soziologischen Methode" schreibt Durkheim: »Übrigens darf man sich darüber nicht verwundern, daß andere Naturerscheinungen in anderer Form dieselbe Eigenschaft zeigen, mittels deren wir die sozialen Phänomene definiert haben. Diese Ähnlichkeit rührt einfach davon her, daß die einen wie die anderen reale Dinge sind. Denn alles, was real ist, hat eine bestimmte Natur, die einen Zwang ausübt, mit dem man rechnen muß und die niemals überwunden wird, auch nicht, wenn man sie neutralisiert. Das ist im Grunde das Wesentliche an dem Begriffe des sozialen Zwangs. Sein Inhalt erschöpft sich darin, daß die kollektiven Handlungs- und Denkweisen eine Realität außerhalb der Individuen besitzen, die sich ihnen jederzeit anpassen müssen. Sie sind Dinge, die eine Eigenexistenz führen. Der Einzelne findet sie vollständig fertig vor und kann nichts dazu tun, daß sie nicht seien oder daß sie anders seien, als sie sind; er muß ihnen Rechnung tragen, und es ist für ihn um so schwerer (wenn auch nicht unmöglich), sie zu ändern, als sie in verschiedenem Grade an der materiellen und moralischen Suprematie teilhaben, welche die Gesellschaft über ihre Glieder besitzt.« (Durkheim 1901: 99f.)

¹⁰ *Représentation* ist mit "Vorstellung" aber nur unzureichend übersetzt solange man den Begriff mit "Idee" assoziiert. Die "Vorstellung" ist auch eine "Vorführung", bzw. ihr normativer Charakter mündet in eine solche (vgl. auch Lukes 1973: 6f.).

Anlehnung an Durkheims ältere Unterscheidung zwischen "mechanischer" und "organischer Solidarität" auch von "klassifikatorischer Solidarität" sprechen: Mit dem Spracherwerb eignet das Individuum auch die Weltsicht der Gruppe an.

Durkheim zufolge besteht ein enger Zusammenhang zwischen begrifflicher und sozialer Ordnung. Was gelebt wird, muß gedacht, was gedacht gelebt und dargestellt werden. Wie Durkheim in den "Elementaren Formen des religiösen Lebens" feststellt, besteht die Gesellschaft »nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus der sie sich zusammensetzt [...] sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht« (1912: 566).¹¹ Demnach muß jede wissenschaftliche Erklärung sozialer Sachverhalte und Entwicklungen von der Gesellschaft ausgehen, die für Durkheim eine Wirklichkeit *sui generis* ist (Ibid.: 36f.), und vor allem nicht aus der "Natur" heraus erklärt werden kann. Der Glaube an Gott setzt folglich die Existenz der organisierten Gesellschaft voraus, die Gotteserfahrung ist nicht individueller sondern kollektiver Natur. Gott hat seinen Ort vor allem auch in der rituellen Praxis, wie die folgende Passage aus dem "Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie" der Durkheim-Schüler Henri Hubert und Marcel Mauss illustriert:

»Der ganze soziale Körper wird von einer einzigen Bewegung belebt. Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder, besser noch, die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzender und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre... Seine rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes Einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Ziels übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei ... Um in allen Gestalten das Bild seines Verlangens zu sehen, um aus allen Mündern den Beweis seiner Gewißheit zu vernehmen, fühlt sich ein jeder ohne irgend möglichen Widerstand von der Überzeugung aller mitgerissen. In der Bewegung ihres Tanzes und im Fieber ihrer Erregung durcheinandergewürfelt bilden sie nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele. Erst dann ist also der soziale Körper wahrhaft realisiert... Unter solchen Bedingungen ... vermag die universelle Übereinstimmung Realitäten zu schaffen« (1902/03: 165).¹²

