

WERNER KERKLOH

Robert N. Bellahs Beitrag zur Religionssoziologie

Wer im deutschen Sprachraum die Bedeutung, Originalität und Vielfalt des bisher vorliegenden Werks¹ von *Robert N. Bellah* diskutieren möchte, steht vor einer großen Schwierigkeit, die fruchtbare Auseinandersetzung und wissenschaftlichen Austausch erschwert: *Robert N. Bellah* ist bei uns weitgehend unbekannt. Dies ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß doch Religionssoziologie in Deutschland ein anerkanntes und nicht nur akademisch interessierendes Thema ist und sich auch an den Fakultäten keineswegs in nationaler Isolation befindet. Zudem gehört *Robert N. Bellah* zu den führenden Köpfen der amerikanischen Religionssoziologie, und über seine Thesen und Forschungsergebnisse wird gerade in jüngster Zeit lebhaft gestritten².

Während es jedoch anderen Vertretern des gleichen Fachgebiets gelang, einen relativ großen Bekanntheitsgrad zu erreichen³, ist *Bellah*, dessen Aufsätze, Bücher und Essays bis auf knappe 50 Seiten bislang nicht ins Deutsche übertragen wurden⁴, nur im engeren Kreis der Fachleute ein Begriff.

¹ An Buchveröffentlichungen seien hier genannt: *The Broken Covenant. American Civil Religion in Times of Trial*, New York 1975; *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970; *Religion and Progress in Modern Asia*, New York 1965; *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Ill. 1957.

² Um nur einige der wichtigsten Tagungen zu nennen, die sich mit den Arbeiten *Robert N. Bellahs* auseinandersetzten: Society for the Scientific Study of Religion, Kongress Oktober 1976 in Philadelphia; Society for the Scientific Study of Religion, Jahrestreffen Oktober 1975 in Milwaukee; Religious Education Association of the United States and Canada, Treffen November 1975 in Philadelphia; Association for the Sociology of Religion, Jahrestreffen August 1975 in San Francisco.

³ Man denke etwa an *Peter L. Berger* oder *Andrew Greeley*.

⁴ Aus seiner Frühphase finden sich zwei Aufsätze »Analogien zur protestantischen Ethik in Asien« (1963) und »Religiöse Evolution« (1964) in: *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, hrsg. v. *Constans Seyfabrt* u. *Walter M. Sprondel*, Frankfurt/M. 1973.

So soll es Aufgabe dieses Beitrags sein, die Person und das Werk *Robert N. Bellahs* in Umrissen zu verdeutlichen, klarzumachen, daß und warum sich eine Auseinandersetzung mit ihm lohnt und in der gebotenen Kürze darauf hinzuweisen, wo eine Weiterführung seiner Gedanken auch außerhalb der USA sinnvoll erscheint.

In den verbreiteten Einführungen in die Religionssoziologie wurde *Bellah*, wenn überhaupt, höchstens mit Fußnoten bedacht oder ohne nähere Diskussion nur im Literaturverzeichnis erwähnt⁵. Lediglich bei *Moltmann* und *Marsch* findet man Hinweise, die zur näheren Beschäftigung mit *Bellah* ermutigen. Beide Autoren versagen sich allerdings ein intensiveres Eingehen auf die Arbeiten des Amerikaners⁶. In neueren religionssoziologischen Einführungsbüchern bringt es *Bellah* immerhin schon auf häufigere Nennungen, aber daß es mit den Nennungen allein auch nicht getan ist, zeigt sich etwa bei *Robertson*⁷. Hier wird *Bellah* in allzu engem Zusammenhang mit seinem Lehrer *Talcott Parsons* gesehen, der als Hauptvertreter des Strukturfunktionalismus gilt⁸. Auf Unterschiede zu *Parsons* wies schon 1963 *Norman Birnbaum* hin⁹, der auf den ausgesprochen historischen Charakter der Erstveröffentlichung *Bellahs* aufmerksam machte. *Bellah* selbst hat seine »Befreiung« von *Parsons* sowohl durch seine weiteren Arbeiten als auch durch direkte Stellungnahmen deutlich gemacht¹⁰. In jüngster Zeit sind hauptsächlich im Gefolge der Systemtheorie Versuche unternommen worden, *Bellahs* Arbeiten in stärkerem Maße zu berücksichtigen. Allerdings haben fast alle diese Ansätze die

⁵ So bei *F. Fürstenberg* (Hrsg.), *Religionssoziologie*, Darmstadt, Neuwied 1964; *J. Matthes*, *Religion und Gesellschaft*, Reinbek 1967; *G. Kehr*, *Religionssoziologie*, Berlin 1968.

⁶ *J. Moltmann*, *Theologische Kritik der politischen Religion*, in: *J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller*, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München, Mainz 1970, hier bes. 33; *W.-D. Marsch*, *Zur theologischen Interpretation von Religion*, in: ders. (Hrsg.), *Plädoyers in Sachen Religion*, Gütersloh 1973, hier 213.

⁷ *R. Robertson*, *Einführung in die Religionssoziologie*, München, Mainz 1973.

⁸ Vgl. die einschlägigen Werke *T. Parsons*, etwa »*The Social System*«, Glencoe 1951 oder zusammen mit *E. A. Shils* *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass. 1952.

⁹ *N. Birnbaum*, *Einleitung*, in: *C. W. Mills*, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Darmstadt, Neuwied 1963.

¹⁰ Vgl. die jüngsten Arbeiten *Bellahs*, seine Erläuterungen zum Anhang in »*Beyond Belief*«, a. a. O., S. 260, wo er über die Weiterentwicklung des parsonschen Schemas berichtet. So auch in einem Brief an den Verf. vom Juli 1975.

Tendenz, *Bellah* systemtheoretisch zu vereinnahmen¹¹. Es werden hierbei die Vorbehalte übersehen, die *Bellah* einem »governing myth« gegenüber hat, Welt »as a highly complex machine entirely subject to rational calculation« zu sehen¹².

Doch bevor wir uns in Spekulationen über das rechte Verständnis der Arbeiten *Bellahs* verlieren, sollten wir einen anderen Weg der Annäherung beschreiten, den *Bellah* in seinem Buch »Beyond Belief« selbst angeboten hat: den der Annäherung über die Biographie. Wissenschaft, sei es Theologie, Soziologie oder Systemtheorie, fällt ja nicht vom Himmel, sondern hat ihre Geschichte im Leben des Wissenschaftlers selbst. Zwar ist es in Deutschland recht ungewöhnlich, über solche Hintergründe, lebensgeschichtliche Verknüpfungen und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Arbeit zu schreiben¹³, aber die wirklichen Anliegen und Implikationen werden so noch am ehesten verdeutlicht.

So schreibt *Bellah* selbst: »For many kinds of work it is not necessary or even particularly helpful to know the link between the work and the inner experience, but where the work itself deals with the great collective myths which are dying and being born in our time then it is useful to know something of the private myth of the writer . . .«¹⁴.

Von hier aus wird dann auch deutlich, wie *Bellah* als Soziologe zur Religion gekommen ist und was ihm an der isolierten Betrachtungsweise der Religionssoziologie, insofern sie akademischen Einzelgängern und Einzelkämpfern als Forschungsfeld dient, unbefriedigend erscheint.

