

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Halle (Saale) 1980

Bearbeitet und herausgegeben von Siegfried Kirschke unter Mitwirkung von Olof Klohr

Veröffentlicht durch die Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

[3]

### **Vorbemerkungen**

Während seines einjährigen Aufenthalts als Gastprofessor an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg hielt Prof. Dr. sc. phil. Dmitri Modestowitsch Ugrinowitsch vom Lehrstuhl für Theorie und Geschichte des Atheismus und der Religion der Philosophischen Fakultät der Staatlichen Moskauer Universität „M. W. Lomonossow“ vor Direkt- und Fernstudenten der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie Vorlesungen zum wissenschaftlichen Atheismus. Diese Lehrveranstaltungen fanden unter Studenten und Lehrkräften großes Interesse und lösten lebhaft Diskussionen aus. Mehrfach wurde dabei von den Hörern der Wunsch geäußert, diese gedanken- und informationsreichen Vorlesungen mögen auch in schriftlicher Form vorgelegt werden, damit sie einem noch breiteren Kreis von Interessenten zugänglich werden und den Meinungsaustausch über diese Thematik beleben können. Diese Anregung griffen wir auch aus freundschaftlicher Verbundenheit mit dem Verfasser, der sich durch seine Arbeiten zur Theorie und Geschichte des Atheismus und der Religion international ausgewiesen hat, gern auf.

Dmitri Modestowitsch Ugrinowitsch (geb. 1923) erwarb im Jahre 1965 den akademischen Grad eines Doktors der Philosophischen Wissenschaften und wurde zwei Jahre später zum Professor berufen. Seit 1970 wirkt er am Lehrstuhl für Theorie und Geschichte des Atheismus und der Religion der Moskauer Universität.

„Philosophische Probleme der Kritik der Religion“ lautet der Titel seiner ersten Monographie, die 1965 im Verlag der Moskauer Universität herauskam. D. M. Ugrinowitsch ist Mitglied des Autorenkollektivs des sowjetischen Hochschullehrbuchs „Wissenschaftlicher Atheismus“, dessen erste Auflage 1973 erschien (4. Auflage 1978). Im gleichen Jahre publizierte er eine „Einführung in die Religionswissenschaft“. Er ist Mitglied des Redaktionskollegiums und Mitautor des im Jahre 1974 herausgegebenen Lehrmittels „Geschichte und Theorie des Atheismus“, das in diesem Jahr in zweiter Auflage erscheint. Im Jahre 1975 kam von ihm die Monographie „Bräuche. Für und wider“ heraus. Als Mitglied der Kommission des Hochschulministeriums der UdSSR und des Redaktionskollegiums der Moskauer Universität ist D. M. Ugrinowitsch Mit-[4]autor der Programme für die Lehrveranstaltung „Geschichte und Theorie des Atheismus“, die für Studenten Philosophischer Fakultäten und Abteilungen gehalten wird.

Den Lesern in der Deutschen Demokratischen Republik ist der Verfasser als Autor des Abschnitts „Die Religion als Ideologie und gesellschaftliche Psychologie“ in der im Jahre 1964 von O. Klohr herausgegebenen Publikation „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ sowie des Abschnitts „Methodologische Fragen der marxistischen Religionssoziologie“ in der zwei Jahre später ebenfalls von O. Klohr herausgegebenen Veröffentlichung „Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie“ bekannt. Im Heft 1 des Jahrgangs 1977 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie ist sein Aufsatz „Das Wesen und die sozialen Funktionen von Brauchtum und Ritual in der sozialistischen Gesellschaft“ erschienen. Gegenwärtig ist D. M. Ugrinowitsch u. a. an der Erarbeitung einer Monographie beteiligt, die gemeinsam von Philosophen aus Moskau und Halle zum Arbeitsthema „Das Problem des Menschen in der Philosophie der Gegenwart“ verfaßt wird.

Seine erfolgreiche Forschungs- und Lehrtätigkeit als Hochschullehrer setzt sich in seiner Mitwirkung in sowjetischen und internationalen Gesellschaften fort. D. M. Ugrinowitsch ist Leiter

der Sektion Soziologie der Religion und des Atheismus in der sowjetischen Soziologischen Gesellschaft und stellvertretender Vorsitzender des Methodisch-wissenschaftlichen Rates für wissenschaftlichen Atheismus der Gesellschaft „Snanije“ der RSFSR sowie Mitglied des Exekutivkomitees des Forschungsausschusses Soziologie der Religion im Rahmen der International Sociological Association (ISA). Er hat an zwei soziologischen und zwei philosophischen Weltkongressen aktiv teilgenommen.

Die Vorlesungen von D. M. Ugrinowitsch legen wir auch aus dem Grunde in dieser Form vor, weil sie für Lehrende und Studierende bei der Beschäftigung mit den „Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus“ eine Unterstützung sein sollen. Dieses Lehrgebiet ist seit dem Jahre 1974 in den Studienplänen für die Grundstudienrichtungen „Marxistisch-leninistische Philosophie“ im Direkt- und Fernstudium und „Lehrer für Marxismus-Leninismus in allen vier Fachrichtungen ausgewiesen. Außerdem sieht [5] die „Richtlinie für die Durchführung von Spezialkursen zu ausgewählten Problemen des Marxismus-Leninismus in den höheren Studienjahren an den Universitäten und Hochschulen der DDR vom 30.9.1976“ auch die Einführung einer Lehrveranstaltung zu dieser Thematik vor.

Wir danken Herrn Prof. Dr. Reinhard Mocek und Frau Dipl.-Phil. Ruth Peuckert für die kritische Durchsicht von Manuskriptteilen, Frau Ursula Voigt für die Ausführung der umfangreichen Schreivarbeiten und Herrn Dipl.-Journ. Burchard Thaler für die Unterstützung bei der Publikation.

Alle Lehrkräfte, die zum wissenschaftlichen Atheismus Vorlesungen, Seminare und Kolloquien halten, fordern wir mit der Veröffentlichung dieser Vorlesungen zur Meinungsäußerung auf.

Die Herausgeber

[6]

# **1. Der atheistische Charakter der marxistischen Weltanschauung. Der wissenschaftliche Atheismus als eine besondere Disziplin**

## **1.1. Der atheistische Charakter der marxistischen Weltanschauung**

Der Begriff „wissenschaftlicher Atheismus“ hat zwei Bedeutungen. Unter wissenschaftlichem Atheismus verstehen wir erstens eine bestimmte Seite der marxistischen Weltanschauung ·im allgemeinen und der marxistischen Philosophie im besonderen. Von der zweiten Bedeutung handelt der dritte Abschnitt.

Alle Gesetze der Natur und der menschlichen Gesellschaft, die wir kennen, werden als „natürliche“ Gesetze angenommen, als Gesetze, die der Natur und der Gesellschaft immanent sind. Die ganze Wirklichkeit wird als materielle Welt verstanden; es gibt in ihr keine übernatürlichen Wesen oder Kräfte.

Jeder marxistische Begriff, jede philosophische Aussage, haben deswegen einen atheistischen Inhalt, sind objektiv gegen die Religion gerichtet. Diese atheistische Seite der marxistischen Weltanschauung ist sowohl historisch als auch theoretisch bedingt: Einmal ist sie historisch bedingt, weil der dialektische Materialismus die höchste Stufe des Materialismus ist; der Materialismus aber war in der Geschichte der Philosophie immer (oder fast immer) mit dem Atheismus verbunden, ebenso wie der Idealismus mit der Religion zusammenhing. Gerade an der Kontroverse Atheismus – Religion kann man besonders gut erkennen, wie sich die Interessen der fortschrittlichen und reaktionären Klassen in der Sphäre der Ideologie widerspiegeln. Ebenso wie der dialektische Materialismus eine gesetzmäßige Weiterentwicklung der ganzen Geschichte des Materialismus ist, ist auch der wissenschaftliche marxistische Atheismus eine notwendige Stufe der weiteren Entwicklung des Atheismus.

Zum andern ist die atheistische Seite der marxistischen Weltanschauung theoretisch bedingt. Der Atheismus des Marxismus ist durchaus kein „politischer Atheismus“, wie ihn z. B. der katholische Moraltheologe Marcel Reding [6] (geb. 1904[-1993]) oder einige andere bürgerliche Ideologen darstellen wollen. Der atheistische Charakter der marxistischen Weltanschauung als Ganzes ist nämlich keine Folgeerscheinung der reaktionären sozialen Position der Kirche, sondern ergibt sich folgerichtig aus der philosophisch-theoretischen Grundlage des Marxismus. Wer konsequenter Materialist sein will, besonders konsequenter dialektischer Materialist, muß notwendigerweise Atheist sein. „Marxismus ist Materialismus. Als solcher steht er der Religion ebenso schonungslos feindlich gegenüber wie der Materialismus der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts oder der Materialismus Feuerbach“<sup>1</sup>, schrieb Lenin. Der dialektische Materialismus begreift die Welt als materielle Welt und schließt jedwede Spekulationen über übernatürliche Kräfte oder Wesen, alle religiösen oder idealistischen Anschauungen aus.

## **1.2. Die wichtigsten Begriffe und Definitionen**

Die systematische Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Atheismus beginnen wir mit der Präzisierung einiger wichtiger Begriffe. Der Begriff Atheismus bezeichnet eine Lehre, die die Existenz Gottes und aller übernatürlichen Kräfte verneint. Der Atheismus – das ist buchstäblich die Verneinung des Theismus, d. h. die Verneinung des Gottesglaubens.

Man muß zwischen spontanem und bewußtem Atheismus unterscheiden. Der spontane Atheist (ebenso wie der spontane Materialist) glaubt nicht an Gott und ist überzeugt, daß in der Welt keine übernatürlichen Kräfte und Wesen existieren. Aber er kann diese praktische Überzeugung nicht theoretisch-philosophisch begründen.

---

<sup>1</sup> W. I. Lenin, Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion. In: W. I. Lenin, Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden, Berlin 11/1974 S. 24. [Lenin Werke (LW), Band 15, S. 407]

Der bewußte Atheist kann seine atheistischen Überzeugungen systematisch darlegen und theoretisch begründen. Er ist auch in der Lage, wissenschaftlich das Wesen der Religion [8] und ihre soziale Rolle darzustellen. Die Positionen des spontanen Atheisten sind im ideologischen Kampf gegen die Religion ziemlich schwach. Dagegen kann und soll der bewußte Atheist eine große und wichtige Rolle in der ideologischen Auseinandersetzung mit der Religion spielen. Man muß außerdem den konsequenten Atheismus von verschiedenen Formen des inkonsequenten Atheismus unterscheiden, die zwar einige religiöse Dogmen und bestimmte Formen von Religion und Kirche kritisieren, aber dies ohne konsequente Ablehnung tun.

Beispielsweise trat im Mittelalter die Opposition gegenüber der offiziell herrschenden Kirche in Gestalt des Skeptizismus, Deismus, Pantheismus usw. auf, die damals progressiv waren und die absolute Herrschaft der katholischen Kirche in Westeuropa schwächten. Auch heute gibt es in kapitalistischen Ländern verschiedene Arten des Atheismus, die die christliche Religion kritisieren, aber nicht immer konsequent gegen einige „modernisierte“ Formen der Religion auftreten.

Im Rahmen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie ist der sogenannte „atheistische Existentialismus“ (M. Heidegger, J. P. Sartre u.a.) ein Beispiel dafür. Im Grunde ist er jedoch keine philosophische Basis für den wirklichen Atheismus und wird durchaus nicht zufällig von einigen protestantischen Theologen zur Begründung des Glaubens benutzt. Nicht von ungefähr wird für den marxistischen Atheismus auch der Ausdruck „wissenschaftlicher Atheismus“ verwendet. Der vormarxistische Atheismus hat viele historische Verdienste, er hat sehr viel Wichtiges im Rahmen der Religionskritik geleistet, aber dennoch kann man ihn nicht als vollständig, wissenschaftliche Lehre bezeichnen. Es gibt zwei Hauptprobleme, die der vormarxistische Atheismus nicht gelöst hat.

Erstens war der vormarxistische Atheismus nicht imstande, die Religion als soziale Erscheinung zu erklären, d. h. die sozialen Wurzeln der Religion zu erkennen. Das ist ganz verständlich, denn die Religion als spezifische Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins ist erst vom Standpunkt [9] des historischen Materialismus zu begreifen.

Zweitens (und das ist mit dem Vorgenannten eng verbunden) konnte der vormarxistische Atheismus keine realen Wege zur Überwindung der Religion weisen. Seine diesbezüglichen Projekte waren utopisch, weil sie den Zusammenhang zwischen der Religion und den allgemeinen sozialen Verhältnissen der existierenden sozialen Struktur nicht berücksichtigten.

Der marxistische Atheismus hat beide Probleme gelöst und damit einen völlig wissenschaftlichen Charakter bekommen.

### **1.3. Der wissenschaftliche Atheismus als eine besondere Disziplin**

Zu Anfang dieses Kapitels wurde festgestellt, daß es zwei Bedeutungen des Begriffs „wissenschaftlicher Atheismus“ gibt. Von einer war schon die Rede, jetzt soll uns die zweite beschäftigen.

Wir verstehen unter „wissenschaftlichem Atheismus“ auch eine besondere wissenschaftliche Disziplin.

Das erste Problem, mit dem sich der wissenschaftliche Atheismus als besondere Wissenschaftsdisziplin beschäftigt, ist die wissenschaftliche Erklärung der Religion. Diesen Teil des wissenschaftlichen Atheismus kann man auch als marxistische Religionswissenschaft bezeichnen.

Da die Religion verschiedene Seiten und Aspekte hat, ist die Religionswissenschaft auch in verschiedene Teilfächer gegliedert. Die theoretische Religionswissenschaft besteht aus drei Teildisziplinen: Philosophie der Religion, Soziologie der Religion und Psychologie der Religion. Die historische Religionswissenschaft erforscht die Geschichte der Religion.