Diese Beschreibung eines magischen Ritus dürfte zugleich diejenige seines Ursprungs sein: Die »eigentliche Wurzel der Magie« sind für Hubert und Mauss »affektive Zustände ..., die Illusionen erzeugen« (Ibid.: 162). Keine individuellen, sondern eben kollektive affektive Zustände. Die Magie ist dergestalt »Gegenstand eines sozialen Einverständnisses, Übersetzung eines sozialen Bedürfnisses, unter dessen Druck eine ganze Reihe von Phänomenen der kollektiven Psychologie ausgelöst wird« (Ibid.: 158). Auch Hubert und Mauss unterscheiden ebensowenig wie ihr Lehrer Durkheim zwischen Magie und Religion, in ersterer sind ihrer Ansicht nach dieselben kollektiven Kräfte gegenwärtig wie in letzterer; die Untersuchung der magischen Riten enthüllt mithin die Wurzeln des Heiligen (vgl. Ibid.: 123; 151).

Für Hubert und Mauss sind Magie und Religion soziale Tatsachen, und der Glaube an ihre Wirksamkeit und die Notwendigkeit, rituelle Akte zu vollziehen *nicht* von den logischen Elementen her zu erklären, aus denen die magischen und religiösen Vorstellungen sich zusammensetzen. Damit wäre es auch ein schwerwiegender Fehler,

¹¹ Der primäre Zweck der Klassifikationssysteme ist folglich, »die Beziehungen zwischen den Wesenheiten begreifbar, intelligibel zu machen.« (Durkheim/Mauss 1903: 249)

¹² Diese Bedingungen werden »in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen realisiert« (Ibid.) — womit sich (vermeintlich!) umstandslos erklärte, warum uns die Magie "fremd" und nicht zugänglich ist.

Magie und Religion, Ritual und Ritus mit Wissenschaft und Technik vergleichen zu wollen; die Religion entspringt der Gesellschaft und zielt auf diese, während Wissenschaft aus der Auseinandersetzung mit der umgebenden Natur hervorgeht, und diese Natur erklären und mit Hilfe der Technik beherrschbar machen soll.

Diese Differenzierung wird im ethnographischen Material recht deutlich. So bemerkt z.B. Bronislaw Malinowski »Wenn man einem Eingeborenen nahelegen würde, er solle seine Pflanzung vor allem durch Zauber bestellen und seine Arbeit vernachlässigen, würde er über solche Einfalt einfach lachen. Er weiß ebensogut wie wir, daß es natürliche Bedingungen und Ursachen gibt, und er weiß auch durch seine Beobachtungen, daß er diese natürlichen Kräfte durch geistige und körperliche Leistungen unter Kontrolle bringen kann. Sein Wissen ist ohne Zweifel begrenzt, aber so weit es reicht, ist es vernünftig und gegen Mystizismus gefeit.« (Malinowski 1925: 14)¹³ Mary Douglas gibt eine Anekdote wieder, die den gleichen Sachverhalt illustriert: »Eine *band* von !Kung-Buschmännern hatte ihre Regenrituale gerade beendet, da erschien eine kleine Wolke am Horizont, wuchs an und verfinsterte sich. Dann setzte der Regen ein. Als die Ethnologen die Buschmänner daraufhin fragten, ob sie glaubten, daß der Ritus den Regen bewirkt habe, wurden sie jedoch schallend ausgelacht« (L. Marshall nach Douglas 1966: 79). Daß Gartenmagie und Regenzauber für die Angehörigen dieser Gesellschaften unverzichtbar ist, dürfte vor allem daran liegen, daß die Wirklichkeit dieser Menschen nicht einfach auf ein Set von Ursache-Wirkungs-Beziehungen zu reduzieren ist, sondern Mensch, Gesellschaft und Natur als Teil einer totalen symbolischen Ordnung begriffen werden.