¹¹ Vgl. besonders R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt/M. 1973; Religion und gesellschaftliche Entwicklung, a. a. O., hier bes. 309; N. Luhmann, Religion as System, in: K. W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt, Neuwied 1972; V. Drehsen, G. Kehrer, Religion – ein gesellschaftlicher Agent für Stabilität oder Wandel? in: K. W. Dahm, V. Drehsen, G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975.

¹² *Bellah*, Beyond Belief, a. a. O., 241.

¹³ J. Moltmann wäre hier zu nennen, der in seinem Buch Umkehr zur Zukunft, München, Hamburg 1970, einen persönlichen Rückblick auf die letzten 10 Jahre gibt. Implizit sind solche Tendenzen im Werk Karl Rahners enthalten, das nach J. B. Metz »religiöse Existentialbiographik«, »biographische Theologie« und »lebensgeschichtliche Dogmatik« ist. (Vgl. J. B. Metz, Karl Rahner: Ein theologisches Leben, in: Stimmen der Zeit, 1974, 305.) Für die USA vgl. H. Cox, The Seduction of the Spirit, New York 1973.

¹⁴ *Bellah*, Beyond Belief, a. a. O., XI.

Charakteristisch für *Bellah* ist allein schon der Titel seines Buches »Beyond Belief«. *Bellah* geht von der heutigen Weltsituation aus, die für ihn einem Marsch auf dem schmalen Grat zwischen globalem Selbstmord und (tillichschem) »Neuen Sein« entspricht. Sie ist durch vorwiegend negative Bestimmungen gekennzeichnet, einmal durch »the nerve of failure«, zum andern durch »the faith of loss«. Doch diese düster empfundene Situation, in der die alten Idole zerbrechen und die bisherigen Götter sterben, erweist sich nicht nur als Geburtsstunde von Nihilismus und Verzweiflung, sondern genauso als Möglichkeit zu neuer Hoffnung und neuem Glauben. Wenn auch über die zukünftige Entwicklung Unklarheit herrscht, so wäre es doch unredlich, nur Negatives zu sehen und die Chancen des Glaubens »without belief beyond belief«¹⁵ zu leugnen. Schon diese kurze Disposition macht klar, wie wenig *Bellah* auf rein abstrakte und nüchtern-pragmatische Denkkategorien der Systemtheorie festzulegen ist und daß der »personal myth« eine wichtige Stellung bei ihm einnimmt¹⁶.

LEBENSGESCHICHTLICHES

Die Vorfahren *Bellahs* kamen gegen Ende des 17. Jahrhunderts aus Nordirland nach Südkarolina in die Vereinigten Staaten und zogen von dort in den Westen. Sein Vater war Herausgeber einer kleinen Zeitung in Oklahoma, wo *Robert Neelly Bellah* 1927 geboren wurde. Nach dem frühen Tod des Vaters zog die Mutter nach Los Angeles, wo *Robert N. Bellah* auch aufwuchs. Diese Jugendjahre sind deshalb wichtig, weil *Bellah* mit den Resten einer südstaatlich-protestantischen Kultur groß wird. Kirchgang, Bibellesen, Sonntagsschule und Friedhofsbesuch gehörten in gleicher Weise zum kleinbürgerlichen Konservatismus wie ein fraglos übernommener Patriotismus mit Vorliebe für die Konföderation und mit Vorurteilen gegen die Republikaner.

Identifikationsmöglichkeiten, die die geschilderte Umgebung nicht bereitstellen konnte, findet *Bellah* in der jüdischen Kultur früher Freunde. Während des zweiten Weltkriegs kommt es zu einer religiö-

¹⁵ Hier greift *Bellah* auf eine Formulierung *Wallace Stevens* zurück, der für ihn der größte theologische Poet des 20. Jahrhunderts in Amerika ist. Es zeigt sich, daß *Bellah* weniger den »systematic theorists« als vielmehr den »poets and ecstatic aphorists« wie z. B. *Norman O. Brown*, eine Führung in dieser schwierigen Zeit anvertraut.

¹⁶ *Bellah*, *Beyond Belief*, a. a. O., XVI.

sen und politischen Liberalisierung. Aus dem einen Extrem, der Kleinbürgerlichkeit, fällt er in ein anderes: er interessiert sich – wenn auch zunächst nur zögernd – für den Marxismus.

Nach der High School studiert er in Harvard. Hier geht die Liberalisierung weiter; in kleinen Zirkeln von Kommilitonen »transponiert« er seinen Protestantismus um in Marxismus. Er sucht und erwartet den neuen Himmel und die neue Erde am Ende der Ausbeutung des Menschen hier in der Gesellschaft. Christentum ist für ihn zu diesem Zeitpunkt überwunden. Doch zweifelt er immerhin noch, ob man in so jungem Alter schon die Antwort auf alle Fragen gefunden haben könne. Er spezialisiert sich auf Sozialanthropologie und zeigt spezielles Interesse für die indianischen Ureinwohner und andere »primitive« Völker. Gerade die Geschlossenheit dieser Kulturen (*Malinowski* und *Radcliffe-Brown* leiteten ja ähnliche Gedanken) fasziniert ihn. Seine Untergraduierarbeiten schrieb er über die Verwandtschaftssysteme der Apatschen. Weiterhin interessiert er sich für fernöstliche Kulturen und liest trotz marxistischer Orientierung Literatur über den Zen-Buddhismus. In diese Zeit fällt auch die Beschäftigung mit psychoanalytischen Studien. Die Zeit nach der *Henry-Wallace*-Kampagne 1948 brachte eine Wende im Verhältnis zum Kommunismus. Abgestoßen durch die Hexenjagd in den eigenen Reihen gewinnt er Distanz. Dies allerdings um den Preis eines geistigen Vakuums. *Bellah* lernt japanisch und chinesisch und erlangt einen Universitätsgrad in Soziologie und fernöstlichen Sprachen. Nun gewinnen die vorübergehend abgelehnten Werte wieder an Bedeutung. Dies scheint wesentlich durch die Begegnung mit *Talcott Parsons* beeinflusst worden zu sein. Durch ihn stößt er auch auf *Durkheim* und *Max Weber*, die ihm einen breiteren Blick auf Gesellschaft und geschichtliche Entwicklung öffnen.

Die letzten Jahre der *Stalin*-Herrschaft beschleunigen den Ablösungsprozeß vom Kommunismus und lassen ihn an der Wahrscheinlichkeit jedes von Menschen errichteten irdischen Paradieses zweifeln. Gleichzeitig bricht der alte amerikanische Patriotismus wieder durch, allerdings in einer nüchternen und abgeklärten Form. Auf der Suche nach »wholeness« – ein Zeichen für das wieder erwachte religiöse Interesse – stößt *Bellah* auf *Paul Tillich*. Mit dessen Theologie kann er sich voll identifizieren, denn hier findet er den Protestantismus seiner Jugend wieder, allerdings in der Begegnung mit dem 20. Jahrhundert abgeklärt und verändert. Gerade das Ernstnehmen der Verzweiflung

und der sich daraus entwickelnde »Mut zum Sein« sprechen ihn besonders an.