Die Hauptaufgabe der marxistischen Religionswissenschaft besteht darin, die Religion als soziale Erscheinung, als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, zu erklären. Das zweite Problem, mit dem es der wissenschaftliche Atheismus zu tun hat, ist die Geschichte des Atheismus im Zusammenhang mit der Geschichte des gesellschaftlichen [10] Fortschritts. Es kommt darauf an, den wissenschaftlichen Atheismus als ein gesetzmäßiges und notwendiges Produkt der bisherigen Geschichte des Atheismus zu verstehen, als ein wichtiges Ergebnis des gesellschaftlichen Fortschritts. Der dritte Problemkreis, dem sich der wissenschaftliche Atheismus widmet, sind die wissenschaftlich-weltanschaulichen Grundlagen des Atheismus, und zwar: die Kritik des religiösen Weltbildes und der religiösen Lehre vom Weltall, vom Menschen und seiner Seele und von der Gesellschaft. Dies geschieht in engem Zusammenhang mit der Begründung der atheistischen, dialektisch-materialistischen Anschauungen über diese Probleme.

Das vierte Problem sind schließlich Fragen der Überwindung der Religion in der sozialistischen Gesellschaft. Dazu gehören die Analyse der objektiven und subjektiven Bedingungen für die allmähliche Überwindung der Religion im Sozialismus, die Untersuchung der Lage von Religion und Kirche im Sozialismus und die Ausarbeitung der wichtigsten Formen, Richtungen und Methoden der atheistischen Erziehung in der sozialistischen Gesellschaft.

Diese vier Probleme stellen ein ganzes System spezifischer wissenschaftlicher Fragen und Erkenntnisse über Atheismus und Religion dar, für das eine eigene wissenschaftliche Disziplin, der wissenschaftliche Atheismus, erforderlich ist.

Welchen Platz hat der wissenschaftliche Atheismus in der marxistischen Weltanschauung?

Vor allem muß der philosophische Charakter dieser Disziplin betont werden. Tatsächlich kann man ohne Philosophie die weltanschaulichen Probleme des Atheismus nicht lösen. Aber das heißt nicht, daß der wissenschaftliche Atheismus ausschließlich eine philosophische Disziplin ist. Manche seiner Probleme sind eng mit der Geschichte, mit der Soziologie oder der Psychologie verbunden. Abschließend wollen wir versuchen, den wissenschaftlichen Atheismus als eine besondere Disziplin zu definieren: Der Atheismus gibt eine Erklärung der Religion als einer sozialen Erscheinung, übt [11] Kritik an religiösen Dogmen und Vorstellungen, stellt den Atheismus als ein notwendiges Resultat des gesellschaftlichen Fortschritts dar und zeigt die realen Wege der Überwindung der Religion.

#### **1.4. Der wissenschaftliche Atheismus und der gegenwärtige ideologische Kampf**

Probleme des wissenschaftlichen Atheismus berühren nicht ausschließlich einen Kreis von Spezialisten. Es sind wichtige Probleme bei der Entwicklung des gesellschaftlichen Massenbewußtseins. Sie besitzen daher einen hohen Stellenwert im gegenwärtigen ideologischen Kampf.

Erstens spielen Probleme des Atheismus und der Religion eine außerordentlich große Rolle auf internationaler Ebene. Die Monopolbourgeoisie versucht, ihre Macht mit allen ideologischen Mitteln zu stärken, und dabei verwendet sie auch die Religion, verschiedene Kirchen und religiöse Organisationen. Die Religion war und ist auch heute noch eines der wichtigsten politischen und sozialen Legitimationsmittel, das der gegenwärtigen Monopolbourgeoisie zur Verfügung steht. Obwohl es in der sozialen Politik verschiedener Kirchen während der letzten Jahrzehnte viele Veränderungen gibt, darf man sie doch nicht überschätzen, weil sie meist nur taktischer, nicht prinzipieller, strategischer Art sind. Die berühmte Beurteilung der sozialen Rolle der Religion, die Marx gab: „Sie ist das *Opium* des Volks“<sup>2</sup>, ist nach wie vor gültig. Das muß vor allem im Zusammenhang mit Versuchen heutiger Revisionisten (R. Garaudy u. a.) nochmals unterstrichen werden, diese bekannte Formel zu unterschätzen oder ganz zu verneinen. Zum Beispiel meint R. Garaudy, daß diese Bestimmung längst veraltet sei und daß das gegenwärtige Christentum, der Islam und auch andere Religionen den gesellschaftlichen Fortschritt

---

<sup>2</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, Berlin <sup>2</sup>1976, S. 99. [Marx/Engels Werke (MEW), Bd. 1, S. 378]

nicht hemmen, sondern sogar inspirieren, fördern würden. Wie begründet er seinen Standpunkt? Er meint, die soziale Posi-[12]tion der katholischen Kirche habe sich nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65) prinzipiell geändert, der alte Bund zwischen den Ausbeuterklassen und der katholischen Kirche sei jetzt zerbrochen. Die Kirche wolle und könne nunmehr der sozialen Befreiung der Menschen dienen.

Aber ist es wirklich so? Wer die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche kennt, der weiß sehr gut, daß ihre prinzipielle Position in den sozialen Hauptfragen der Gegenwart (Eigentum, Klassen, Revolution usw.) im Wesen unverändert ist, obwohl der Vatikan seinen blinden Antikommunismus und Antisowjetismus inzwischen aufgegeben hat. Der Katholizismus will die Rolle eines unparteiischen Schiedsrichters zwischen Sozialismus und Kapitalismus spielen. Dieses Bestreben scheitert aber an seiner festen Verbundenheit mit dem Kapitalismus.

R. Garaudy hat auch mehrmals darauf hingewiesen, daß der Islam jetzt in der Welt eine progressive Rolle spiele. Es ist gewiß nicht zu übersehen, daß gegen den Imperialismus gerichtete nationale Befreiungsbewegungen oft auch heute noch in religiösen ideologischen Formen auftreten. Aber diese religiösen Formen sind gegenüber dem Fortschritt und der Entwicklung der Bewegung nicht neutral. Erstens ist die religiöse Form ein Merkmal der Unreife der Bewegung. Zweitens hemmt diese Form die Breite und Tiefe der Bewegung und wird nicht selten gegen den sozialen Fortschritt benutzt (vgl. z. B. die Ereignisse in Indonesien und in einigen arabischen Ländern).

Wir können also feststellen, daß die sozialen Erscheinungen der Gegenwart die Auffassungen von Garaudy nicht stützen, sondern ihnen widersprechen. Es sei an Lenins Worte erinnert: „Die Religion ist das Opium des Volkes – dieser Ausspruch von Marx bildet den Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion“.<sup>3</sup>

[13] Die soziale Rolle der Religion ändert sich sogar dann nicht prinzipiell, wenn ihre soziale und politische Lehre keine offen reaktionären Aussagen mehr enthält. Darüber sollte jedoch nicht vergessen werden, daß die Religion zuweilen auch jetzt noch im unmittelbaren Dienste der imperialistischen Reaktion und des Antikommunismus steht. In diesem Fall sprechen wir vom heutigen politischen Klerikalismus, der Religion und Kirche für reaktionäre politische Ziele verwenden will. Der Kampf gegen den politischen Klerikalismus ist in erster Linie ein politischer Kampf gegen den Imperialismus und gegen die Reaktion. Aber er kann nicht völlig von der ideologischen Kontroverse Atheismus – Religion getrennt werden.

Der zweite Aspekt des genannten Problems ist mit der ideologischen Arbeit in den sozialistischen Ländern verbunden. Eines der Hauptziele, das jetzt in der Sowjetunion, der DDR und in anderen sozialistischen Ländern vor den kommunistischen Parteien und anderen gesellschaftlichen Organisationen steht, ist die Entwicklung und Festigung der wissenschaftlichen Weltanschauung aller Bürger der sozialistischen Staaten. Die wissenschaftliche Weltanschauung hat aber notwendigerweise eine atheistische Seite, einen atheistischen Aspekt. Deshalb kann man überhaupt nicht von der Formung der wissenschaftlichen Weltanschauung und von der Bildung des neuen Menschen sprechen, ohne diese atheistische Seite der Weltanschauung zu beachten. Das heißt, daß in der sozialistischen Gesellschaft die Bildung des neuen Menschen ohne die atheistische Erziehung überhaupt nicht möglich ist. Das muß man betonen, damit eine generelle Linie der Menschenbildung im Sozialismus nicht verlorengeht. Eine andere Sache ist es, in welchem Grade unter den besonderen Umständen in jedem sozialistischen Land diese generelle Linie verwirklicht wird. Das ist eine konkrete historisch bedingte Frage, die in jedem sozialistischen Land konkret beantwortet werden muß.

[14] Um diese zweite Frage richtig zu entscheiden, sind in erster Linie die sozialen und politischen Bedingungen in jedem Lande zu untersuchen. Die objektive Dialektik der Entwicklung des Sozialismus besteht unter anderem darin, daß die Frage der Einstellung der Menschen zur Religion und zum Atheismus immer nur eine Teilfrage der gesamten sozialen Entwicklung ist.

---

<sup>3</sup> W. I. Lenin, Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion, a. a. O., s. 21. [LW Bd. 15, S. 404/405]

Die Religionsfrage stellt also nie die Hauptfrage dar und die atheistische Erziehung, ihre Formen, Methoden und ihr Inhalt, ist immer den allgemeinen Zielen der sozialen Entwicklung des Sozialismus untergeordnet. Das haben bereits Marx, Engels und Lenin betont, als sie über die kapitalistische Gesellschaft schrieben. Wir lesen z. B. bei Lenin, „daß die atheistische Propaganda der Sozialdemokratie ihrer Hauptaufgabe *untergeordnet* sein muß: der Entfaltung des Klassenkampfes der ausgebeuteten *Massen* gegen die Ausbeuter“.<sup>4</sup>

Um diese Orientierung für die heutige Situation in der sozialistischen Gesellschaft richtig zu verstehen, müssen wir betonen, daß die atheistische Propaganda und die atheistische Erziehung in dem Maße berechtigt sind, in dem sie die politische und soziale Einheit des Volkes jedes sozialistischen Landes nicht stören, nicht behindern, sondern festigen.

Wie soll man das praktisch verstehen? Das ist tatsächlich ein schwieriges Problem, zu dem einige Bemerkungen gemacht werden sollen:

1. Unter den Bürgern der sozialistischen Gesellschaft gibt es Atheisten und Gläubige. Die Gläubigen, die in der sozialistischen Gesellschaft leben, sind ebensolche Werktätige wie die Atheisten, nämlich Arbeiter, Bauern, Angestellte und Angehörige anderer sozialer Schichten. Deshalb darf sich die theoretische Auseinandersetzung mit der Religion nicht in einen Kampf gegen die Gläubigen verwandeln. Sie ist ein Kampf um die gläubigen Menschen, nicht gegen sie. Also muß die atheistische Erziehung so durchgeführt werden, daß nicht nur jede Verletzung religiöser Gefühle bei den Gläubigen ausgeschlossen [15] wird, sondern auch eine Annäherung zwischen Atheisten und Gläubigen entstehen kann. Solche Annäherung ist deshalb möglich, weil die politischen und sozialen Interessen der Gläubigen und der Atheisten im Grunde identisch sind.
2. Die atheistische Erziehung darf man nicht im rein aufklärerischen Sinne, als Mitteilung atheistischer Informationen an die Gläubigen, verstehen. Der Mensch ist vom marxistischen Standpunkt kein passives Objekt der Erziehung und Aufklärung, sondern ein aktives Subjekt, dessen Bewußtsein in erster Linie durch seine realen Beziehungen in der Gesellschaft, durch seine soziale Aktivität geformt wird. Deshalb muß man die sozialen Beziehungen der Gläubigen in ihren sozialistischen Kollektiven, in sozialistischen Gemeinschaften breiter und tiefer gestalten, damit der Gläubige seine gesellschaftliche Aktivität intensiviert. Nur auf dieser objektiven gesellschaftlichen Basis kann sich das Bewußtsein des Gläubigen wirklich verändern. Die atheistische Erziehung im Sozialismus soll die Gläubigen nicht von den Nichtgläubigen trennen und sie einander entgegenstellen, sondern sie soll die Gläubigen den Atheisten annähern. In ihrer schöpferischen Zusammenarbeit verändert sich allmählich das Bewußtsein der Gläubigen. [16]

## **2. Die Religion als soziale Erscheinung**

### **2.1. Das Wesen der Religion. Die wichtigsten Konzeptionen über das Wesen der Religion**

Der wissenschaftliche Atheismus trägt deshalb wissenschaftlichen Charakter, weil er die Religion nicht nur kritisiert und verneint, sondern auch erklärt. Diese Aufgabe ist von K. Marx und F. Engels als wichtigstes Anliegen des marxistischen Atheismus angesehen worden. So schrieb beispielsweise Engels in seinem Artikel „Bruno Bauer und das Urchristentum“: „Mit einer Religion, die das römische Weltreich sich unterworfen und den weitaus größten Teil der zivilisierten Menschheit 1800 Jahre lang beherrscht hat, wird man nicht fertig, indem man sie einfach für von Betrügnern zusammengestoppelten Unsinn erklärt. Man wird erst fertig mit ihr, sobald man ihren Ursprung und ihre Entwicklung aus den historischen Bedingungen zu erklären versteht, unter denen sie entstanden und zur Herrschaft gekommen ist“.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ebenda, S. 25. [Ebenda, S. 408]

<sup>5</sup> F. Engels, Bruno Bauer und das Urchristentum. Ins K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 120. [MEW Bd. 19, S. 297/298]

Das ist über das Christentum gesagt, betrifft aber jede Religion.