Die Trennlinien zwischen Instrumentellem und Spirituellem, zwischen Religion und Wissenschaft sind innerhalb dieser Ordnung vielleicht notwendig unscharf, da nicht nur die Weltfassung der sog. "primitiven" Kulturen in ihrem Bemühen, eine intelligible und allumfassende Totalität zu erschaffen immer wieder Natur "kulturalisiert" und Kultur "naturalisiert". Daß auch die Arbeiten des Begründers der modernen Soziologie diesbezüglich bisweilen durch eine gewisse Widersprüchlichkeit gekennzeichnet sind, resultiert aber weniger aus dem ethnographischen Material sondern daraus, daß Durkheim die Wissenschaft aus der Religion ableitet – allerdings primär in logischer, und weniger in instrumenteller Hinsicht. Nichtsdestotrotz weist für Durkheim die Zivilisation die Tendenz auf »rationaler und logischer zu werden« (1902: 351), und die Grundthese seiner Arbeiten zur Soziologie der Erkenntnis lautet, daß sich der Kategorienapparat historisch wandelt und so etwas wie "begriffliche Evolution" existiert: »Der Begriff, der ursprünglich für wahr gehalten wurde, weil er kollektiv ist, neigt dazu, nur unter der Bedingung kollektiv zu werden, daß er für wahr gehalten wird: Wir verlangen seine Richtigkeit, ehe wir ihm unser Vertrauen schenken« (1912: 585). Die begriffliche Organisation differenziert sich demzufolge und wird autonom, »das logische Denken wird ... immer unpersönlicher, während es sich universalisiert« (Ibid.: 594). Diese Bewegung kann man durchaus als Rationalisierungsprozeß auffassen.

Andererseits warnt Durkheim aber davor, zu scharf zwischen "religiöser" (vor-moderner) und "wissenschaftlicher" (moderner) Weltauffassung zu differenzieren, denn

¹³ »Keine auch noch so primitive Kunst oder Fertigkeit [konnte] erdacht oder ausgeführt, keine planmäßige Form von Jagd, Fischerei, Ackerbau oder Nahrungssuche ausgeübt werden ... ohne die Fähigkeit, vernunftgemäß zu denken, und ohne Vertrauen in die Macht der Vernunft, das heißt, ohne die ersten Ansätze von Wissenschaft.« (Ibid.: 3)

erstens darf man ihm zufolge nicht vergessen, »daß noch heute die meisten Begriffe, deren wir uns bedienen, nicht methodisch gebildet wurden; wir entnehmen sie der Sprache, d.h. der allgemeinen Erfahrung, ohne daß sie einer vorhergehenden Kritik unterworfen worden wären.« (Ibid.) Es besteht offenbar nur ein gradueller Unterschied zwischen "wissenschaftlich" ausgearbeiteten Begriffen und jenen, »die ihre ganze Autorität daraus schöpfen, daß sie kollektiv sind... Eine kollektive Vorstellung bietet, weil sie kollektiv ist, schon Garantien der Objektivität. Denn sie hat sich nicht ohne Grund verallgemeinert und mit einer genügenden Beständigkeit erhalten können« (Ibid.).¹⁴ Und an anderer Stelle in den "elementaren Formen des religiösen Lebens" heißt es: »Die Erklärungen der heutigen Wissenschaft sind zwar objektiver, weil sie methodischer sind und auf strengeren Beobachtungen beruhen, aber sie unterscheiden sich ihrer Natur nach nicht von den Erklärungen, die dem primitiven Denken genüge taten. Erklären heißt heute wie damals zeigen, wie eine Sache mit einer oder mehreren anderen zusammenhängt« (Ibid.: 325).

Obwohl die Kernthese der "Elementaren Formen des religiösen Lebens" ist, daß die Wirklichkeit Gottes ihren Ort nur innerhalb des symbolischen Universums der Kultur respektive Gesellschaft hat, vergleicht also schließlich auch Durkheim Wissenschaft und Religion. Dieser Widerspruch mag aber durchaus im Gegenstand selbst begründet sein (bzw. wurzelt in einer unzureichenden Differenzierung der Konzeption von "Wirklichkeit"), denn abgesehen davon, daß innerhalb symbolischer Ordnungen immer wieder Natur und Kultur, "Spirituelles" und "Instrumentelles" aufeinander bezogen werde, zielt einerseits eine ganze Reihe magischer Rituale tatsächlich direkt auf die Beeinflussung der äußeren Natur ab,¹⁵ während andererseits fundamentalistische Christen die moderne Naturwissenschaft in Frage stellen.¹⁶