Die folgende Zeit des *McCartyanismus* bringt ihm an der Universität Schwierigkeiten, da er hier nur bleiben kann, wenn er politische Informationen über frühere Bekannte preisgeben würde. Es blieb zunächst bei der Drohung, allerdings sah sich *Bellah* ähnlichen Pressionen ausgesetzt, als er nach der Promotion die Stelle eines Dozenten angeboten bekam. Er verzichtete und nahm im Herbst 1955 eine Stelle am Islam-Institut der McGill-Universität in Kanada an.

Zu diesem Zeitpunkt wußte er nicht, ob er je wieder in die USA zurückkehren würde, da auf dem Höhepunkt des kalten Krieges akademische Stellen für verdächtige Personen ausgeschlossen waren.

Diese Zeit bringt ihm durch *Tillich* ein tieferes Verständnis für das Christentum. Sünde und Gnade werden ihm existentiell deutlich. Daß dies keine Floskeln sind, zeigt *Bellah* durch geradezu bekennnishafte Sätze, die in unserem nüchternen, emotional ausgekühlten Wissenschaftsklima selbst für einen Religionssoziologen eine Ungeheuerlichkeit wären: »It was then that I saw that identification with the body of Christ meant identification with all men without exception«¹⁷.

1957 kehrt *Bellah* nach Harvard zurück. Das politisch-geistige Klima hatte sich verändert und ließ einen vorsichtigen, wie er formuliert, »pessimistischen Optimismus« zu. Aus dieser Zeit stammt das erste Buch »Tokugawa Religion«, das große Beachtung fand, da hier *Parsons*sche Kategorien, die für die Analyse eines konkreten Sozialsystems lange Zeit für zu abstrakt gehalten wurden, mit Erfolg an praktischen Aufgaben erprobt wurden¹⁸. »Dabei schlägt *Bellah* bewußt wieder Brücken zum Evolutionismus von Herbert Spencer, dessen fundamentale These er leicht abgeändert übernimmt. Diese These besagt: Die geschichtliche Entwicklung von Religion und Gesellschaft ist durch eine wachsende Differenzierung zur Komplexität gekennzeichnet«¹⁹.

¹⁷ Ebda.

¹⁸ »Die wesentlichste Bereicherung um die Max-Weber-These brachte *R. N. Bellah* durch seine Untersuchung über die Ursachen der außerordentlich raschen Industrialisierung Japans. Er erweiterte den weberschen Ansatz, indem er religiös legitimierte, politische Werte als Grundlage einer rationalen Wirtschaft einschloß. Damit führte er die Auseinandersetzung über die fachhistorische Enge hinaus und gelangte zu einer soziologischen Theoriebildung.« *G. Kehrler*, a. a. O., 46.

¹⁹ *V. Drehsen*, *G. Kehrler*, a. a. O., 190.

Der Wechsel von Harvard zur Universität von Kalifornien in Berkeley brachte *Bellah* aus der relativen Ruhe und protestantischen Ordnung in die unruhige, ja bisweilen chaotische Unordnung der Gegenkultur. Er selbst versteht diesen Wechsel als Ausdruck einer inneren Änderung. Diese Einstellung bezeichnet er nun als »optimistischen Pessimismus«, der *Norman O. Brown* eher verwandt ist als dem »solemn radicalism« eines *Herbert Marcuse*, der *Bellah* zerstörerisch erscheint.

Bellah betont, daß er viel von der gerade in Berkeley aktiven Studentenbewegung gelernt habe, er lehnt es aber ab, diese Gruppe zu idealisieren. Mit der Warnung: »Behind the mask of the struggle for liberation one often sees the hard face of the authoritarian who will strangle the young rebels of the next generation«²⁰ distanziert er sich deutlich von jeder Art der Anbiederung an gesellschaftspolitische Modeströmungen und stellt seine eigene Position klar. Diese Abgrenzung soll keinen Rückzug von politischer Verantwortung darstellen, sondern die Ablehnung jeder Art politischen Totalitarismus'. So will *Bellah* die Arbeiten der letzten Periode verstanden wissen als Beitrag zu »human politics«, was mehr meint als nur »menschliche Politik«, nämlich den Beitrag und die sich verantwortlich wissende Haltung des Wissenschaftlers für die zu gestaltende Zukunft, deren wichtigste Elemente für *Bellah* »meaning« und »wholeness« sind.

Diese gegenüber früheren Arbeiten differenziertere Sicht beschäftigt sich, was bei manchen Interpreten nicht berücksichtigt wird, mehr mit Problemen des »nach-protestantischen Menschen«, der nicht mehr nur »nach-traditional«, sondern auch schon »nach-modern« ist. Das läßt sich vielleicht am besten so verdeutlichen, daß dieser »nach-moderne« Mensch sich versagt, Modernität oder Fortschritt zum alleinigen, letztlich angestrebten Ziel zu machen, da er um die Dialektik, besser den Preis des Fortschritts weiß. Schrankenloser Optimismus, Fortschritt ohne Ende ist nicht mehr möglich, lediglich ein »Optimismus mit Trauerflor« (*Bloch*). Diese Haltung, aus der eine tiefe und existentiell erfahrene Sorge um die Zukunft spricht, erwartet weder Hilfe von den »systematic theorists«, noch von den »public opinion pollers«, sondern von den »poets« und »ecstatic aphorists«.

In einer Situation, in der unter dem Vorwand der Notwendigkeit leicht totalitäre Ideologien die Zukunft bestimmen können, sind für

²⁰ *Bellah*, a. a. O., S. XVIII.

Bellab die Visionäre, die »dreamer of dreams«²¹, die eben das Nicht-Notwendige repräsentieren, die ohne Interessenverpflichtungen und ohne ideologische Zwänge agieren können, sehr wichtig. »Freedom of the imagination, the ability to live in many realities at once may be our strongest weapons in the struggle for human liberation«²².

So versteht *Bellab* seine Arbeiten als Versuche, Anstöße aus dieser Richtung in die Wissenschaft zu integrieren, um in einer Welt, in der die großen, alles umfassenden Glaubenssysteme nicht mehr bestehen können, »patterns of meaning« zu geben²³.

RELIGION UND WISSENSCHAFT

*Bellab*s erster Versuch einer Annäherung an das komplexe Phänomen Religion stammt aus dem Jahre 1955²⁴. Er will in dieser systematischen Arbeit auf die wichtigsten Probleme einer wissenschaftlichen Religionsanalyse hinweisen. Dies geschieht allerdings noch in starker Anlehnung an das von *Parsons* entwickelte handlungstheoretische System und weitgehend in *Parsonsscher* Terminologie. *Bellab* versucht die Untersuchung mit Hilfe von sechs verschiedenen Kategorien. In den ersten drei Kategorien (religiöse Symbolsysteme, religiöses Handeln, religiöse Institutionen) geht es in strukturfunktionalistischer Weise um eine Strukturanalyse von Religion. Drei weitere Kategorien (Religion und Sozialisierung, Religion und soziale Differenzierung, religiöse Pathologie) sollen helfen, die mehr dynamischen Elemente des religiösen Prozesses zu beschreiben und zu untersuchen.

Der Wert dieser Analyse liegt für *Bellab* darin, daß die »general theory« *Parsons* und Religionssoziologie in eine Beziehung gebracht werden. Wenn die handlungstheoretischen Kategorien nun empirisch verwendet würden, könnte sich ein besseres Verständnis für die Funktion der Religion in der Gesellschaft ergeben.