Nunmehr soll die systematische Untersuchung der Religion unter philosophisch-soziologischem Gesichtspunkt durchgeführt werden. Dabei wird von den spezifischen Zügen verschiedener Religionen abstrahiert und die Religion abstrahiert als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als ein Teil des Überbaus, untersucht.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft verschiedene Konzeptionen über das Wesen der Religion.

Eine von ihnen ist die theologische Konzeption. Diese ist auch der offizielle Standpunkt der Kirchen. Ihrer Meinung nach ist die letzte Quelle der Religion Gott selbst. Gott habe die unsterbliche Seele des Menschen unmittelbar geschaffen und diese Seele strebe immer zu ihrem Schöpfer. [17] Deshalb sei die Religiosität eine unvermeidliche Eigenschaft jedes Menschen. Dieses Streben zu Gott könne durch verschiedene soziale und persönliche Gründe zwar verdunkelt oder sogar verzerrt sein (dabei – sagen die Theologen – schuf sich der Mensch z. B. weltliche Idole an Stelle Gottes), aber es könne nie völlig verschwinden, weil es tief in der Seele des Menschen liege.

Vom Standpunkt der Logik aus gesehen, ist diese Begründung ein *circulus vitiosus*. Und zwar: Gott wird als Quelle der Religion ohne irgendwelche Gründe postuliert und die Existenz der Religion, d. h. der Gottesglaube, von Theologen zugleich als ein Beweis der Existenz Gottes betrachtet. Gott existiere also, weil man an ihn glaubt, und Glaube existiert, weil Gott ihn geschaffen habe.

Von der theologischen Konzeption der Religion unterscheidet sich die objektiv-idealistische sehr wenig. Manche Philosophen sehen die letzte Quelle der Religion in einem „absoluten Geist“, in einer „Weltseele“, d. h. in der Existenz eines objektiven, transzendenten Geistes, der außermenschlich und übermenschlich sei. Diese Konzeption unterscheidet sich von der theologischen meist der Form, aber nicht dem Inhalt nach.

Es gibt bei bürgerlichen Philosophen und Psychologen auch eine subjektiv-idealistische Konzeption der Religion. Einige Züge der subjektiv-idealistischen Interpretation der Religion finden wir schon bei Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), einem bekannten deutschen Theologen.

Schleiermacher verneinte als Theologe zwar nicht die übernatürliche Quelle der Religion, aber seine größten Bemühungen gingen in die Richtung, die Religion als ein psychologisches Phänomen zu erklären. Er versuchte, die individuelle Religiosität als einen gewissen Zustand der Gefühle des Menschen zu verstehen.

Der Philosoph, der diese subjektivistische Linie am konsequentesten durchgeführt hat, war W. James (1842-1910). Die Religion, meint James, ist in erster Linie durch die individuell-psychologischen Eigenschaften des Menschen [18] bedingt. Die „religiöse Erfahrung“ ist für manche Menschen ebenso wichtig und nützlich wie die wissenschaftliche Erfahrung für die anderen. Wenn aber die „religiöse Erfahrung“ für jemanden nützlich ist, so kann man sie als wahrhaft annehmen. Individuelle Hauptquellen der Religion liegen im Bereich der Gefühle. Diese subjektiv-idealistische Interpretation der Religion wurde von einigen zeitgenössischen Psychologen fortgesetzt und weiterentwickelt. In diesem Zusammenhang muß man vor allem den amerikanischen Sozialpsychologen W. Allport nennen. Er hat in seinem Buch „The Individual and his Religion“ (1950) den Standpunkt vertreten, daß jedes Individuum seine eigene Religion habe, die sich von der Religion des anderen Menschen völlig unterscheide. Hier ist der Subjektivismus auf die Spitze getrieben.

Aber ein solcher Subjektivismus ist für die Kirchen und die Theologie unannehmbar. Wenn jeder Mensch seine eigene Religion hat, so entfällt die Grundlage jeder Kirche – die Lehre von



der einzigen wahren Religion, die die Kirche verkündet. Dann entfällt auch die Theologie als eine für alle Gläubigen vollzogene Interpretation der Glaubenslehren. Deshalb ist der konsequente Subjektivismus unter den bürgerlichen Philosophen und Religionswissenschaftlern wenig verbreitet. Vielmehr herrscht eine Symbiose von Theologie, objektivem und subjektivem Idealismus (bezüglich der Religionsinterpretation) vor.

In diesem Zusammenhang muß auch der deutsche Theologe und Religionsforscher R. Otto (1869-1937) genannt werden. Ottos Buch „Das Heilige“ (1917) wurde in viele Sprachen übersetzt, hatte bis 1965 32 Auflagen in Deutschland (bzw. in der BRD) und übte auf die bürgerliche Religionswissenschaft einen großen Einfluß aus. R. Otto behauptet, das Wesen jeder Religion sei eine „Begegnung mit dem Heiligen“ und diese Begegnung finde in der individuellen Psyche statt. Unter dem Namen „Das Heilige“ versteht Otto etwas Übernatürliches, Transzendentes, Mysteriöses. Die Begegnung mit dem Heiligen erweckt nach Otto im Menschen ganz eigenartige [19] religiöse Empfindungen und Gefühle, die er als eine Einheit von sakraler Angst, Grauen (tremendum) und sakraler Liebe, Entzündung und Ehrfurcht (fascinans) beschreibt.

Verschiedene Bemühungen, die Theologie mit Subjektivismus und Psychologismus zu vereinigen, finden wir auch bei anderen bürgerlichen Religionswissenschaftlern.

Die Versuche, die Hauptquellen des religiösen Glaubens in der individuellen Psyche des Menschen zu finden, sind ebenso unwissenschaftlich wie die Auffassungen der Theologen und objektiven Idealisten. Die heutige (wissenschaftliche) Psychologie hat mit verschiedenen Mitteln eindeutig bewiesen, daß der Inhalt des menschlichen Bewußtseins aus der Außenwelt stammt. Deshalb sind die religiösen Vorstellungen nicht das Resultat der spontanen Tätigkeit der menschlichen Psyche, sondern das Ergebnis der Widerspiegelung des sozialen Milieus, einschließlich der sozialen Beziehungen zu anderen Menschen.

Es gibt noch eine weitere bürgerliche Konzeption der Religion, die man als naturalistische bezeichnen kann.

Das Wesen dieser Konzeption besteht darin, die Religion als ein notwendiges Resultat der Tätigkeit des menschlichen Organismus zu verstehen, Dazu gehören verschiedene Theorien des religiösen Instinktes, des religiösen Triebes usw.

Eine recht verbreitete Art dieser Konzeption sind Freudsche und neofreudistische Religionsauffassungen.

S. Freud (1856-1939) sah die Religion als eine Illusion an (und deswegen kritisieren ihn bis heute bestimmte Theologen). Aber diese Illusion hat, nach Freud, nicht gesellschaftliche, sondern psychologische und sogar physiologische Quellen. Er qualifizierte Religion als eine „allgemein-menschliche Neurose“. Obwohl sich die Neofreudisten von vielen Auffassungen Freuds losgesagt haben, konnten sie die naturalistische Interpretation der Religion nicht überwinden. So versucht z. B. E. Fromm (1900-1980), die Hauptquelle der Religion in einer ewigen „Dichotomie zwi-[20]schen menschlichem Leib und menschlicher Seele“ zu finden. Abgesehen von den spezifischen Zügen des Freudismus und Neofreudismus, kann man allgemein feststellen, daß der Versuch, die Religion als Resultat der biotischen Prozesse im Menschen zu betrachten, prinzipiell falsch ist. Die Religion kann, wie auch die anderen Formen der menschlichen Kultur, nicht auf menschliche biotische Vorgänge reduziert werden. Die Naturalisierung der Religion ist nicht nur wissenschaftlich haltlos und unbegründet, sondern sie führt auch notwendig zur Schlußfolgerung, daß die Religion mit dem Menschen ewig verbunden sei.

Der Marxismus erklärt die Religion nicht aus einem phantastischen transzendenten Geist und auch nicht aus der Psyche bzw. dem Organismus des menschlichen Individuums. Die notwendige Voraussetzung für das wissenschaftliche Verständnis der Religion besteht darin, die Religion als eine soziale Erscheinung anzusehen. Die Hauptquelle der Religion ist die Gesellschaft

oder, genauer gesagt, sind bestimmte Gesellschaftsformationen, die die Religion notwendigerweise produzieren und reproduzieren.

Allerdings reicht das Verständnis der Religion als soziale Erscheinung noch nicht aus, obwohl es eine notwendige Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Analyse ist. Im Rahmen der soziologischen Erklärung der Religion können demnach verschiedene Varianten entstehen, die vom jeweiligen Gesellschaftsverständnis abhängen.

Der bekannte bürgerliche französische Soziologe E. Durkheim (1858-1917) sah die Religion auch als eine soziale Erscheinung an. Aber seine idealistische Interpretation der Gesellschaft (als Integrationsgrundlage der Gesellschaft hat Durkheim das gesellschaftliche Bewußtsein angenommen) führte ihn zwangsläufig zu einer falschen Erklärung der Religion. Bei Durkheim ist die Religion ein notwendiges und immer existierendes Mittel, den Einzelnen mit der Gesellschaft zu verbinden. Er meinte, daß für die Religion der Inhalt ihrer Vorstellungen und Mythen gar nicht wichtig sei. Dieser Inhalt ändere sich während der Geschichte, aber das [21] Bedürfnis nach irgendwelchen Mythen, Symbolen und Ritualen, die das Individuum mit der Gesellschaft verbinden, bleibe. Deshalb war Durkheim der Meinung, die Religion werde immer existieren.

Der Marxismus faßt die Gesellschaft als ein soziales System auf, dessen Basis eine bestimmte Produktionsweise bildet. Alle Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, auch die Religion, werden letztlich als Widerspiegelungen des gesellschaftlichen Seins verstanden. Diese Formen unterscheiden sich voneinander erstens dadurch, welche Seite des gesellschaftlichen Seins sie widerspiegeln und zweitens in welcher Form sie eine bestimmte Seite des gesellschaftlichen Seins reflektieren. Die Religion muß ebenfalls von diesem Standpunkt betrachtet werden. Für den Marxismus ist die Religion eine falsche, verzerrte Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins und der ganzen Wirklichkeit. Diese Idee wurde bereits vom vormarxistischen Atheismus ausgearbeitet und begründet. Schon die Atheisten des Altertums kritisieren die Religion als eine Illusion, die allen menschlichen Kenntnissen und dem gesunden Menschenverstand widerspreche. Diese Linie wurde von den bürgerlichen Aufklärern und Materialisten des XVIII. Jahrhunderts fortgesetzt und weiterentwickelt.

Der Marxismus stellt aber nicht nur fest, daß die Religion ein verzerrtes Weltbild vermittelt. Er erklärt auch, weshalb das in einer bestimmten Gesellschaft geschieht, welche sozialen Ursachen diese Illusion nicht nur erhalten, sondern immer und immer wieder reproduzieren. Mit diesem Problem beschäftigt sich die marxistische Lehre von den sozialen Wurzeln der Religion, über die später noch ausführlicher zu sprechen ist. An dieser Stelle soll nur darauf hingewiesen werden, daß dieses verzerrte religiöse Weltbild nicht zufällig entsteht, nicht allein durch die Unwissenheit oder den Betrug der Massen bedingt ist (obwohl diese Faktoren eine gewisse Rolle spielen können), sondern in letzter Instanz das Resultat der Herrschaft natürlicher bzw. sozialer Kräfte über den [22] Menschen ist.

F. Engels gab eine Bestimmung der Religion, die für uns besonders wichtig ist: „Nun ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen.“<sup>6</sup>

Diese Definition vereinigt in einer Kurzform die Hauptzüge der marxistischen Religionserklärung.

Erstens unterstreicht Engels hier, daß die Religion eine phantastische Widerspiegelung der Wirklichkeit ist. Dabei setzt er die alte Tradition des Atheismus fort. Aber Engels geht noch weiter, denn er erklärt, weshalb diese phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen entsteht und reproduziert wird: die Ursache der religiösen Bewußtseinsverzerrung sind

---

<sup>6</sup> F. Engels, „Anti-Dühring“. In: K. Marx/F. Engels, über Religion, a. a. O., S. 22- [MEW Bd. 20, S. 294]

die Mächte, die das alltägliche Dasein der Menschen beherrschen. Gerade deswegen, weil die Menschen von diesen natürlichen bzw. sozialen Mächten unterdrückt werden und deren wahre Natur nicht verstehen können, bekommen diese Mächte die Gestalt überirdischer, übernatürlicher Mächte. In dieser Definition ist also das Wesen der marxistischen Religionserklärung ausgedrückt. Die Hauptursachen der Religion befinden sich nicht in der Natur oder im Bewußtsein des einzelnen Menschen – sie liegen im sozialen Leben, in den sozialen Beziehungen der Menschen zur Natur und zueinander.

## 2.2. Die sozialen Wurzeln der Religion

F. Engels nennt in der o.g. Definition Mächte, die das alltägliche menschliche Leben beherrschen. Auf die Frage, was dies für Mächte sind, antwortet die marxistische Lehre von den sozialen Wurzeln der Religion.

[23] Marx schrieb im Kapital, daß die Natur- und Volksreligionen durch „befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur“<sup>7</sup> bedingt waren. Das kann man generell von jeder Religion sagen. Die Religion ist immer eine Widerspiegelung der Befangenheit der Verhältnisse der Menschen zur Natur und zueinander. Diese beiden sollen ausführlicher untersucht werden.