Die Frage ist, welche Signifikanz man dem instrumentellen Aspekt von Magie und Religion beimißt. Für die soziologische Analyse ist es m.E. fruchtbarer sich mit den Differenzen zwischen Religion und Wissenschaft und weniger mit den Überschneidungen zu befassen. Aus dieser Perspektive sind beide in einem jeweils gänzlich anderen "Wirklichkeitshorizont" situiert und mit unterschiedlichen Arten von Handlungsorientierungen assoziiert, folglich sollte deutlich zwischen Ethik, Kosmologie und Zwecktätigkeit unterschieden werden (wiewohl die Bereiche sich wie gerade erwähnt durch-

¹⁴ »Dem logischen Denken soziale Ursprünge beizumessen heißt nicht, es herabzuwürdigen, seinen Wert zu vermindern, es auf ein System künstlicher Verbindungen zu reduzieren. Es heißt im Gegenteil, es auf eine Ursache zurückzuführen, die es auf natürliche Weise beinhaltet.« (Ibid.: 593)

¹⁵ »Bei den Mardudjara der westaustralischen Wüste führt man Fieber auf "schlechtes" oder "heißes" Blut zurück. Die Heilmethode besteht darin, dem Patienten Blut abzapfen und es in den Schatten zu stellen, damit es abkühlen kann. Man glaubt, daß dies dem Kranken Kühlung verschafft, obwohl es anscheinend nicht wieder in seinen Blutkreislauf eingeführt wird« (Hanson 1981: 247). Letztlich scheint es keinen Bereich des Lebens zu geben, der nicht Gegenstand eines magischen Ritus werden könnte. So bindet der zentralafrikanische Zande, der unterwegs ist und bei Tageslicht sein Haus erreichen möchte, einen Stein in eine Astgabel, um den Sonnenuntergang zu verzögern. Und die Trobriander halten vor ihren Cricket-Matches Wettermagie ab, um zu verhindern, daß ein tropischer Wolkenbruch das Spiel unterbricht. Diese Reihe ließe sich endlos fortsetzen.

¹⁶ Zwar behauptet Claude Lévi-Strauss, daß es bei einer bestimmten symbolischen Handlung nicht darum geht, »zu wissen, ob durch Berührung mit einem Spechtschnabel Zahnschmerzen geheilt werden, sondern vielmehr darum, ob es möglich ist, in irgendeiner Hinsicht Spechtschnabel und Menschenzahn "zusammenzubringen" ... und durch solche Gruppenbildungen von Dingen und Lebewesen den Anfang einer Ordnung im Universum zu etablieren. Wie immer eine Klassifizierung aussehen mag, sie ist besser als keine Klassifizierung« (Lévi-Strauss 1962b: 20f.) – aber genau in diesem Fall dürfte der Spechtschnabel ungeachtet seiner sonstigen Funktion in der symbolischen Ordnung tatsächlich dazu einsetzt werden, den Zahnschmerz zu lindern.

dringen und die Trennlinien in "primitiven Gesellschaften anders gezogen sind als in modernen Industriegesellschaften). Religion ist im Minimum eine Mischung aus Kosmologie und Ethik, eine spirituelle (und eben keine wissenschaftliche) Weltsicht, die jene Fragen beantwortet, die gerade nicht dem säkularen Horizont angehören (z.B. "warum existiert die Welt"). Die Wirklichkeit des Rituals, der kollektiven Vorstellungen, der Symbole und Bedeutungen, der Sprache und nicht zuletzt Gottes ist eine andere als diejenige der Biologie oder der Kernphysik .

Resümee und Perspektiven

Die auf Émile Durkheim zurückgehende Tradition sieht in der Religion ein originär gesellschaftliches Phänomen, welches nicht auf andere Bereiche zurückgeführt werden kann und erzielt damit einen großen Fortschritt zu den spekulativen Ansätzen utilitaristischer und "idealistischer" Provenienz.