²¹ Die Verwandtschaft zu *Martin Luther Kings* »I have a dream . . .« ist unübersehbar. Vgl. auch *H. Cox*, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge, Mass. 1969.

²² *Bellab*, *Beyond Belief*, a. a. O., XX.

²³ In der offiziellen Katholischen Kirche ist man auf *Bellab* auch schon aufmerksam geworden. Das zeigt die Einladung zum internationalen Symposium über den Unglauben im März 1969 nach Rom. Veranstalter und Sponsor war u. a. das Vatikanische Sekretariat für die Nichtgläubigen.

²⁴ *R. N. Bellab*, *The Systematic Study of Religion*, als Anhang veröffentlicht, in: ders., *Beyond Belief*, a. a. O., 260–287.

Zeigte sich in *Bellahs* erstem Versuch der Religionsuntersuchung ein stark systematischer Zug, der bisweilen die formalen Typisierungen – in strenger Anlehnung an *Parsons* – zu sehr betonte und so eine gewisse Eigenständigkeit vermissen ließ, so hat sich in späteren Arbeiten formal und auch inhaltlich eine Änderung vollzogen. Hier tritt ein mehr erzählerischer Duktus in den Vordergrund, durch essayhafte, lebensgeschichtliche Darstellung gelingt *Bellah* die »Befreiung« von *Parsons*. Allerdings handelt es sich hierbei um keine totale Kehre, auch jetzt versucht *Bellah*, wie in seiner ersten Arbeit, die enge Verbindung von Religion und Sozialwissenschaft bzw. von Religion und Wissenschaft überhaupt, zu beschreiben²⁵.

Bellah spricht davon, daß die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft nicht mechanisch sei, wie dies ein Verständnis von Säkularisierung behauptet, daß mit der Zunahme des einen stets die Abnahme des anderen verbunden sei, sondern daß es sich bei dieser Beziehung um eine o r g a n i s c h e handle.

Es wird hier deutlich, daß *Bellah* – ähnlich wie sein amerikanischer Soziologenkollege *Peter L. Berger* – sich aus einer positiven Grundeinstellung bemüht, soziologisch die Funktion der Religion in der Gesellschaft aufzuzeigen. Er setzt sich ab von gewissen, früher wie heute anzutreffenden »Aufklärungstheorien«, die n u r die Wissenschaft als Lichtbringer, Religion dagegen als negative Größe, als verdunkelndes Element des menschlichen Geistes sehen wollen.

Bellah kann in seiner Position durchaus Religion und Wissenschaft verbinden, Religion hat »an integral place in the new conception of the unity of human consciousness«²⁶. Diese Sicht wird in einer auf Polemik verzichtenden, fast nüchternen Sprache vorgetragen, wobei *Bellah* keinesfalls Gründe für andere Sichten unter den Tisch fallen läßt. So, wenn er betont, daß das Urteil der Aufklärung über Säkularisierung und über das Verhältnis Religion-Wissenschaft nur als Reaktion auf eine bestimmte religiöse Tradition zu verstehen ist, »one with a strong cognitive bias and a stress on orthodox belief«²⁷.

Nach *Bellah* wäre in einer stärker vom Zen-Buddhismus geprägten Kultur z. B. eine solche Konfrontation ganz anders verlaufen, denn im Zen sind die in unserer Kultur zu Streitfällen gewordenen Themen

²⁵ Ebda., 237 und 268 f.

²⁶ Ebda. 238.

²⁷ Ebda.

wie Schöpfungsdatum der Welt, Schriftinspiration, Wunderglaube etc. nicht vorhanden.

Was *Bonhoeffer* auf theologischer Seite kritisiert hatte, nämlich ein Gottesbild, in dem Gott lediglich als Lückenbüßer die Funktion hat, für jede wissenschaftlich noch nicht geklärte Position eine jeweils vorläufige Erklärungshypothese abzugeben, versteht *Bellah* aus soziologischer Sicht als Grund für das gestörte Verhältnis von Religion (und hier Christentum im besonderen) und Wissenschaft. Aber nicht nur die Naturwissenschaft, sondern in spezieller Weise die aufkommenden Sozialwissenschaften drängten die Religion in eine defensive Position, so daß am Ende des 19. Jahrhunderts Religion für viele als überholt und vollständig durch Wissenschaft ersetzbar schien. *Bellah* versteht die Entdeckungen *Freuds* als Kulminationspunkt der Aufklärung, denn die Frage der Religion erscheint in völlig neuem Licht. Durch die Entdeckung des Unbewußten erwies sich *Freud* als »gravedigger of the enlightenment«, denn es zeigt sich hier, daß neben dem Bewußtsein starke nicht-rationale Kräfte im Menschen existieren, die einer rein rationalen Untersuchung nicht zugänglich sind.

Etwa zur gleichen Zeit wie *Freud* arbeitete *Durkheim* an einer grundlegenden Theorie der Gesellschaft. »Society as a set of collective representations, common symbols, existing in the minds of its members«²⁸ war seine Vorstellung von Gesellschaft, und auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie kollektive Vorstellungen überhaupt entstehen, »how they get into people's heads«, entwickelte er die Hypothese eines gemeinsamen Aufbruchs von Massen (collective effervescence) wie etwa in der Französischen Revolution. *Bellah* sucht hier eine Parallele zum freudschen Unbewußten zu ziehen und plädiert dafür, es das »soziale Unbewußte« zu nennen.

Ein dritter wichtiger Gedanke, der dem totalen Auflösen menschlichen Handelns in Kategorien des aufklärerischen Rationalismus entgegensteht, ist für *Bellah* *Max Webers* Begriff des »Charisma«. Charisma ist nicht nur in der Weberschen Religionssoziologie, sondern auch für sein Verständnis von Autorität von zentraler Bedeutung. Es kommt bei *Weber* der religiösen Interpretation nahe, nach der es als »göttliches Geschenk«, als »Gnade« zu verstehen ist, als außergewöhnliche Qualität, die einem Führer oder Propheten zukommt und ihn befähigt, neue normative Vorstellungen in eine Gruppe einzustiften.

²⁸ Ebd. 239.

Bellah kommt mit diesen Aussagen der Feststellung *T. Parsons'* recht nahe, der in »The Structure of Social Action« darlegte, daß die große Generation der Sozialwissenschaftler in bezug auf das Phänomen Religion viele nichtrationale Faktoren berücksichtigen mußte, die nicht ins eigentliche Konzept paßten. Sowohl *Freud*, *Durkheim* als auch *Weber*, die ja alle eigene Religionstheorien entwickelt haben, gelangen schließlich zu Begriffen, die statt einer Erklärung den Hinweis auf mächtige Kräfte und Prozesse im menschlichen Handeln geben. Hier liegt für *Bellah* die spezielle Bedeutung dieser Wissenschaftler für die Religion, denn jeder der drei Genannten hat auf seine Weise die Kraft des symbolischen religiösen Bewußtseins wiederentdeckt.

Bellah zieht aus den Arbeitsergebnissen *Freuds*, *Durkheims* und *Webers* die Folgerung: »Indem die westliche Religion sich hauptsächlich einen Standpunkt auf dem Boden kognitiver Realität suchte, vergaß sie das Wesen der Realität, mit der Religion zu tun hat und die Symbole, die die Religion benutzt«²⁹.