Die Befangenheit der menschlichen Verhältnisse zur Natur ist zu Anfang der menschlichen Geschichte, in der Urgesellschaft, besonders groß und spielt eine entscheidende Rolle in der Reproduktion der Religion während dieser Zeit. Wenden wir uns einer der ältesten Formen der Religion – der Magie – zu. Es gibt verschiedene Arten der Magie. Für unsere Fragestellung ist die sogenannte Gewerbmagie oder Jägermagie am interessantesten. Es gibt sehr viele wissenschaftliche Untersuchungen, die der Magie gewidmet sind (verwiesen sei u. a. auf die Bücher von L. Sternberg, S. Tokarew und B. Malinowski). Der Ethnograph Lew Jakowlewitsch Sternberg hat eine eindrucksvolle Schilderung der Lebensbedingungen eines Tungusischen Jägers aus Sibirien gegeben. Ein solcher Jäger, schreibt Sternberg, ist nie sicher, ob er eine gute Jagd haben wird. Mit seinen geringen Jagdwerkzeugen kann er nicht immer seinen Produktionsprozeß kontrollieren. Und wenn er keine wilden Tiere im Walde findet, dann kommt die Zeit der Magie. Mit Hilfe von Zaubermitteln versucht der Jäger, seine Lebensprobleme zu lösen, seine materiellen Bedürfnisse zu befriedigen. Und noch ein Beispiel. Der Ethnograph Bronislaw Malinowski untersuchte das Leben von Trobriandinselnbewohnern (Melanesien). Ihn interessierte die Frage, wann und unter welchen Umständen die Inselbewohner ihre magischen Rituale praktizieren. Er fand etwas sehr Interessantes. Wenn sich die Inselbewohner in der vom Ozean geschützten Lagune mit dem Fischfang beschäftigen, fanden vor dem Fischfang keine [24] magischen Zeremonien statt. Wenn sie jedoch in den freien Ozean zum Fischfang fahren wollten und sich insbesondere auf den sehr gefährlichen Haifischfang vorbereiteten, dann waren die magischen Zeremonien anzutreffen. Wenn sie ihre Häuser bauten, ging es ohne Magie, aber wenn sie die Boote bauten, mit denen sie zum Fischfang fahren wollten, dann waren die magischen Rituale unvermeidlich. Malinowski zieht daraus eine Schlußfolgerung, die im ganzen genommen richtig ist: die Menschen üben die Magie aus, wenn sie „zwischen Hoffnung und Angst sind“. Dabei bleibt Malinowski stehen – die sozialen Ursachen dieses psychischen Zustandes der Menschen untersucht er nicht.

Der Marxismus aber geht weiter. Unserer Ansicht nach bedeuten diese Tatsachen, daß die Magie (und die Religion überhaupt) für die Menschen dann „nützlich“ und sogar unvermeidlich ist, wenn sie ihre Verhältnisse zur Natur nicht fest kontrollieren können, wenn das Resultat ihrer praktischen Bemühungen ihren Zielen widerspricht. Die Magie (oder eine andere Form der Religion) ist demzufolge ein illusorisches, damit untaugliches Mittel der Einwirkung auf die Natur.

---

<sup>7</sup> K. Marx, Das Kapital. Erster Band, In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 61. [MEW Bd. 23, S. 93]

Damit kommen wir zu einem sehr wichtigen philosophisch-soziologischen Problem der marxistischen Religionswissenschaft. Nach Auffassung des Marxismus sind die Hauptwurzeln der Religion in der menschlichen Praxis zu suchen. Erinnerung sei an die berühmten Worte von K. Marx in der 8. der „Thesen über Feuerbach“: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis“.<sup>8</sup>

Diese Worte sind für das richtige Verständnis der Religion von außerordentlicher Bedeutung. Die Religion wurzelt selbstverständlich auch in der menschlichen Praxis, aber [25] ihre Beziehungen zur Praxis sind ganz eigenartig. Die Religion entsteht dann, wenn die Praxis beschränkt, unentwickelt ist, wenn der Mensch mit realen praktischen Mitteln seine Ziele nicht erreichen kann, und zwar als eine phantastische, illusorische Form der menschlichen Einwirkung auf die Natur und die Gesellschaft.

Das heißt, daß die Religion, besonders während ihrer Genese, nicht als eine reine Form der menschlichen Geistestätigkeit angesehen werden kann, wie manche bürgerliche Religionswissenschaftler meinten. Z. B. vertrat der bekannte englische Ethnologe und Religionsforscher E. B. Tylor (1832-1917) die Ansicht, die Religion sei nur im Ergebnis der Bemühungen des Urmenschen entstanden, die Ursachen verschiedener Naturerscheinungen und auch einiger ihm rätselhafter Erscheinungen in seinem eigenen Leben (Traum, Schlaf, Tod usw.) zu erklären. Der Urmensch war für ihn sozusagen ein „wilder Philosoph“, der ständig über die Geheimnisse der Natur und des Menschen nachdachte.

Der Marxismus sieht die Religion nicht als reines Resultat der rationalen Bemühungen des individuellen Menschen an. Die Religion entstand in der menschlichen Praxis und entwickelte sich vor allem durch die Erfordernisse dieser Praxis. Die Religion ist immer ein Mittel, die beschränkte menschliche Praxis in illusorischer Weise zu ergänzen. Die Herrschaft der Naturmächte über die Menschen verringert sich in dem Maße, wie die Produktivkräfte wachsen und die Menschen die Produktionsprozesse mehr und mehr kontrollieren können. Deshalb spielen die Verhältnisse zur Natur im Verlaufe der Geschichte der Menschheit eine immer geringere Rolle bei der Reproduktion der Religion. Besonders kann man das von der bürgerlichen Gesellschaft behaupten, wo die Produktivkräfte gewaltig angewachsen sind.

Heute aber gibt es einen anderen Aspekt des genannten Problems der Herrschaft der Natur über die Menschen. Das ist der sogenannte ökologische Aspekt. Immer mehr zunehmendes und zugleich spontanes Wachstum der Produktivkräfte führt die Menschen in eine von ihnen gar nicht erwartete Lage, [26] in der das ganze natürliche Milieu ihres Lebens verändert und z. T. sogar lebensgefährlich geworden ist. Es ist noch zu untersuchen (und ich glaube, von marxistischer Seite ist das bisher nicht geschehen), wie die ökologische Problematik auf die Religiosität der Menschen wirkt. Man kann vorläufig die Hypothese aufstellen, daß die gegenwärtige ökologische Situation auch zu einer sozialen Quelle von Religiosität wird, muß das aber noch gründlich untersuchen und beweisen.

Damit hängt ein weiteres Problem zusammen. Weshalb muß man im Rahmen der sozialen Wurzeln der Religion überhaupt die Verhältnisse untersuchen? Obwohl die Naturmächte selbst keine sozialen Faktoren sind, geht es nicht um die Natur schlechthin, sondern um die Beziehungen der Menschen zur Natur, die sich durch die Produktivkräfte praktisch verwirklichen. Diese Beziehungen sind durch die Gesellschaft, nicht durch die Natur bedingt.

Wir haben also eine der Hauptwurzeln der Religion analysiert – die Verhältnisse der Menschen zur Natur. Aber es sind noch die Verhältnisse der Menschen zueinander zu berücksichtigen. Wann schaffen und reproduzieren sie die Religion? In allen gesellschaftlichen Formationen, in denen die objektiven Gesetze der ökonomischen Entwicklung spontan wirken, können die

---

<sup>8</sup> K. Marx, Thesen über Feuerbach. In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 231. [MEW Bd. 3, S. 7]

Menschen ihre Zukunft nicht voraussagen und werden von den sozialen Gesetzen beherrscht. Das trifft auch für die Urgesellschaft zu, wo die Menschen ihre blutsverwandtschaftlichen Beziehungen und Einheiten (Sippen und Stämme) nicht bewußt entwickelten, sondern sie als etwas ihnen Gegebenes und Unvermeidliches ansahen. Die Blutsverwandtschaftsbeziehungen widerspiegelten sich in verschiedenen Formen der Urreligion in phantastischer Weise (Totemismus).

In den vorkapitalistischen Klassenformationen (Sklaverei und Feudalismus) äußerten sich die spontanen Gesetze in einer besonderen Form, die mit dem außerökonomischen Zwang der herrschenden Klassen verbunden war. In diesen Forma-[27]tionen war das Schicksal jedes Menschen durch die Zufälligkeit seiner Geburt bedingt. Wenn der Mensch als Sklave oder Leibeigener geboren wurde, waren Ausbeutung, schwere Arbeit und Not sein Schicksal. Wenn er als ein Sklavenhalter oder Feudalherr geboren wurde, so verlief sein Leben ganz anders. Aber in allen Fällen waren seine Tätigkeit, Bildung, Interessen usw. durch seinen Stand bedingt und es war für ihn kaum möglich, den gewöhnlichen Lebensweg zu verändern.

Die ständige Angst der Menschen, die unter solchen Umständen lebten, die Angst vor ihrem Schicksal, vor ihrer Zukunft, schuf immer einen sozialpsychologischen Boden für die Religion. Die sozialen Mächte, die die Menschen beherrschten, waren für sie unbegreifbar und deshalb mysteriös.

Im Kapitalismus bekommt die Spontaneität eine besondere Form. Die Verhältnisse zwischen den Menschen äußern sich in einer dinglichen Form. Der kapitalistische Warenmarkt wurde zur Grundlage der ökonomischen Entwicklung. Die spontanen ökonomischen Gesetze wirkten mit großer zerstörender Kraft auf die Massen der werktätigen und schufen eine gesellschaftliche Basis für die Religion. „Die Furcht hat die Götter erzeugt“, schrieb dazu W. I. Lenin. „Die Furcht vor der blind wirkenden Macht des Kapitals, blind, weil ihr Wirken von den Volksmassen nicht vorausgesehen werden kann und dem Proletarier und dem Kleineigentümer bei jedem Schritt ihres Lebens den ‚plötzlichen‘, ‚unerwarteten‘, ‚zufälligen‘ Ruin, den Untergang, die Verwandlung in einen Bettler, einen Pauper, eine Prostituierte, den Hungertod zu bringen droht und auch tatsächlich bringt – das ist jene *Wurzel* der heutigen Religion, die der Materialist vor allem und am meisten beachten muß, wenn er nicht ein Abc-Schütze des Materialismus bleiben will.“<sup>9</sup>

[28] In der Klassengesellschaft ist die Ausbeutung und die Unterdrückung der werktätigen Klassen immer das Wesen der gesellschaftlichen Verhältnisse, eine notwendige Seite der Wirkung der spontanen ökonomischen Gesetze. Die Ausbeutung und die Unterdrückung der Werktätigen auf der ökonomischen und politischen Ebene wird durch ein geistiges Joch ergänzt. „Die Religion ist eine von verschiedenen Arten geistigen Joches, das überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch Not und Vereinsamung niedergedrückten Volksmassen lastet. Die Ohnmacht der ausgebeuteten Klassen im Kampf gegen die Ausbeuter erzeugt ebenso unvermeidlich den Glauben an ein besseres Leben im Jenseits, wie die Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. erzeugt.“<sup>10</sup>

Man kann alles vorher Gesagte in folgendem Satz zusammenfassen: Die sozialen Wurzeln der Religion bestehen darin, daß bestimmte gesellschaftliche Formationen solche Lebensbedingungen der Menschen schaffen, bei denen sie von den objektiven Umständen ihres Lebens unterdrückt sind, d. h. keine Möglichkeit haben, die gesellschaftlichen Beziehungen bewußt zu entwickeln. Die Ohnmacht der Menschen, ihre sozialen Verhältnisse zu verändern, schafft immer Religion als ein illusorisches Mittel zur Lösung der menschlichen Probleme. Die Religion

---

<sup>9</sup> W. I. Lenin, Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion. In: W. I. Lenin, Über die Religion, a. a. O., S. 25. [LW Bd. 15, S. 408]

<sup>10</sup> W. I. Lenin, Sozialismus und Religion. In: W. I. Lenin, Über die Religion, a. a. O. S. 6. [LW Bd. 10, S. 70]

ändert das wirkliche Leben der Menschen zwar nicht, aber sie weist ihnen einen phantastischen Ausweg aus einer finsternen Wirklichkeit.

### **2.3. Die gnoseologischen und psychologischen Wurzeln der Religion**

Bis jetzt wurde von den gesellschaftlichen Faktoren gesprochen, die die Religion als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins erzeugen. Aber das gesellschaftliche Bewußtsein existiert nicht als eine einheitliche Mensch-[29]heitsseele, sondern besteht aus vielen individuellen Bewußtseinserscheinungen, die sich insgesamt zum gesellschaftlichen Bewußtsein integrieren lassen. Demnach gibt es keine Religion als soziale Erscheinung ohne die Religiosität vieler einzelner Menschen. Und da erhebt sich die Frage: Wie ist es überhaupt möglich für einen einzelnen Menschen, die religiösen Vorstellungen, Dogmen und Mythen zu bilden? Anders gefragt, gibt es gnoseologische und psychologische Faktoren, die eine solche Bildung möglich machen und sogar fördern? Das ist die Frage nach den gnoseologischen und psychologischen Wurzeln der Religion.

Die Ohnmacht der Tiere gegenüber der Natur ist objektiv noch größer als die der Menschen, Aber bei den Tieren kann die Religion nicht entstehen, weil sie kein Bewußtsein haben. Um ein falsches Bewußtsein haben zu können, muß man überhaupt ein Bewußtsein besitzen. Die Ohnmacht des Menschen gegenüber der Natur und der Gesellschaft muß durch ihr Bewußtsein gehen. Nur dann kann Religion entstehen. Man hat eines Tages G. W. Plechanow gefragt; „Darf man die Religion als ein Merkmal ansehen, das die Menschen von den Tieren unterscheidet?“ „Ja“, antwortete Plechanow, „das ist seine Fähigkeit zu irren.“ Das ist eine sehr interessante Antwort. Man kann nur dann irren, wenn schon ein Bewußtsein da ist, wenn die Fähigkeit existiert, die Welt bewußt widerzuspiegeln.