Die Definition von Religion als "von den Angehörigen einer Gesellschaft geteilte Glaubensanschauungen" beraubt zwar auf den ersten Blick den Gegenstand seiner Spezifität, da der Glaube an Götter hier ebensowenig ein Kriterium ist wie der Gottesdienst. Der Versuch, "Religion" enger zu definieren und gegen andere Formen des Glaubens abzugrenzen erscheint mir aber als fragwürdig. Es läßt sich fraglos trefflich darüber streiten, ob die im südlichen Sudan lebenden Zande neben ihren magischen Praktiken auch über eine Religion verfügen. Immerhin glauben sie an ein höchstes Wesen – das in einer Höhle am Fluß lebt (allerdings gibt es dort giftige Schlangen, so daß es sich nicht empfiehlt, das höchste Wesen aufzusuchen). Was würde man implizieren bzw. erreichen wollen, wenn man den Zande mittels einer engen Definition abspricht, über eine Religion zu verfügen? Um nicht erneut Frazers Fehler zu wiederholen erscheint es mir angeraten, diesbezüglich an der Lesart der Durkheim-Schule festzuhalten.

Die vermeintlich fehlende Spezifität der Begriffsverwendung verweist schließlich vor allem auf die entscheidende Prämisse, welcher die religionssoziologische Forschung m.E. folgen sollte: Man muß untersuchen, was die Menschen *konkret* glauben, d.h. welchen Anschauungen sie tatsächlich anhängen und was ihnen diese Anschauungen bedeuten.¹⁷ Dies kann neben der institutionalisierten Religion durchaus auch Behauptungen umfassen, die sich als Wissen maskieren, d.h. jene nicht hinterfragten und reflektierten Ideologeme, die zum Grundbestand unserer Gesellschaft gehören.

¹⁷ Max Weber scheint zwar in "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" genau dies zu tun, wenn er einzelne Sets von Glaubensanschauungen im gesellschaftlichen Kontext vergleicht, er tut dies aber lediglich im Hinblick auf deren rationalen Gehalt.

Literatur:

- ASSMANN, Jan (2001): Echnaton und das Trauma des Monotheismus, in: Welt und Umwelt der Bibel, Heft 22 (4/2001).
- BLANNING, Tim (2002): The Culture of Power and the Power of Culture. Old Regime Europe 1660-1789. Oxford (Oxford University Press).
- CLARK, Christopher (2006): Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prussia, 1600–1947. London (Penguin) 2007.
- DOUGLAS, Mary (1966): Reinheit und Gefährdung. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1988.
- DURKHEIM, Émile (1901²): Regeln der soziologischen Methode. Neuwied und Berlin (Luchterhand) 1970.
- (1902²). Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1988.
- (1906): Bestimmung der moralischen Tatsache und Entgegnungen auf Einwände. In ders.: Soziologie und Philosophie. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1967.
- (1912): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1978.
- (1913/14): Pragmatismus und Soziologie. In ders.: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- DURKHEIM, Émile und MAUSS, Marcel (1903): Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In Durkheim, É.: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Hg. von Hans Joas. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1965): Theorien über primitive Religionen. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- FREUD, Sigmund (1912/13): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In ders.: Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt/Main (Fischer) 1982.
- (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In ders.: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main (Fischer) 1982.
- HANSON, F. Allan (1981): Anthropologie und die Rationalitätsdebatte. In Duerr, H.P.: Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd.I. Frankfurt/ Main (EVA) 1981.
- HOBSBAWM, Eric (1992²): Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge (Cambridge Univ. Press.)
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962b): Das wilde Denken. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1925): Magie, Wissenschaft und Religion. In ders.: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt/Main (Fischer) 1973.
- MAUSS, Marcel und HUBERT, Henri (1902/03): Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In Mauss 1950.
- MORGAN, Lewis H. (1877): Die Urgesellschaft. Stuttgart (Dietz) 1908.
- PLANERT, Ute (2000): Vater Staat und Mutter Germania. Zur Politisierung des weiblichen Geschlechts im 19. und 20. Jahrhundert. In dies. [Hg.]: Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegung und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt/M. und New York (Campus).
- POMERANZ, Kenneth (2007): Social History and World History: From Daily Life to Patterns of Change. In: Journal of World History, Vol. 18, No. 1.
- SAHLINS, Marshall (1976): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- SCHAMA, Simon. (1995): Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination. München (Hanser) 1996.
- TYLOR, Edward Burnett (1871): Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Etc. London (British Library) 2010.