Bedauerlicherweise macht sich trotz *Parsons'* Bemühungen in »The Structure of Social Action« auch in den Sozialwissenschaften wieder die Tendenz bemerkbar, in das alte positivistisch-utilitaristische Sprachidiom, in dem nur rationale Annahmen über das Wesen des Menschen erlaubt sind, zurückzufallen.

Aber es gibt noch eine andere Sicht von Religion und Wissenschaft. Man spürt bei *Bellah* das Engagement für diese andere Sicht, denn er betont nachdrücklich, daß man die Welt nun einmal nicht nur rationaler Untersuchung unterwerfen könne. *Talcott Parsons* und *Karl Deutsch* verstehen als Systemtheoretiker menschliches Handeln als grundsätzlich offen, ja für *Parsons* ist das letzte Wesen der Realität überhaupt nicht empirisch zu beschreiben, obwohl jedes kulturelle System es in irgendeiner Weise symbolisch darstellen muß. Aber die »constitutive symbols« sind nicht kognitiv im Sinne wissenschaftlicher Feststellungen, obwohl sie das Reden über Realität erst ermöglichen. So kann *Bellah* feststellen: »This means that science can never wholly take over the job of making sense in the world«³⁰. Gleichzeitig erinnert er an *Parsons* wiederholte Äußerungen, daß der Teil der Realität, den man benötigt, um Sinn zu stiften, nicht empirisch ist, sondern »simply unavailable to any of the resources of science«³¹.

²⁹ Ebd. 240.

³⁰ Ebd. 242.

³¹ Ebd.

Indem *Parsons* dazu beigetragen hat, »the openness of the mystery of being« zu erhalten, kann man ihn als entscheidenden Lehrmeister für die Position *Bellahs* ansehen.

Wenn es um Grundlagen geht, weiß sich *Bellah* auch in der Reihe derer stehend, die die Vielfalt von Realität behaupten, etwa *William James* oder *Alfred Schütz*. Auch die auf *Schütz* zurückgreifenden Religionssoziologen *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* gehen von einer Vielfalt der Realität aus, allerdings unter dem Aspekt, daß Wirklichkeit nicht gegeben, sondern konstruiert ist. Neben der sogenannten Alltagswelt gibt es die eigenständige Realität der Traumwelt, die Welt der Wissenschaft oder die Symbolwelt der Religion³². Zumindest für den Bereich der Religion vertritt *Bellah* eine modifizierte Sicht, er spricht von Religion als einer Realität »sui generis«.

Mit diesen Ausführungen geht es *Bellah* darum, das weitgehend zersplitterte Verhältnis Wissenschaft – Religion zu charakterisieren. Er möchte diese »long and bitter controversy« aufarbeiten, da er nichts von einem »tacit agreement« hält, das nach außen den Eindruck hervorrufen kann, der Streit sei beigelegt, in Wirklichkeit aber eine sehr sublimale Form der Agitation durch Ignoranz darstellen kann. *Bellah* plädiert für eine neue Integration, für die nach seiner Meinung Möglichkeiten vorhanden sind.

Unter der von *Bellah* intendierten neuen Integration ist nun kein phantastischer Synkretismus von Wissenschaft und Religion zu verstehen. Religion und Wissenschaft haben auch jetzt immer noch je verschiedene Zwecke, Grenzen und Handlungsweisen. Aber »they are both part . . . a necessary part of every culture and every person«³³. Nur handelt es sich bei Religion eben um »an imaginative statement about the truth of the totality of human experience«³⁴.

Der größte Fehler, den der sogenannte »nach-religiöse« Mensch begehen kann, ist der, die Alltagswirklichkeit mit der Wirklichkeit schlechthin zu identifizieren. Es wird dann übersehen, daß die Welt der Alltagswirklichkeit eine sozial und personal konstruierte Welt ist. Der vermeintliche Realist verfängt sich dann selbst in seinen eigenen Täuschungen.

³² Vgl. *Peter L. Berger, Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1972³.

³³ *Bellah*, *Beyond Belief*, 244.

³⁴ Ebda.

Bellah ist sich zwar im klaren darüber, daß man keine Religion, auch nicht das Christentum, beweisen kann, aber ebensowenig hält er es für möglich, kognitiv oder wissenschaftlich irgendeine »letzte« (ultimate) Position menschlichen Lebens beweisen zu wollen, auch wenn dies vom Marxismus, Rationalismus oder Szientismus versucht wird. Einziger Maßstab, an dem eine »letzte« Perspektive adäquat gemessen werden kann, ist die Fähigkeit, menschliche Erfahrungen so zu transformieren, »that it yields life instead of death«³⁵. *Bellah* ist dabei sehr zuversichtlich, daß imaginative und kognitive, intellektuelle und emotionale, wissenschaftliche und religiöse Entzweigungen unserer Kultur und unseres Bewußtseins gerade jetzt überwunden werden können. Denn die Sozialwissenschaft beginnt, wie *Bellah* feststellt, die Vielfalt der Wirklichkeit aufzunehmen. Ein weiteres Zeichen für diese Entwicklung ist das zunehmende Interesse, das an den theologischen Fakultäten für die Sozialwissenschaften entstanden ist. Nicht zur Bereitstellung eines Instrumentariums für pastoral counseling oder andere innerpfarrliche Aufgaben, sondern im Interesse der Theologie selbst. Nach *Bellah* ist dies möglich geworden, weil beide Seiten, sowohl Religion als auch Wissenschaft, eingesehen haben, daß es »different realms of reality« gibt, und aufklärerischer Rationalismus kein ausschließlicher Weg zur Wirklichkeit ist. Auch die Symbole, durch die sich die Wissenschaft selbst darstellt, beruhen letztlich auf Setzungen, auf unbeweisbaren Annahmen.

CHRISTENTUM UND SYMBOLISCHER REALISMUS

In einer weiteren Annäherung an das Problem der Trennung von religiösem und wissenschaftlichem Menschen stellt *Bellah* seine Position explizit als Symbolischen Realismus³⁶ dar. Vom 17. Jahrhundert bis heute, so sieht er es, verteidigten Theologen das Christentum mit Hilfe eines »Historischen Realismus«, dessen Wurzeln bis in den griechischen Rationalismus hinabreichen. Charakteristisch hierfür ist die Eliminierung der bildhaften und symbolischen Schriftinterpretation, wie sie im Mittelalter vorherrschte, durch reformatorische und gegen-

³⁵ Ebda. 245.

³⁶ »Symbolic realism simply holds that religious symbols are not primarily social or psychological projection systems (though they contain some projective elements) but the ways in which persons and societies express their sense of the fundamental nature of reality, of the totality of experience.« *R. N. Bellah*, Response to Comments, in: Journal of the Scientific Study of Religion, 1970, Heft 2, 113.

reformatorische Theologie. Man erarbeitete für ein »Vernunftchristentum« auch eine Theologie, die diesen Ansprüchen genügen konnte. Das moderne Bewußtsein verlangte Klarheit, unzweideutig abgegrenzte Beziehungen und »a conception of the past as it actually was«³⁷. *Bellah* erinnert daran, daß bedeutende Größen wie *Pascal*, *Schleiermacher* oder *Kierkegaard* sich einem solchen Verständnis nicht anschließen konnten. Aber die Verfechter eines solchen »Vernunftchristentums« waren einflußreicher.