Ein falsches Bewußtsein kann sich in der Psyche des einzelnen Menschen nicht nur deswegen bilden, weil es durch bestimmte soziale Interessen bedingt ist, sondern auch deshalb, weil sich die Möglichkeiten für ein falsches Bewußtsein im Prozeß der Widerspiegelung der Welt selbst befinden. Die Frage nach den gnoseologischen und psychologischen Wurzeln der Religion ist die Frage nach den Möglichkeiten der Bildung religiösen Glaubensvorstellungen. Ohne solche Möglichkeiten könnte die Religion überhaupt nicht entstehen und sich entwickeln. Aber diese Möglichkeiten verwirklichen sich nicht immer, nicht notwendigerweise. Sie können auch nur Möglichkeiten der Religion bleiben, wenn es keine so-[30]zialen Faktoren gibt, die solche Möglichkeiten unbedingt realisieren. Anders gesagt, die gnoseologischen und psychologischen Wurzeln allein erzeugen die Religion nicht. Sie erzeugen die Religion nur dann notwendigerweise, wenn sie mit den sozialen Wurzeln zusammenwirken.

Also: die gnoseologischen Wurzeln der Religion sind als Möglichkeiten der religiösen Verzerrung des Weltbildes zu verstehen, die im Prozeß der Widerspiegelung der Welt entstehen.

Wie muß man sich diese Wurzeln konkret vorstellen?

Es sei vor allem darauf hingewiesen, daß die Erkenntnis der Welt immer zwei Seiten, zwei Aspekte hat, die miteinander dialektisch verbunden sind: Die menschliche Erkenntnis hat einen objektiven Inhalt, aber dieser existiert immer in einer subjektiven Form. Die Einheit von objektivem Inhalt und subjektiver Form in der Erkenntnis ist eine dialektische, widerspruchsvolle Einheit. Wenn man die subjektive Form der menschlichen Erkenntnis verabsolutiert und sie vom objektiven Inhalt trennt, kann dies zu idealistischen und religiösen Verzerrungen der Wirklichkeit führen. Das kann man schon auf der Stufe der sinnlichen Erkenntnis sehen. Z. B. ist die Vorstellung eine höhere Form der sinnlichen Erkenntnis als die Empfindung oder die Wahrnehmung. Aber sie bietet auch neue Möglichkeiten, solche Gestalten hervorzubringen, die ein verzerrtes, falsches Bild von der Wirklichkeit sind. So kann man z. B. im Bewußtsein Gestalten bilden, die verschiedene Merkmale von nicht zu vereinbarenden Erscheinungen oder Dingen vereinigen. So entstehen die Gestalten der Wassernymphe, des Engels usw.

Die rationale Stufe der menschlichen Erkenntnis ist noch viel komplizierter und enthält noch mehr Möglichkeiten, die subjektive Form der Erkenntnis zu verabsolutieren. An und für sich ist die menschliche Vernunft das höchste Mittel, die Wirklichkeit tiefer und wahrheitsgetreuer zu verstehen. Nur mit den Mitteln der Vernunft, mit den Begriffen, kann der Mensch Allgemeines von Einzelem, Notwendiges von Zufälligem, Wesentliches von Unwesentlichem [31] trennen und dadurch die Gesetzmäßigkeiten der Welt entdecken. Aber mit der abstrahierenden Kraft unseres Denkens entsteht auch die Möglichkeit, falsche, unwissenschaftliche Begriffe zu schaffen, die das Bild der Wirklichkeit verzerren oder die Möglichkeit, die realen Begriffe von ihren objektiven Quellen zu trennen und als rein geistige Wesenheiten zu verstehen. W. I. Lenin betonte, als er in seinen „Philosophischen Heften“ über die gnoseologische Wurzel des Idealismus und der Religion schrieb, daß es in jedem Begriff ein Stückchen Phantasie gebe.<sup>11</sup> Was versteht Lenin darunter? Jeder einfache Begriff (z.B. „das Haus“, „der Tisch“ usw.) ist unmittelbar das Produkt eines Abstraktionsprozesses des menschlichen Denkens. Er darf nicht mit den einzelnen Dingen, die er widerspiegelt, identifiziert werden, weil sein Inhalt nur Wesenszüge aller Häuser oder aller Tische enthält. Die Abstraktionsfähigkeit ist eine hohe Errungenschaft der Menschheit, weil sie die Welt tiefer zu erkennen hilft. Aber sie birgt in sich auch neue Möglichkeiten, die Erkenntnis auf den falschen Weg zu führen. Z. B. gibt es Möglichkeiten, falsche Abstraktionen, falsche Aussagen zu bilden. Zu diesen falschen Aussagen gehören die meisten religiösen Begriffe, z. B. „Gott“, „Teufel“, „Engel“, „Offenbarung“, „Paradies“, „Hölle“ usw. Außerdem besteht auch die Möglichkeit, einigen Abstraktionen, die an und für sich wahr sind, einen falschen Inhalt zu geben. So wird z. B. die Seele als eine unsterbliche geistige Substanz, nicht aber als real funktionierende Psyche des realen Menschen angesehen.

In dieser Hinsicht ist Feuerbachs Analyse des Begriffes „Gott“ zu nennen. Feuerbach vermerkt in seinen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ (1848/49), daß die christliche Definition Gottes ihn als den höchsten personalen Geist charakterisiert, dessen Eigenschaften die verabsolutierten und auf ein illusorisches Wesen übertragenen Eigen-[32]schaften der Natur und des Menschen sind. Z. B. definieren die christlichen Theologen Gott als einen unendlichen, ewigen und unveränderlichen Geist. Diese Merkmale sind wesentliche Eigenschaften der Natur. Dann sagen sie über das göttliche Wesen, es sei allwissend, allmächtig, absolut vollkommen und absolut gut. Das sind Eigenschaften des Menschen, die verabsolutiert und auf eine illusorische übermenschliche Person übertragen wurden. Man sieht hier ganz deutlich, daß der Abstraktions- und Verallgemeinerungsprozeß auch in die falsche Richtung gehen kann.

Außer den allgemeinen gnoseologischen Wurzeln, die nicht nur die Religion, sondern auch andere Arten des falschen Bewußtseins betreffen, gibt es auch spezifische gnoseologische Wurzeln der Religion. Besonders wichtig waren sie während der Urgeschichte der Menschen. So ist z. B. die Personifikation eine der wichtigsten gnoseologisch-psychologischen Wurzeln in der Urgesellschaft. F. Engels schrieb darüber: „Die Naturkräfte dem ursprünglichen Menschen etwas Fremdes, Geheimnisvolles, Überlegnes. Auf einer gewissen Stufe, die *alle* Kulturvölker durchmachen, assimiliert er sie sich durch Personifikation. Dieser Personifikationstrieb schuf eben überall Götter, und der consensus gentium [die Übereinstimmung der Völker hinsichtlich] des Beweises vom Dasein Gottes beweist eben nur die Allgemeinheit dieses Personifikationstriebs als notwendiger Durchgangsstufe, also auch der Religion.“<sup>12</sup>

Die gnoseologischen Wurzeln der Religion im engeren Sinne dieses Wortes bestehen in den Möglichkeiten der religiösen Weltverzerrung, die im Prozeß der menschlichen Erkenntnis der Welt liegen.

Aber der Mensch ist nicht nur ein denkendes und erkennendes, sondern auch ein fühlendes Wesen. Die menschlichen Gefühle und Stimmungen spielen bei der Entstehung der Religion

---

<sup>11</sup> W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, In: W. I. Lenin, Werke, Bd. 38 [S. 353].

<sup>12</sup> F. Engels, „Anti-Dühring“. In: K. Marx/F. Engels, über Religion, a. a. O., S. 19- [MEW Bd. 20, S. 582]

und der Religiosität eine große Rolle. Deshalb spricht man [33] nicht nur von den gnoseologischen, sondern auch von den psychologischen Wurzeln der Religion.

Einige Stimmungen und Gefühlszustände sind für die Entstehung des religiösen Glaubens sehr günstig. Wir haben schon den bekannten Satz eines antiken Dichters zitiert: „Die Furcht hat die Götter erzeugt.“ Den Zusammenhang zwischen der Furcht und der Religion stellten schon antike Philosophen fest. Aber nicht jede Furcht ist mit Religion verbunden. Die Furcht vor einer konkreten Gefahr hat mit der Religion nichts zu tun. Aber die ständige Angst vor dem Schicksal des Menschen, seiner Familie, die Angst vor der Zukunft, die von spontanen Mächten bedroht ist – das bildet wirklich einen günstigen psychologischen Nährboden für den Gottesglauben.

Eine komplizierte Frage ist die Beziehung zwischen der Angst vor dem Tode und der Religion. Die Theologen behaupten, daß die Angst vor dem Tode zwangsläufig zum Gottesglauben führen müsse. Aber diese These ist falsch. Die Angst vor dem Tode kann tatsächlich in einigen Menschen den Gottesglauben wecken oder ihn vertiefen, aber das geschieht nur bei denen, die bis dahin keine festen atheistischen Auffassungen besaßen. Zwischen der Angst vor dem Tode und der Religion besteht kein notwendiger Zusammenhang. Das betrifft nicht nur die Furcht, sondern auch andere Gefühle und Stimmungen: Wehmut, Trauer, Einsamkeitsgefühl usw. Diese negativen Gefühle bilden eine günstige psychologische Atmosphäre für die Annahme des Gottesglaubens bei dem einen oder anderen Menschen. Sie führen nicht notwendig zur Religion, aber schaffen Möglichkeiten, die unter gewissen Umständen einzelne Menschen zur Religion führen können. Deshalb besteht eine wichtige Aufgabe der atheistischen Erziehung in den sozialistischen Ländern darin, solche Beziehungen zwischen den Menschen zu schaffen, die negative Gefühle nicht fördern, sondern hemmen. Wenn jedoch solche Gefühle bereits entstanden sind, so geht es um ihre möglichst schnelle Überwindung. [34]

#### **2.4. Die-Spezifik des religiösen Bewußtseins**

Wir sprachen bisher über die Wurzeln der Religion. Jetzt soll die Religion selbst als eine spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins untersucht werden.

Obwohl die Religion nicht nur Bewußtsein einschließt, sondern auch andere Elemente enthält, von denen noch später die Rede sein wird, ist das Bewußtsein das Hauptelement jeder Religion. Der religiöse Glaube vollzieht sich in der menschlichen Psyche. Nun erhebt sich die Frage, welches das allgemeine Merkmal aller Religionen ist und gleichzeitig die Religion von anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins unterscheidet? Auf diese Frage geben Theologen und Religionswissenschaftler verschiedenartige Antworten. Die Theologen sind immer darum bemüht, die entwickelten monotheistischen Formen der Religion, vor allem das Christentum, von unentwickelten Formen der Religion zu unterscheiden. Sie versuchen, das Christentum als angeblich einzige wahre Religion allen anderen Formen der Religion sowie des Aberglaubens gegenüberzustellen. Philosophisch-soziologisch gesehen, gibt es keine besondere Grenze zwischen primitiven Formen der Urreligion und dem gegenwärtigen Monotheismus. Deshalb ist jeder Versuch, die früheren Formen der Religion [z. B. die Magie) ihren heutigen Formen prinzipiell gegenüberzustellen, unwissenschaftlich. Objektiv spielen solche Versuche (hier kann beispielsweise der Standpunkt des englischen Ethnographen J. Frazer (1854-1941) genannt werden, der die Religion der Magie prinzipiell entgegengesetzt hat] immer eine gewisse soziale, genauer gesagt, eine apologetische Rolle.

In der heutigen bürgerlichen Religionswissenschaft gibt es jedoch auch die Tendenz, die Grenzen der Religion zu erweitern. Man sieht diese Tendenz schon bei E. Durkheim (1858-1917), der die Religion mit dem ganzen gesellschaftlichen Bewußtsein identifiziert hat. Eine der wichtigsten Quellen solcher Identifizierung besteht darin, daß er keine gnoseologischen Merkmale der Religion anerkannte. Durkheim abstrahierte völlig von der Frage, ob die Religion die [35] Wirklichkeit richtig oder falsch widerspiegelt. Seiner Meinung nach ist die Religion für den Menschen deshalb notwendig, weil sie durch ihre Symbole, Mythen und Riten den einzelnen



Menschen mit der ganzen Gesellschaft verbindet. So trennte Durkheim die soziale, funktionelle Seite der Religion vollständig von ihrer gnoseologischen Seite. Aber tatsächlich können diese Seiten nicht getrennt werden, sie sind beide nur in ihrem Zusammenhang richtig zu verstehen. Wie wir schon gezeigt haben, führen die sozialen Ursachen der Religion notwendigerweise zur Verzerrung des Weltbildes, zu falschen, illusorischen Vorstellungen und Mythen.

Die heutige bürgerliche Religionswissenschaft setzt diese Tradition der Erweiterung der Grenzen der Religion fort. Bei den meisten ihrer Vertreter ist Religion so weit gefaßt, daß solche Definitionen praktisch fast alle Ideologieformen einschließen. So definiert der bekannte zeitgenössische amerikanische Religionssoziologe I. M. Yinger die Religion als ein System des Glaubens und des Handelns, womit eine Menschengruppe die höchsten Probleme des menschlichen Lebens zu lösen versucht.<sup>13</sup> Yinger nennt einige tatsächliche Merkmale der Religion, aber diese Definition ist im ganzen so weit gefaßt, daß sie notwendig auch die Philosophie oder andere Ideologieformen einschließt. In allen derartigen Definitionen fehlt das gnoseologische Merkmal der Religion, d. h. das Merkmal, das die Religion als ein illusorisches, phantastisches Bewußtsein charakterisiert.