Besonders im 18. Jahrhundert stieß ein derartiges, auf Historischen Realismus sich gründendes Christentum gerade bei den Intellektuellen auf Widerspruch, Ablehnung und Zweifel. Die unanzweifelbare Wirkungsgeschichte des Christentums wurde durch eine unheilige Allianz von Priesterbetrug und politischem Despotismus erklärt. Man versuchte Religion lediglich von ihren funktionalen Auswirkungen zu erklären.

Im 19. Jahrhundert dagegen sah man, auch als Reaktion auf den abstrakten Realismus der Aufklärung, ein wachsendes Interesse für die komplexe Rolle der Religion, die man in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins immer stärker erkannte. Man entdeckte gewissermaßen eine Wahrheit in der Religion, glaubte sie aber durch die religiösen Termini selbst, durch die Mythen und Symbole verdeckt und verborgen. *Bellah* nennt diese Phase Symbolischen Reduktionismus, in der der Versuch gemacht wurde, der Wahrheit der Religion durch die Entschlüsselung der Symbole auf die Spur zu kommen.

So konnte Religion einmal als ein Stadium in der Geschichte der Wissenschaft interpretiert werden oder auch als Etappe in der Entwicklung der menschlichen Moral. Auch *Feuerbach* und *Marx* gehören für *Bellah* in die Gruppe der Symbolischen Reduktionisten.

Auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts traten die Theorien des Symbolischen Reduktionismus in den Vordergrund. Sie erreichten sogar eine neue Komplexität und neue Subtilität. *Bellah* nennt hier in erster Linie *Freud* und *Durkheim*, die umfassende Formeln entwickelten, religiöse Symbole in ihre »wahre« Bedeutung zu übersetzen.

Im Gegensatz hierzu erhob *Max Weber* keinen Anspruch, die Wirklichkeit, die hinter der Religion liegt, entschlüsseln zu wollen. »He treated religions as systems of meaning to be understood in their own

³⁷ *Bellah*, *Beyond Belief*, 247.

terms from the point of view of those who believe in them, even though in the observer they strike no personal response«³⁸.

Es geht *Bellah* nun nicht primär darum, diese Religionstheorien im einzelnen zu widerlegen. Er bestreitet auch nicht, daß sie einen großen Teil Wahrheit enthalten. Aber er stellt zunächst einmal fest, daß alle großen kritischen Theoretiker der westlichen religiösen Tradition entfremdet waren. »None of them were believers in the ordinary sense of the word. All of them believed themselves to be in a possession of a truth superior to that of religion«³⁹. Niemand von ihnen vermochte aber auch »to fill the role that religion had previously played, they contributed to the deep split in our culture between religion and science, a break just at that highest level of meaning where integration is of the greatest importance«⁴⁰.

Bellah behauptet nun, daß implizit in den Arbeiten der großen Symbolischen Reduktionisten eine Position enthalten ist, die zu einer ganz anderen Beurteilung der Religion bzw. ihrer Symbole in unserer Kultur führen kann. Er nennt diese Position Symbolischen Realismus. Aber nicht nur die großen Sozialwissenschaftler haben ihren, wenn auch oft unbeabsichtigten, Beitrag zu dieser Position geleistet, auch Philosophen, Theologen, Literaten und Linguisten⁴¹.

Die Reduktionstheorien sind für *Bellah* Ausdruck eines kognitiven Vorurteils, nämlich der Angst vor Unwissenschaftlichkeit. Gültiges Wissen scheint einzig in der Form von verifizierbaren oder falsifizierbaren wissenschaftlichen Hypothesen möglich⁴². Dabei hat sich gerade in den letzten Jahren das Wissen, daß nicht-kognitive und nicht-wissenschaftliche Symbole für die menschliche Persönlichkeit und Gesellschaft konstitutiv sind, vertieft und konsolidiert. Dies bedeutet für *Bellah* gleichzeitig eine Abkehr vom mechanistischen Modell der frühen Naturwissenschaft, bei der Wirklichkeit im Objekt enthalten schien. Die Aufgabe des Beobachters bestand lediglich darin, herauszufinden, nach welchen Gesetzen die Objekte sich verhielten. »Subjektiv« hatte den gleichen Stellenwert wie »unwirklich«, »un-

³⁸ Ebda. 250.

³⁹ Ebda.

⁴⁰ Ebda.

⁴¹ So z. B. auch *Parsons*, der religiöse Symbole nicht primär als empirische Gegebenheiten, sondern als Aspekte von Realität verstanden hat, die wissenschaftlicher Analyse nicht zugänglich sind.

⁴² Vgl. auch *J. B. Metz*, Erlösung und Emanzipation, in: *L. Scheffczyk* (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 137 ff., bes. 139, wo explizit diese Angst vor Unwissenschaftlichkeit angesprochen wird.

wahr« und »trägerisch«. Dieses mechanistische Modell ist heute weitgehend vom Interaktionsmodell, in *Parsonsscher* Terminologie vom Handlungsmodell, ersetzt worden. Bei dieser Sicht der Wirklichkeit wird die Realität nicht im Objekt, sondern im Subjekt angenommen bzw. auch in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.

Bellah weist darauf hin, daß auch die Regeln der empirischen Wissenschaft sich primär in Symbolen ausdrücken. Diese »objektiven Symbole« stehen im Gegensatz zu »nicht objektiven Symbolen«, die die Gefühle, Werte und Handlungen von einzelnen ausdrücken und den Interaktionsprozeß zwischen Subjekt und Objekt beschreiben. Aber auch hier geht es um Wirklichkeit, auch diese Symbole sind nicht rückführbar »to empirical propositions«⁴³. Dies zu zeigen, darum geht es *Bellah* im Symbolischen Realismus. Er kann dann von Religion, die er in diesem Zusammenhang definiert als »Symbol System, das ein Ganzheitsgefühl hervorbringt und das den Rahmen zur Verfügung stellt, in dem Leben und Handeln Sinn haben«, sagen, »religion is a reality sui generis . . . religion is true«⁴⁴.

Die so entwickelte Position des Symbolischen Realismus ist für *Bellah* die einzig angemessene Grundlage einer sozialwissenschaftlichen Religionsuntersuchung, denn Symbolischer Realismus erfaßt nicht nur adäquat die Wirklichkeit der Religion, sondern stellt auch das Instrumentarium für eine gemeinsame Begrifflichkeit für den Theologen und nichttheologischen Intellektuellen zur Verfügung. Symbolischer Realismus erinnert daran, daß es neben einem »explicit knowledge« auch noch ein »implicit knowing« gibt, das dem gegenständlichen Wissen letztendlich zugrunde liegt. Ein Vergessen dieser unbewußten Voraussetzung hat die Vergegenständlichung des Oberflächlichen (reification of the superficial) zur Folge.

Ein erstes Ergebnis des Symbolischen Realismus ist für *Bellah* der gewisse Skeptizismus, der in die Diskussion um »Wirklichkeit« eingegangen ist. Nachdem Wirklichkeit nicht mehr nur im »Außen« bestehen kann, sondern eine Beziehung zum »Innen« hat, stehen für eine Interpretation der Außenwelt mehrere Möglichkeiten zur Verfügung⁴⁵.

⁴³ *Bellah*, *Beyond Belief*, 252.