Fortschrittliche Religionswissenschaftler versuchten schon früher, dieses gnoseologische Merkmal der Religion zu fixieren. Z. B. hatte die animistische Konzeption von Tylor großen Einfluß auf die Religionswissenschaft. Tylor wurde durch seine Urgesellschaftsforschungen klar, daß das Hauptmerkmal des religiösen Bewußtseins viel breiter ist als der [36] Gottesglaube. Als erfahrener Ethnograph wußte er sehr gut, daß bei vielen Völkern in der Vergangenheit und sogar in der Gegenwart kein Gottesglaube existiert. Deshalb definierte Tylor Religion als einen Animismus, d. h. als Glaube an irgendwelche Geister oder Seelen – „Animismus ist ein Minimum der Religion“, war seine Formel. Zu seiner Zeit (zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts) war diese Formel fortschrittlich. Im Gegensatz zur Theologie behauptete Tylor, daß vor dem Monotheismus und auch vor dem Polytheismus eine ganz besondere, einfachere Stufe der Religionsentwicklung existierte. Deshalb hat diese Definition auch auf marxistische Religionsforscher Einfluß gehabt, z. B. auf Plechanow, Skworzow, Stepanow u. a.

Aber die weiteren Forschungen zeigten, daß diese Definition nicht genau genug ist. Die sowjetischen Forscher S. A. Tokarew, I. A. Kriveljew, J. P. Franzew u. a. haben bewiesen, daß es Formen der Religion gibt, in denen noch keine Vorstellungen von „Geist“ oder von „Seele“ existieren. Der Fetischismus ist z. B. eine Form der Religion, in der man nur an die übernatürlichen Eigenschaften der materiellen Dinge glaubt (Talismane, Amulette usw.). Im Totemismus geht es um den Glauben an übernatürliche Beziehungen der Menschengruppe zu einem Tier bzw. zu einer Pflanze (Totem), Tier oder Pflanze werden als Verwandte oder sogar als Urahn angesehen. Auch in verschiedenen Arten der Magie fehlen oft Vorstellungen über Geister oder Seelen.

Deshalb wurde in der sowjetischen atheistischen Literatur eine Definition des Hauptmerkmals des religiösen Bewußtseins ausgearbeitet, die auch diese Religionsformen mit einschließt. Das Hauptmerkmal aller Formen des religiösen Bewußtseins ist ein Glaube an Übernatürliches. Dieses Merkmal schließt den Gottesglauben (Theismus), den Geisterglauben (Animismus), aber auch den Glauben an übernatürliche Eigenschaften der Dinge (Fetischismus) und an übernatürliche Beziehungen zwischen den Menschen und den realen Objekten (Magie, Totemismus) ein.

[37] Nun zu einer anderen Frage. Es ist kein Geheimnis, daß die Vorstellungen und Gestalten des Übernatürlichen sich nicht nur im Bereich der Religion finden [lassen]. Bekanntlich gibt es in der Kunstgeschichte sehr viele solche Gestalten, die in der Wirklichkeit nie existiert haben. Es geht um die phantastischen Gestalten in den Märchen, in Epen verschiedener Völker und auch in der professionellen Kunst (es sei nur an Mephistopheles in Goethes Faust erinnert). In

---

<sup>13</sup> Vgl. I.M. Yinger, Religion, Society and the Individual, New York 1957, S. 12.

gewissem Sinne kann man auch von phantastischen, übernatürlichen Begriffen in der Philosophie sprechen (z. B. „das Absolute“, „die Weltseele“ usw.). Gibt es irgendwelche Kriterien, die dazu dienen können, religiöse Gestalten, Vorstellungen und Begriffe von den anderen genau zu trennen?

Vor allem muß beachtet werden, daß in der Religion nicht einfach von Vorstellungen über übernatürliche Kräfte die Rede ist, sondern vom Glauben an das Übernatürliche. Der religiöse Glaube an Übernatürliches hat drei wichtige Eigentümlichkeiten. Erstens geht es hier nicht nur um Vorstellungen und Gestalten des übernatürlichen, sondern auch um den Glauben an die objektive Existenz übernatürlicher Eigenschaften, Kräfte oder Wesen. Hier liegt die Grenze zwischen der Religion und der Kunst. Manche Vorstellungen im Bereich der Kunst, die an und für sich phantastisch sind, werden von den Menschen nicht als etwas Objektives angenommen. Die phantastischen Gestalten im Bereich der Kunst sind nur besondere schöpferische, ästhetische Mittel, die objektive Welt zu begreifen und eine ästhetische Beziehung zu ihr herzustellen. Religiöse Gestalten dagegen sind nur in dem Maße religiös, in dem man an die objektive Existenz übernatürlicher Kräfte und Wesen, die in solchen Gestalten dargestellt sind, glaubt.

Es ist in der Geschichte manchmal so, daß irgendwelche religiösen Vorstellungen später in den Bereich der Kunst verlagert werden. Griechische Mythen waren zuerst ein Bestandteil der griechischen Religion. Später aber glaubte man an diese Mythen nicht mehr und sie wurden zu einer Kunsterscheinung.

[38] Zweitens muß man betonen, daß der religiöse Glaube immer emotionale Beziehungen zu den Gestalten des Übernatürlichen enthält. Der Glaube ist nicht nur die Überzeugung von der Wirklichkeit oder Existenz des Übernatürlichen, sondern auch eine gefühlsmäßige Beziehung zum Übernatürlichen. Ohne eine solche Beziehung ist der religiöse Glaube überhaupt nicht denkbar. Das unterscheidet die Religion von manchen anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, insbesondere von der Philosophie. Im „Anti-Dühring“ bezeichnet Engels die Religion als „... unmittelbare, das heißt gefühlsmäßige Form des Verhaltens der Menschen zu den sie beherrschenden fremden, natürlichen und gesellschaftlichen Mächten ...“.<sup>14</sup>

Der religiöse Glaube hat noch eine dritte wichtige Besonderheit. Der gläubige Mensch ist nicht nur davon überzeugt, daß Übernatürliches existiert, er glaubt auch daran, daß zwischen ihm und dem Übernatürlichen besondere Beziehungen entstehen, die man illusorisch-praktische nennen kann. Illusorisch sind sie, weil objektiv kein Gott existiert; außerdem erscheinen diese Beziehungen nicht nur als Bewußtseinsillusionen, sondern realisieren sich praktisch in der kultischen Tätigkeit. Der religiöse Mensch glaubt einerseits, daß das übernatürliche höchste Wesen, der personale Gott, sein Schicksal bestimmen kann und andererseits, daß er mit verschiedenen Kultmitteln (Gebet, verschiedene Rituale usw.) dieses höchste Wesen beeinflussen kann, damit es ihm wohlwolle und gnädig sei usw. Der religiöse Glaube existiert nicht ohne diese Beziehungen zwischen den Gläubigen und den übernatürlichen Kräften. Die Massen glauben nicht an Gott als bloßen Weltschöpfer, sie glauben an ihn als personales Wesen, das die Leiden und das Streben der Menschen verstehen und ihnen in dieser oder jener Welt helfen kann. Deshalb ist Gott im Bewußtsein der Gläubigen nicht nur höchster objektiver Geist, wie in der [39] idealistischen Philosophie, sondern höchste Persönlichkeit, mit der man sprechen und die man anbeten kann. Auf dieser Basis entsteht der religiöse Kult, der immer ein notwendiges Element der Religion ist.

## 2.5. Die Hauptelemente der Religion

Wir haben schon geklärt, daß das Bewußtsein der wichtigste Bestandteil der Religion ist. Aber es ist nicht der einzige Bestandteil. Die Religion bildet ein ganzes soziales System (Überbausystem), das verschiedene Seiten und Elemente enthält.

---

<sup>14</sup> F. Engels, „Anti-Dühring“. In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 23. [MEW Bd. 20, S. 294/295]

Man kann dieses komplexe System auf ganz verschiedene Weise untersuchen, d. h. die Gründe solcher Untersuchungen können sich voneinander unterscheiden. Plechanow charakterisierte z. B. die Religion als ein System von mythischen Vorstellungen, bestimmten Gefühlen und kultischen Handlungen. Die genannten *drei* Bestandteile der Religion findet man, wenn man das individuelle religiöse Bewußtsein untersucht. Diese Elemente entsprechen *drei* traditionellen Bereichen der menschlichen Psyche: dem Intellekt, den Emotionen und dem Willen.

Aber man kann das religiöse System auch nach soziologischen Gesichtspunkten differenzieren. Dann muß man andere Bestandteile unterscheiden. Darüber soll etwas ausführlicher gesprochen werden. Der *erste* und zugleich wichtigste Bestandteil der auf soziologische Weise untersuchten Religion ist das religiöse Bewußtsein. Hier ist nicht die Rede vom individuellen Bewußtsein, sondern von einem bestimmten Teil des gesellschaftlichen Bewußtseins. Das religiöse Bewußtsein hat selbst eine Struktur. Man kann, soziologisch gesehen, dort zwei Schichten absondern. Die erste Schicht ist die religiöse Psychologie, die zweite die religiöse Ideologie. Unter der religiösen Psychologie versteht man die Glaubensvorstellungen, Gefühle, Gestalten und Dogmen und auch einige religiöse Stereotype, die der Masse der Gläubigen eigen sind, die den Gläubigen in ihrem täglichen Leben vom sozialen Milieu aufgeprägt werden. Die religiöse [40] Psychologie unterscheidet sich von der religiösen Ideologie in mancher Hinsicht. Erstens geht es bei der religiösen Psychologie um die Glaubensvorstellungen, Stimmungen und Gefühle, deren Träger die Masse der Gläubigen, nicht aber die Theologen und die Geistlichen sind.

*Zweitens* enthält die Psychologie der gewöhnlichen Gläubigen nicht die systematische Dogmen- und Mythenlehre der Kirche. Im Alltagsbewußtsein sind die Glaubensvorstellungen gewöhnlich nicht vollständig und systematisch geordnet; in ihm existieren einige der wichtigsten religiösen Vorstellungen und Gestalten, die auf das Bewußtsein des Menschen stärker oder schwächer wirken.

*Drittens* spielen im Bereich der religiösen Psychologie die Gefühle und Stimmungen eine besonders bedeutende Rolle. Die Gläubigen wenden sich an Gott immer emotional und ohne religiöse Gefühle gibt es überhaupt keinen religiösen Glauben.

Darüber muß noch etwas ausführlicher gesprochen werden. Die Theologen und bürgerlichen Psychologen behaupten, daß es ein besonderes religiöses Gefühl gebe, das sich von den anderen Gefühlen des Menschen prinzipiell unterscheidet. Manche von ihnen behaupten sogar, daß dieses Gefühl dem Menschen angeboren sei.

Diese Behauptungen sind jedoch unzutreffend und widersprechen unseren wissenschaftlichen Kenntnissen. Erstens gibt es überhaupt keine angeborenen spezifischen Gefühle, außer den elementaren emotionalen Reaktionen. Die Gefühle im echten Sinne des Wortes sind ein soziales Produkt und entwickeln sich im Prozeß der menschlichen Sozialisierung. Deshalb kann man auch von einem angeborenen religiösen Gefühl nicht ernsthaft sprechen.

Zweitens haben schon einige bürgerliche Religionswissenschaftler (u. a. W. James) gezeigt, daß sich die religiösen Gefühle ihrem psychologischen Inhalt nach nicht von den anderen Gefühlen des Menschen unterscheiden. So vertritt James die Ansicht, daß die religiöse Furcht ein Gefühl der Furcht sei, das sich von anderen derartigen Gefühlen nur [41] durch sein Objekt (etwas Übernatürliches) unterscheidet. Ebenso kann man die religiöse Liebe, die religiöse Ehrfurcht und alle anderen religiösen Gefühle verstehen. Ihrem psychologischen Inhalt nach unterscheiden sie sich überhaupt nicht von anderen menschlichen Gefühlen. Mit anderen Worten, menschliche Gefühle können nur dann religiös werden, wenn diese Gefühle auf religiöse Objekte gerichtet sind (Unter religiösem Objekt versteht man ein illusorisches, übernatürliches Objekt, das nur im Bewußtsein der Gläubigen existiert.).

Demnach kann man die religiösen Gefühle von allen anderen menschlichen Gefühlen nur infolge ihres besonderen Objekts (illusorisches, übernatürliches Objekt) unterscheiden. Aber

diese spezifische Ausrichtung der religiösen Gefühle hat prinzipielle Bedeutung für ihre Rolle im Leben des Menschen. Weil sie auf ein illusorisches Objekt gerichtet sind, bedeuten sie eine sinnlose Verausgabung menschlicher physischer und psychischer Kräfte.

Bisher haben wir von der religiösen Psychologie und einigen ihrer Eigentümlichkeiten gesprochen. Jetzt kommen wir zu einer anderen Schicht des religiösen Bewußtseins – zur religiösen Ideologie.

Unter der religiösen Ideologie verstehen wir systematisierte Theorien, die sich mit der Darlegung der religiösen Glaubenslehren und auch mit der Darlegung der philosophischen, soziologischen und politischen Auffassungen der Kirchen beschäftigen.

Die Träger der religiösen Ideologie sind religiöse Ideologen: Theologen, religiöse Philosophen, kirchliche Würdenträger usw. Die religiöse Ideologie entstand erst in der Klassengesellschaft. Marx bemerkte in der Deutschen Ideologie, daß die Pfaffen überhaupt eine erste Form der Ideologen bilden. Die religiöse Ideologie ist mit der religiösen Psychologie durch sehr komplizierte Wechselbeziehungen verbunden. Die religiösen Ideologen bemühen sich darum, daß die Masse der Gläubigen ihre Religions- und Dogmeninterpretationen annimmt und sich aneignet. In vielen Perioden der Geschichte war der Einfluß der religiösen Ideologie auf die Massen außerordentlich groß. Aber dabei haben die religiösen Ideologen auch den psychologischen Zustand der Masse und auch ihre geistigen Bedürfnisse und Strebungen beachtet. Deshalb bemühen sie sich jetzt, die traditionellen Dogmen und Mythen dem heutigen menschlichen Bewußtsein anzupassen. Dabei entsteht die gegenwärtige Tendenz zur Modernisierung der Religion, von der noch die Rede sein wird.

Die religiöse Ideologie hat auch ihre eigene Struktur. Der wichtigste Teil der religiösen Ideologie ist die Theologie. In der Theologie geht es um eine systematische und sogar (der Form, aber nicht dem Inhalt nach) rationale Darlegung der religiösen Mythen und Dogmen und ihrer „Begründung“. Theologen lieben es sehr, von der theologischen Wissenschaft zu sprechen. Aber Theologie hat nur einige äußerliche Merkmale mit der Wissenschaft gemeinsam. Ihr fehlt die wichtigste theoretische Grundlage jeder Wissenschaft – die objektive Wahrheit auszusprechen. Das theologische System, das jeder Konfession eigen ist, enthält mehrere theologische Disziplinen. In der christlichen Theologie unterscheidet man drei wichtige Abschnitte: 1. die theoretische Theologie (die Dogmatik, die Apologetik, die Moraltheologie, die Exegetik usw.), 2. die historische Theologie (die Dogmen- und Kirchengeschichte, die kirchliche Archäologie usw.), 3. die praktische Theologie (die Liturgie, die Homiletik, die Pastoraltheologie usw.).

Außer der Theologie schließt die religiöse Ideologie auch andere Ideologieformen ein, z. B. die religiöse Philosophie, die im Protestantismus mit der Theologie fast zusammenfällt, aber im Katholizismus und in der Orthodoxie einen besonderen Platz einnimmt, die religiösen sozialen und politischen Doktrinen, die religiösen ethischen und ästhetischen Konzeptionen usw. Die religiöse Ideologie wird von den Kirchen und allen anderen Religionsorganisationen benutzt, um Einfluß auf verschiedene Lebensbereiche auszuüben und das menschliche Bewußtsein zu kontrollieren. [43] Nach dieser kurzen Beschreibung der Struktur des religiösen Bewußtseins wenden wir uns den anderen Bestandteilen der Religion zu.

Der zweite Bestandteil der Religion ist der Kult. Durch den Kult realisieren die religiösen Menschen das Glaubensbedürfnis, mit den übernatürlichen Kräften und Wesen in Verbindung zu kommen. Verschiedene Arten von Kulthandlungen dienen immer dem gleichen Zweck, der Einwirkung auf das Übernatürliche. Aber das übernatürliche besitzt in verschiedenen Religionen verschiedene Gestalt und dadurch verändern sich auch die verwendeten Kultmittel.

Man kann zwei große Arten des Kultes unterscheiden. Die erste Art ist die Magie. Hier geht es um die Verwendung der illusorischen kultischen Mittel (Handlungen, Worte usw.), um direkt ein praktisches Ziel zu erreichen. Der Mensch, der an die Kraft der Zauberei glaubt, ist überzeugt,

daß seine magischen Handlungen notwendigerweise ein von ihm gewünschtes Resultat bringen werden. z. B. glaubt ein Zauberer, wenn er mit gewissen Zauberworten Wasser aus einem Gefäß auf die Erde gießt, daß das ganz notwendig Regen auf die Erde bringt. Hier geht es um einen Glauben an eine illusorische notwendige Beziehung zwischen den Kulthandlungen und dem gewünschten Resultat. Manche bürgerliche Religionswissenschaftler (z. B. J. Frazer) verabsolutierten diese Besonderheit der Magie und stellten sie der Religion entgegen. Sie übersahen, daß die notwendige Verbindung zwischen den Zauberhandlungen und irgendwelchen geglaubten Resultaten nur im Bewußtsein der Menschen existiert, aber nicht in der Wirklichkeit.

Eine andere Art der religiösen Kulthandlungen entstand zu einer Zeit, als das übernatürliche die Gestalt von Geistern oder Göttern, d.h. die Gestalt irgendwelcher höchster übernatürlicher Persönlichkeiten bekam. Der gläubige Mensch soll diese Persönlichkeiten um Gnade und Hilfe bitten und deshalb entstanden verschiedene Formen des Kultes. Hier geht es um Bitten und Flehen, das an übernatürliche Persönlichkeiten gerichtet ist. Von diesen Persönlichkeiten hängt es nun ab, ob sie diesen Bitten gnädig sein werden.

Die wichtigsten Formen des Kultes sind: das Opfer und das Gebet. Das Opfer ist entstehungsgeschichtlich älter und bildete sich am Anfang des Animismus heraus, als die Urmenschen versuchten, die Geister mit verschiedenen materiellen Mitteln zu befriedigen. Verschiedene Opfer spielen in den polytheistischen Religionen des Altertums eine sehr große Rolle. Zuerst war das Gebet mit dem Opfer unmittelbar verbunden. Erst später begann das Gebet, eine selbständige Rolle zu spielen. Das trat beim Entstehen des Monotheismus ein, insbesondere als das Christentum entstand. Das Christentum hat sich von allen Formen materieller Opfer losgesagt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß das Gebet selbst seiner Genese nach sehr fest mit dem Opfer verbunden war und daß im Christentum noch viele Überreste des Opfers zu finden sind (z. B. die Kommunion). Ganz allgemein kann gesagt werden, daß die gegenwärtigen Weltreligionen (Christentum, Islam, Buddhismus) sehr viel von der Magie übernommen haben und daß sich im heutigen christlichen Kult sehr viele Überreste der früheren Zauberei entdecken lassen (z. B. der Ikonenkult, der Kult der „Heiligen Orte“, überhaupt die Heiligen im Katholizismus und in der Orthodoxie usw.).

Eine wichtige Frage ist, inwieweit der Kult mit dem religiösen Bewußtsein verbunden ist. Es gab Religionswissenschaftler, die den Kult als Hauptelement der Religion betrachteten. Das war z. B. der Standpunkt von E. Durkheim, der, wie schon gesagt, den Kult als das wichtigste Mittel zur Integration der menschlichen Gemeinschaften angesehen hat.

In Wirklichkeit aber existiert der Kult ohne das religiöse Bewußtsein überhaupt nicht. Die kultischen Handlungen sind eine besondere Art menschlicher Handlungen, Die Spezifik dieser Art Handlungen besteht darin, daß sie immer als Symbole religiöser Glaubensvorstellungen dienen. An sich, ohne [45] ihren symbolischen Inhalt, enthalten sie überhaupt nichts Religiöses. Die religiöse Taufe z. B. ist nicht dadurch religiös, daß Menschen, die an ihr teilnehmen, ins Wasser kommen (das kann auch ohne irgendwelche Rituale passieren), sondern nur dadurch, daß diese Menschen den symbolischen, religiösen Inhalt dieser Handlungen akzeptieren. Oder ein anderes Beispiel. Ein Mann kann vor einer Frau knien. Das ist noch keine religiöse Handlung. Wenn aber ein Mensch vor einer Ikone oder einem anderen Heiligenbild in der katholischen oder orthodoxen Kirche kniet, so ist das schon ein Bestandteil des Kultes, weil diese Handlung mit seinen Glaubensvorstellungen verbunden ist. Ihrem „natürlichen“, alltäglichen Inhalt nach sind deshalb die Kulthandlungen gar nicht religiös. Religiös werden sie nur dadurch, daß sie von Gläubigen religiös interpretiert und verstanden werden. Das weist darauf hin, daß der Kult mit dem religiösen Bewußtsein sehr eng verbunden ist, daß er ohne den Glauben überhaupt nicht existieren kann.

Der dritte Bestandteil des Religionskomplexes ist die religiöse Gemeinde, die religiöse Organisation. Die religiöse Gemeinschaft entsteht mit der Entstehung des religiösen Bewußtseins und des religiösen Kultes, und zwar auf folgende Weise: religiöse Menschen können ihre Kulthandlungen vornehmlich gemeinsam ausüben und deshalb entsteht eine religiöse Gemeinschaft, in

der zwischen den Kultteilnehmern bestimmte Beziehungen vorhanden sind. In der Urgesellschaft fällt diese Gemeinschaft mit dem Stamm, seltener mit der Sippe zusammen. F. Engels bezeichnete die kollektiven Kulthandlungen im Rahmen des Stammes oder der Sippe als ein wichtiges Merkmal der genannten Urgemeinschaften<sup>15</sup>. In der Urgesellschaft sind die Kultfunktionen der Mitglieder der Gemeinschaft fast nicht differenziert. Es gibt zuerst keine Menschen, die eine Hauptrolle im Kult spielen. Jedes Mitglied des Stammes kann jede Kultfunktion ausüben. Aber später, als die alten Blutverwandtschaftsbe-[46]ziehungen allmählich zerstört wurden, entstanden die ersten professionellen Leiter von Kulthandlungen. Das waren erstens die Zauberer, deren Besonderheit darin bestand, daß jeder von ihnen nur eine Art der Magie ausübte. Z. B. waren es die Jagd- und Gewerbezauberer, die sogenannten „schwarzen“ Zauberer, die die Feinde des Stammes mit magischen Mitteln vernichten konnten, die Wetterzauberer usw. Bei einigen Völkern bildete sich eine sehr eigenartige Gestalt des Leiters kultischer Handlungen heraus, der als Schamane bezeichnet wird. Der Schamane monopolisierte den ganzen Stammes- und Sittenkult. Er konzentrierte auf sich alle kultischen Mittel, die dazu dienten, mit den Geistern in Verbindung zu treten und von ihnen für den Stamm etwas Gutes und Notwendiges zu bekommen. In der Klassengesellschaft entstand dann ein besonderer Stand der Priester, der einen Teil der privilegierten Stände bildete. Zu dieser Zeit war bereits die Differenzierung der Kultfunktionen weit fortgeschritten.

In der Sklaverei und im Feudalismus verwandelten sich die religiösen Gemeinschaften in große Organisationen mit ziemlich komplizierter Struktur. In diesen Gesellschaftsformationen fallen die religiösen Gemeinschaften im Grunde mit den territorialen Gemeinschaften zusammen. z. B. bestand die Kirchengemeinde im Feudalismus aus allen Bauern, die im Dorfe lebten; bzw. aus allen Stadtbewohnern, die in irgendeiner Straße oder einem Viertel wohnten usw. Man muß unterstreichen, daß die religiöse Gemeinde in allen vorkapitalistischen Formationen mit verschiedenen nichtreligiösen Gemeinschaften vollständig oder teilweise zusammenfiel. Im Kapitalismus trennte sich zunehmend die religiöse Gemeinschaft von anderen Gemeinschaften (z. B. von der Territorialgemeinschaft) und bekam einen besonderen Platz in der allgemeinen sozialen Struktur. Das ist mit verschiedenen sozialen Ursachen verbunden, die wir jetzt nicht gründlicher untersuchen können. Es sei nur darauf hingewiesen, daß im Kapitalismus eine Tendenz zum religiösen Pluralismus entsteht. Anstelle der früheren uniformen Kirche, die [47] alle Bewohner des Landes zusammenschloß, entstand im Kapitalismus eine Situation, in der verschiedene Kirchen und Denominationen in einem Lande existierten. Das ist eine Äußerung der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus in der Epoche der freien Konkurrenz. Ebenso wie in den Bereichen der Ökonomie und Politik gibt der Kapitalismus auch im Bereich der Religion die Illusion der Entscheidungsfreiheit. Auch in diesem Bereich entwickelt sich die Konkurrenz verschiedener religiöser Organisationen. Die religiösen Organisationen in der Klassengesellschaft sind stets sehr eng mit den Interessen der herrschenden Klassen verbunden und spielen eine wichtige Rolle bei der Beeinflussung des Bewußtseins der Massen. Erst im Sozialismus verlieren sie diese politische Verbindung mit den Ausbeuterklassen, weil diese nicht mehr existieren.

Eine interessante Frage ist die nach der Typologie der religiösen Organisationen. Bekannt ist der Versuch der deutschen bürgerlichen Religionswissenschaftler M. Weber (1864-1920) und E. Troeltsch (1865-1923), eine Typologie der religiösen Organisationen aufzubauen, die auf die Entgegensetzung von Kirche und Sekte gegründet ist. Dabei verwenden Weber und Troeltsch wirklich bedeutsame Merkmale: das eine Merkmal ist mit dem inneren Organisationsprinzip dieser Institutionen verbunden, das zweite mit ihrer Einstellung zur äußeren Welt. Die Kirche umfaßt alle Bewohner eines Landes, die getauft sind; sie beruht auf dem Prinzip des Universalismus. Die Sekte dagegen ist zahlenmäßig kleiner und besteht aus Mitgliedern, die ganz bewußt in diese Organisation eintreten und die sich für von Gott ausgewählte, besondere Menschen halten. Die Kirche heiligt und legitimiert die existierende Gesellschaftsordnung. Die

---

<sup>15</sup> Vgl. F Engels Der Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staates. In: MEW Bd. 21.

Sekte ist in dieser Richtung entweder oppositionell oder verhält sich gleichgültig. Obwohl diese Typologie einen rationellen Kern hat, ist sie ziemlich formal und schematisch. Selbst bürgerliche Soziologen haben bemerkt, daß in Wirklichkeit die Differenzen zwischen Kirche und Sekte fast nie so genau und bestimmt sind, wie Weber und Troeltsch meinten. Es gibt sehr viele Übergangsformen, die einige [48] Merkmale der Kirche und der Sekte enthalten. Das ist gewöhnlich ein Resultat einer gewissen Umwandlung der Sekten, die sich sehr oft in der Richtung der Kirche entwickeln. So kann man z. B. bei den Baptisten und Methodisten in den USA schon lange nicht mehr von Sekten sprechen, obwohl sie zur Zeit ihrer Entstehung wirklich Sekten waren. Jetzt aber haben sie den Anspruch der „Auserwähltheit“ und auch eine gewisse oppositionelle Stellung zur kapitalistischen Gesellschaft weitgehend aufgegeben.