⁴⁴ Ebda. 253.

⁴⁵ Vgl. *A. Schütz*, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932; ders., *Th. Luckmann*, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied, Darmstadt 1975.

Religion, die ja weder eine rein subjektive, noch eine rein objektive Größe ist, bezieht sich auf das »Ganze«, was Subjekt und Objekt umfaßt und symbolisiert, »unities in which we participate, which we know . . . not by observing but by dwelling in them«⁴⁶. Der Symbolische Realist weiß, daß Realität sowohl im Innen wie im Außen besteht, und daß das Symbol keinesfalls Schranke, sondern unsere einzige Möglichkeit ist, die Wirklichkeit zu begreifen.

DIE »CIVIL RELIGION«-DEBATTE

Den größten und nachhaltigsten Erfolg hatte *Robert N. Bellah*, der trotz wohlwollender Aufnahme seiner früheren Arbeiten⁴⁷ nicht aus dem Schatten seines Lehrers *Parsons* heraustreten konnte, mit der Veröffentlichung eines Essays im *Daedalus*, der Zeitschrift der American Academy of Arts and Sciences im Winter 1967. Unter dem Titel »Religion in America« untersuchten u. a. *Langdon Gilkey* (Soziale und intellektuelle Quellen der protestantischen Theologie der Gegenwart) und *Thomas F. O'Dea* (Die Krise des gegenwärtigen religiösen Bewußtseins) den schwierigen Komplex der Religion in den Vereinigten Staaten. *Bellahs* Artikel, der seinen Verfasser zu einem der häufigst zitierten Religionssoziologen in den USA machte, ein heftiges Für und Wider auslöste, Dissertationen anregte⁴⁸, Tagungen und wissenschaftliche Kongresse bis heute beschäftigte⁴⁹, hat zum Thema »Civil Religion in America«⁵⁰.

Bellah behauptet hierin die Existenz einer eigenen und gut institutionalisierten »civil religion« in den USA neben und genau getrennt von einer kirchlich gebundenen Religion. Eine Religion bzw. eine religiöse

⁴⁶ *Bellah*, *Beyond Belief*, 255.

⁴⁷ Vgl. etwa *William T. Liu*, Rezension zu *Tokugawa Religion*, in: *The American Catholic Sociological Review*, 1957, 157 f.; *Gordon E. Pruet*, A Note on Robert Bellahs Theory of Religious Evolution: The Early Modern Period, in: *Sociological Analysis*, 1973, 50 ff.

⁴⁸ Etwa *Clinton Mc Curdy Lipsey*, *Civil Religion: An Empirical Analysis*, University of Tennessee 1973; *Maureen D. Henry*, *The Development of Civil Theology in Modern Political Theory: From the Fall to the Parousia*, University of Notre Dame, 1974.

⁴⁹ Vgl. Anm. 2.

⁵⁰ Wie »civil religion« nun adäquat ins Deutsche übertragen werden soll, ist z. Z. nicht endgültig geklärt. (Bürgerliche Religion, Zivilreligion, Bürgerreligion.) Ich schließe mich den Ausführungen *Marholds* an und übersetze »Bürgerreligion«. Vgl. *W. Marhold*, Bürgerreligion. Soziologische und theologische Bemerkungen in der gegenwärtigen Volkskirche, in: *Theologia Practica* 1974, Heft 4, 304–312.

Dimension mit eigenem Kult, eigenen Symbolen, Feiertagen, Martyrern, Heiligen Texten und Hohenpriestern, die sowohl sinnstiftende Funktion als auch die Vermittlung sozialer Solidarität in der Nation erfüllt. Der Nationalglaube also schlechthin.

Es ist auf den ersten Blick nicht einzusehen, daß diese von *Bellah* verbreitete These in der religionssoziologischen Diskussion der USA einen solchen Einfluß nehmen konnte. Es wäre nämlich übertrieben zu behaupten, daß hier Neuigkeiten verbreitet würden, lassen sich doch die Wurzeln einer »civil religion« sehr weit zurückverfolgen. *Bellah* selbst nennt *J. J. Rousseau*⁵¹, in dessen »*contrat social*« die schlichten Dogmen einer »civil religion« erwähnt werden: Existenz Gottes, zukünftiges Leben, Belohnung der Tugend, Bestrafung des Bösen und Ausschluß religiöser Intoleranz. Doch schon *Varro* und *Cicero* gestanden den heidnischen Zivilkulten eine Teilwahrheit zu, die von allen Bürgern, unberücksichtigt ihres persönlichen Glaubens, anerkannt werden konnte. Diese wohl früheste »civil religion« hatte integrative Funktion, sie gab den Bürgern eine Heimat.

Aber auch ohne Rückgriff in die Geschichte erscheint *Bellahs* These nicht so originell, wie er es gerne behauptet⁵². Schon 1949 stellte *Robert K. Merton* die Frage, wie Religion überhaupt Integration in einer Gesellschaft leisten könne, wenn diese Gesellschaft viele Religionen habe. *Will Herbergs* Standardwerk »Protestant-Catholic-Jew« versuchte hierauf eine entsprechende Antwort zu geben⁵³.

Herberg behauptete, daß es neben den verschiedenen Religionen, den verschiedenen Denominationen eine »Super-Religion« gebe, die er Religion des Amerikanismus oder »American Way of Life« nannte. Unter je verschiedenen Perspektiven kann man nun diese übergreifende Religion entweder als Verwässerung oder als Destillat der positiven Gehalte der Denominationen verstehen. Schon *Herberg* stellte die Existenz einer offiziellen Religion, wenn nicht gar einer offiziellen Kirche fest, dies, obwohl die Konstitution der USA eine offizielle Staatsreligion verbietet und obwohl die Trennung zwischen Kirche und Staat durch Gesetz vorgeschrieben ist.

⁵¹ *J. J. Rousseau*, *Der Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des Staatsrechts*, Berlin o. J. Buch 4, Kap. 8 (Die staatsbürgerliche Religion).

⁵² Vgl. *R. N. Bellah*, *Response to the Panel on Civil Religion*, in: *Sociological Analysis*, 1976, 153.

⁵³ Vgl. *Will Herberg*, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City, N.Y. 1956.

Diese Religion ist fest verankert in der Vision der Amerikaner von Amerika – im puritanischen Traum eines neuen Israels und eines neuen verheißenen Landes in der Neuen Welt – und hat ebenfalls ihre eigenen Symbole, Riten, Zeremonien und Liturgie. *Herberg* wies schon darauf hin, daß die Werte, die diese Bürgerreligion verkörpert: Freiheit des Individuums, Würde des Menschen, Demokratie, die Idealisierung des amerikanischen Mittelklasse-Ethos sei. Auch die Religion des »American Way of Life« sorgt für Glauben in der Gesellschaft und liefert ein »Wir-Bewußtsein« bei möglichen Konflikten. Eine der Gefahren, die hieraus resultieren, ist die Identifizierung von Religion und Staatsraison bis hin zum nationalen Messianismus. Eine solche Bürgerreligion begibt sich auch, wie z. B. *Martin E. Marty* warnte⁵⁴, ihrer Doppeldeutigkeit und Ambivalenz, ihrer transzendenten und selbstkritischen Elemente, so daß leicht eine religiöse Hülse, eben neutralisierte Religion⁵⁵ zurückbleibt, ein Glaube an einen Glauben ohne Inhalt.

Wenn *Bellah* so auch eigentlich nichts Neues entdeckte, vielmehr an Bekanntes anknüpft und erinnert, worin bestand dann die Bedeutung seines Artikels? *Philipp E. Hammond* sieht *Bellahs* Verdienst im Bereitstellen einer brauchbaren systematischen Methode, um dem von verschiedensten Seiten ignorierten oder bestrittenen Phänomen »civil religion« auf die Spur zu kommen⁵⁶. *Bellah* legte seiner Untersuchung die Analyse von Antrittsreden verschiedener amerikanischer Präsidenten zugrunde. Diese Reden, so vermutete er, indizierten tief-sitzende Wertvorstellungen, die im täglichen Leben sonst nicht zutage träten. *Bellah* interessierte in diesem Zusammenhang besonders, daß in allen Antrittsreden (mit Ausnahme der zweiten Rede *G. Washingtons*, die aber auch nur aus zwei Abschnitten bestand) auf Gott Bezug genommen wurde. Hieraus leitet *Bellah* auch eine Interpretation der amerikanischen Geschichte ab, in der die »civil religion« eine beileibe nicht nur positive Rolle spielt.

Auf der Suche nach Gründen für das enorme Echo, das *Bellah* mit seinem Essay hervorgerufen hat, muß man zudem zwei Dinge berücksichtigen. Einmal kam es in der amerikanischen Religionssoziologie in den 60er Jahren zu einer Wiederentdeckung von *Max Weber*

⁵⁴ *Martin E. Marty*, Two Kinds of Civil Religion, in: *R. E. Richey, D. G. Jones* (Hrsg.), *American Civil Religion*, New York 1974.

⁵⁵ So *Adorno*.

⁵⁶ *Phillip E. Hammond*, The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay, in: *Sociological Analysis*, 1976, 169 ff.

und *Emile Durkheim* und gleichzeitig zu einem verstärkten Interesse an der gesellschaftlichen Funktion von Religion überhaupt. Zum andern war ein Studium der Religion nicht mehr Monopol der kirchlichen Seminare, sondern wurde verstärkt an unabhängigen Universitäten und Colleges betrieben. Das ideale Studienthema war hierfür »civil religion«, denn hier legitimierte der Inhalt des zu Studierenden das Studium. *R. E. Richey* und *D. G. Jones* schreiben: »Hier, Gott sei Dank, war endlich eine Religion, die nicht religiös war und auf die die Denominationen keinen Anspruch hatten und die nur an die religionswissenschaftlichen Fakultäten gehörte. Civil religion trieb ungläubige Gurus in Spasmen der Ekstase, d. h. sie schrieben Aufsätze über das Thema«⁵⁷.

Trotz der eingehenden Beschäftigung mit dem Phänomen »civil religion« und des dadurch entstandenen explosionsartigen Anwachsens der Literatur gab und gibt es Mißverständnisse. Obwohl *Ph. E. Hammond* den Versuch gemacht hat, »civil religion« zu definieren⁵⁸, muß sich *Bellah* dagegen verwahren, »civil religion« nur als Interpretationsschema zu verstehen und ihr die objektive Existenz abzusprechen⁵⁹.

Der Kern, ja der Heilige Text der amerikanischen Bürgerreligion ist für *Bellah* die Unabhängigkeitserklärung und die Gettysburg-Rede *A. Lincolns*. Hier finden sich die normativen Gehalte einer von ihm vertretenen »civil religion«, die im Gegensatz zu *Herbergs* oder *Martys* Ansicht spezifischen Gehalt hat. Dies belegt *Bellah* anhand biblischer Themen: Exodus, auserwähltes Volk, verheißenes Land, neues Jerusalem, Leiden, Tod und Wiedergeburt (letzteres z. B. im Bürgerkrieg, in dem die amerikanische Gesellschaft den Verpflichtungscharakter ihrer selbsterwählten Ziele prüfen mußte). Er weist nach, daß »civil religion« sowohl messianische, eschatologische, mythologische und sozialkritische Dimensionen hat⁶⁰.

Bellah scheint mit seinen Untersuchungen zur »civil religion« ein nicht nur amerikanisches Phänomen angesprochen zu haben. *Molt-*

⁵⁷ *R. E. Richey, D. G. Jones*, a. a. O. 5 f.

⁵⁸ »By Civil Religion we can mean any set of beliefs and rituals, related to the past, present and/or future of a people (nation) which are understood in some transcendental fashion.« *Hammond*, a. a. O. 171.

⁵⁹ *Bellah*, Response . . . 153.

⁶⁰ Das jüngste Buch *R. N. Bellahs* beschäftigt sich zudem mit der prophetischen Dimension der Bürgerreligion. Vgl. Anm. 1.

mann⁶¹, Stoodt⁶², Boos-Nünning⁶³ und nicht zuletzt Marhold⁶⁴ weisen, teils unabhängig von Bellah, auf Phänomene einer außer-amerikanischen Bürgerreligion hin. »Dieser Begriff ... scheint mir eine angemessene Kategorie für die empirisch erhobenen Phänomene in der Bundesrepublik unserer Tage zu sein. Abgesehen von seiner inhaltlichen Füllung hat er den Vorzug, die beiden konfessionell gespaltenen Bevölkerungsteile unseres Volkes zusammenzufassen und darin das Phänomen der Volkskirchlichkeit zu treffen«⁶⁵. Marhold erinnert allerdings auch daran, daß Bürgerreligion weitgehend der kritischen Komponente entbehrt. Wenn sie auch »in ihrer symbolischen Repräsentation und Verschlüsselung von Lebensschritten und -vollzügen und in ihren vielen anderen Formen unverzichtbare Funktionen ausübt«⁶⁶, so ist es doch eine Religion, »die um die kritischen Impulse ihrer selbst gebracht ist, eine Religion, die zur Begünstigung von Vorurteilen reicht, die eine reduzierte Gestalt von Christentum ausgebildet hat, die weder die Ich-Mentalität bewußt stärkt noch anleitet zur Muße und zum befreienden Feiern. Dies ist ohne Zweifel die Schattenseite der Bürgerreligion, die die hinlänglich bekannte marxistische und aufklärerische Kritik der Religion zu Recht auf sich zieht«⁶⁷.

Dies kann sicher kein Schlußpunkt sein, es wird weitergefragt und weiterdiskutiert werden müssen, z. B. das Problem, ob Integration in unserer hochkomplexen und hochdifferenzierten Gesellschaft überhaupt eine realisierbare Kategorie funktionaler Religionsbetrachtung sein kann (dies gilt auch für die Bürgerreligion). Bellah hat hierzu Stellung bezogen, es ist zu wünschen, daß die Impulse, die er der religionssoziologischen Diskussion vermittelt hat, nicht nur in Nordamerika fruchtbar werden, sondern auch bei uns in stärkerem Maße als es bislang üblich war, beachtet werden.

⁶¹ Vgl. Anm. 6.

⁶² Vgl. Anm. 11.

⁶³ U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, München, Mainz 1972.

⁶⁴ Vgl. Anm. 50.

⁶⁵ Marhold, a. a. O. 311.

⁶⁶ Marhold, a. a. O. 312.

⁶⁷ Ebda.