Um eine wirklich wissenschaftliche Typologie der religiösen Organisationen zu schaffen, muß man einmal diese Übergangsformen berücksichtigen und zum anderen die religiösen Organisationen in ihrer geschichtlichen Entwicklung untersuchen. Wahrscheinlich gibt es für jede gesellschaftliche Formation eine besondere Typologie der religiösen Organisationen, die ihre historisch bedingten Besonderheiten widerspiegelt.

## 2.6. Die sozialen Funktionen der Religion

Es ist wichtig, nicht nur den Platz der Religion in der Gesellschaft und ihre Struktur zu untersuchen, sondern auch ihre Rolle in der Gesellschaft, ihre sozialen Funktionen zu erklären.

Es ist zu beachten, daß das Problem der sozialen Funktionen der Religion nur im Zusammenhang mit der gnoseologischen Beurteilung der Religion wissenschaftlich zu lösen ist. Das heißt, daß man ohne die Beurteilung der Religion als einer verzerrten Bewußtseinsform ihre sozialen Funktionen nicht verstehen kann.

Das muß deshalb betont werden, weil die gegenwärtige bürgerliche Religionswissenschaft diesen Zusammenhang fast völlig ignoriert. In der bürgerlichen Religionssoziologie ist z. B. die Schule des Strukturfunktionalismus sehr einflußreich. Diese Schule hat die Frage der funktionalen Analyse der Religion von der Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt prinzipiell getrennt. So erklärte der amerikani-[49]sche Ethnograph und Religionswissenschaftler n. Brown: „Die Hypothese, die wir annehmen, besteht darin, daß die sozialen Funktionen der Religion nicht im geringsten mit ihrer Wahrheit oder Unwahrheit verbunden sind.“ Dagegen ist einzuwenden, daß die sozialen Funktionen jeder Bewußtseinserscheinung nicht von der Frage, ob diese Erscheinung die Welt richtig widerspiegelt oder nicht getrennt werden können. Und die Religion macht hiervon keine Ausnahme.

Gerade deshalb, weil die bürgerlichen Religionswissenschaftler die gnoseologische Beurteilung der Religion umgehen, können sie auch ihre sozialen Funktionen nicht richtig charakterisieren. Sie setzen die Auffassung von E. Durkheim fort, der die integrierende Funktion der Religion (d. h. die Funktion, die bestehende soziale Ordnung zu unterstützen) als ihre Hauptfunktion darstellte. Wie wir aber später sehen werden, ist die Integrationsfunktion keine Hauptfunktion der Religion, und zwar einmal deshalb, weil sie nicht spezifisch für die Religion ist und zum anderen, weil die Religion diese Funktion nicht immer ausübt.

Marx und Engels haben als Hauptfunktion der Religion unterstrichen: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“<sup>16</sup> Wie soll man diese Worte von Marx verstehen? Marx betont an dieser Stelle, daß die Religion ein Ausdruck des wirklichen Elends (d. h. der Beschränktheit der menschlichen Verhältnisse) und auch der Protest (aber Protest nur im Bewußtsein, illusorischer Protest) gegen dieses Elend ist. Anders

---

<sup>16</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 99 [MEW Bd. 1, S. 378].

gesagt, unterstreicht Marx hier die sozialen Ursachen der Religion und ebenfalls die soziale Funktion der [50] Religion, die er analog der Funktion des Opiums bezeichnet.

Die Hauptfunktion der Religion muß also als die Funktion der illusorischen Ergänzung der Hilflosigkeit der Menschen gegenüber den sozialen Mächten, die die Menschen beherrschen, verstanden werden. Kurz kann man diese Funktion als Kompensationsfunktion, die mit illusorischen Mitteln durchgeführt wird, definieren.

Der Vergleich mit dem Opium ist nicht zufällig. Ebenso wie Opium führt die Religion die Menschen in ein Gebiet der Träume, der phantastischen, illusorischen Gestalten und Vorstellungen, Subjektiv fühlt der Mensch sich manchmal so, als ob er aus der finsternen Wirklichkeit in ein helles Licht des Glückes kommt. Aber diese subjektiven Empfindungen sind nur Illusionen, sie zerbrechen bald und sie hindern den Menschen daran, die Wirklichkeit richtig zu verstehen und zu verändern. „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glückes des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glückes ... Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.“<sup>17</sup>

Objektiv spielt die Religion immer die Rolle einer illusorischen Ergänzung der beschränkten Verhältnisse der Menschen zur Natur und zueinander. Diese Kompensationsfunktion ist die Hauptfunktion der Religion, und zwar deshalb, weil sie allen Formen und Arten der Religion eigen ist und weil sie eine spezifische Funktion ist, die die Religion von anderen Bewußtseinsformen unterscheidet.

Im Abschnitt 1.4. wurde bereits auf revisionistische Versuche hingewiesen, diese Funktion der Religion zu negieren oder zu unterschätzen, Man kann nur hinzufügen, daß R. Garaudy und andere Revisionisten die Tiefe der Marxschen Formel nicht verstanden haben. R. Garaudy behauptet z. B. daß die Religion heute kein „Opium des Volks“ mehr sei, weil sie den Interessen der Ausbeuterklassen nicht mehr [51] diene. Daß diese Aussage die wirkliche soziale Rolle der Religion im heutigen Kapitalismus falsch beurteilt, wurde schon nachgewiesen. Aber man darf die Formel „Religion ist das Opium des Volks“ nicht so verstehen, als sei in ihr nur die Rede vom Zusammenhang zwischen Religion und Ausbeuterklassen. Ihr Inhalt ist viel umfassender und betrifft die Urgesellschaft ebenso wie den Sozialismus. Im Sozialismus bleibt die Religion, solange sie existiert, immer „Opium des Volks“, weil sie das Bewußtsein der Werktätigen verdunkelt und sie aus der realen Welt in eine illusorische lenkt. Das bedeutet objektiv für die Menschen im Sozialismus, daß die Religion sie letztlich von ihren wichtigsten sozialen Aufgaben ablenkt.

Die Kompensationsfunktion der Religion wird von einigen bürgerlichen Religionssoziologen anerkannt. Zu ihnen gehört u. a. der Soziologe F. Fürstenberg aus der BRD. Aber man soll sich nicht täuschen: diese Autoren verstehen die Kompensationsfunktion der Religion ganz anders als die Marxisten. Für diese bürgerlichen Soziologen kompensiert die Religion nicht die gesellschaftliche Schwäche der Menschheit, sondern die individuelle Schwäche einzelner Menschen. Und diese Schwäche, Unsicherheit, sagen sie, sei existentiell bedingt, d. h. sie liege im anthropologischen Wesen des Menschen selbst. Leid, Krankheiten und Tod seien angeblich Faktoren, die immer eine Kompensation – also die Religion – erfordern, Aber es ist nicht zutreffend, daß die individuellen Leiden, Krankheiten usw. die betreffende Persönlichkeit zur Religion führen. Davon war schon die Rede. Die individuelle Schwäche des einzelnen Menschen kann – unter gewissen Umständen – eine günstige psychologische Atmosphäre für die Religion schaffen, aber sie führt nicht jeden Menschen notwendigerweise zum religiösen Glauben. Die Religion kompensiert also nicht irgendwelche „existentiellen Zustände“ des Menschen, sondern die Beschränktheit der gesellschaftlichen Beziehungen.

---

<sup>17</sup> Ebenda. [Ebenda, S. 379]



Die Funktion der illusorischen Ergänzung der menschlichen Beziehungen ist die Hauptfunktion der Religion, aber nicht [52] ihre einzige. Mit ihr sind auch die anderen fest verbunden; man kann von einem System von Funktionen der Religion sprechen. Es ist weiterhin die weltanschauliche Funktion zu erwähnen. Das wichtigste spezifische Merkmal der religiösen Weltanschauung besteht darin, daß sie illusorisch, phantastisch ist, daß sie das Bild der Wirklichkeit deformiert und verzerrt. Und dennoch befriedigt die Religion die Bedürfnisse der Menschen nach einer Weltanschauung. Abhängig von einem vorhandenen geringen Bildungsniveau wird das religiöse Weltbild nicht selten als klarer, einfacher, verständlicher und leichter empfunden als das heutige komplexe wissenschaftliche Weltbild. „Die Religion“, äußerte einmal G. B. Shaw, „hat immer recht. Sie hat alle Probleme für immer gelöst. Die Wissenschaft dagegen hat nie recht gehabt. Sie kann nie irgendein Problem endgültig lösen; jede wissenschaftliche Lösung bringt nur neue Probleme.“ Die weltanschauliche Funktion der Religion ist sehr eng mit ihrer Kompensationsfunktion verbunden, denn die religiösen Vorstellungen, die die religiöse Weltanschauung bilden, wirken als illusorische Ergänzung der realen Schwachheit der Menschen.

Man kann weiter die Normierungs- oder Regulationsfunktion der Religion hervorheben. Die Religion übt nicht nur auf das Bewußtsein des Menschen einen Einfluß aus, sondern auch auf sein Handeln. Im Bereich des religiösen Bewußtseins spielen verschiedene Normen und Werte eine große Rolle, die die praktische Tätigkeit des Menschen in vielen Lebensbereichen regulieren. Die Eigenart dieser Normen und Werte besteht darin, daß sie die religiösen Pflichten des Menschen als seine Hauptpflichten charakterisieren. Man kann leicht beweisen, daß die Normierungsfunktion auch mit der Kompensationsfunktion im Zusammenhang steht: die Normen und Werte dienen dazu, das Handeln der Gläubigen in der Richtung zu regulieren, die für die Kirche erwünscht ist.

Die weltanschauliche und die Normierungsfunktion sind ständige Funktionen, die allen Normen der Religion eigen sind. Aber es gibt auch Funktionen, die nicht ständig vorhanden [53] und nicht notwendig für die Religion sind, obwohl sie in bestimmten Epochen eine sehr große Rolle spielen. Das kann man von der integrierenden Funktion der Religion sagen. Gewiß spielt die Religion immer eine integrierende Rolle im Rahmen bestimmter religiöser Gemeinschaften, aber gewöhnlich versteht man die Integrationsfunktion der Religion im Rahmen der ganzen Gesellschaft, d. h. die Religion wirkte und wirkt oft in der Richtung, die bestehende soziale Ordnung zu festigen und zu legitimieren.

Diese Rolle spielen aber nicht alle Formen der Religion und nicht zu jeder Zeit. Das Christentum entstand beispielsweise als eine oppositionelle ideologische Strömung und wurde erst später zu einem ideologischen Eckpfeiler des römischen Reiches. Der Protestantismus entstand im Kampf gegen den Feudalismus, später aber legitimierte er den Kapitalismus. Im Sozialismus spielt die Religion im Rahmen der ganzen Gesellschaft keine integrierende Rolle.

Die sozialen Funktionen der Religion können auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, aber auch auf der Ebene der religiösen Gemeinde und des einzelnen Menschen untersucht werden. Jede Ebene hat ihre Besonderheiten. Wenn die Funktionen der Religion z. B. auf der Ebene des einzelnen Menschen untersucht werden, so darf man die Einwirkung der Religion nicht nur subjektiv, rein psychologisch auffassen, sondern muß die objektive Einwirkung der Religion auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit beachten. Vom subjektiven Standpunkt der Gläubigen wird der Glaube oft als etwas Gutes und Notwendiges für den Menschen angesehen. Anders stellt sich jedoch das Problem dar, wenn man den objektiven Einfluß der Religion auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit untersucht. Dann sieht man ganz deutlich, daß der religiöse Glaube nicht nur das Bewußtsein des Menschen verdunkelt, sondern auch die allseitige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten hemmt.

Man darf die Funktionen der Religion jedoch nicht mit den Funktionen der Kirche identifizieren. Die Kirche beschäf-[54]tigt sich nicht nur mit der Religion, sondern auch mit politischen,

sozialen und moralischen Fragen. Die Kirche versucht ihre Einstellung zu allen diesen Fragen religiös zu begründen, aber das heißt nicht, daß ihre diesbezüglichen Funktionen religiöse Funktionen sind.

Somit stellt sich das Problem der progressiven oder reaktionären Rolle der Kirche bzw. der Religion. Wenn wir von der gesellschaftlichen Rolle irgendeiner Kirche oder einer anderen religiösen Organisation sprechen, so geht es in erster Linie um ihre politische und soziale Position unter ganz bestimmten Umständen und zu einer bestimmten Zeit. Die meisten religiösen Organisationen haben im Verlaufe der Geschichte eine konservative oder sogar reaktionäre soziale Position eingenommen, d. h. sie legitimierten und unterstützten die bestehende Klassenstruktur, dienten den Ausbeuterklassen und ihrem Staat. Aber es gibt in der Geschichte auch Beispiele dafür, daß religiöse Organisationen (meistens Sekten oder Ketzerbewegungen) die bestehende soziale Ordnung nicht nur scharf kritisierten, sondern manchmal sogar selbst an der Spitze der revolutionären oder nationalen Befreiungsbewegungen standen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an Th. Müntzer (um 1490-1525) und an die „Wiedertäufer“ in Deutschland, an die Taboriten in Böhmen, an die Leveller und die Digger in England. Hier kann man eindeutig von einer fortschrittlichen sozialen Rolle bestimmter religiöser Organisationen sprechen. In solchen Fällen bildet eine bestimmte Religion nur eine ideologische Form der revolutionären oder fortschrittlichen Bewegung.

Viel komplizierter ist die Frage, wenn man von der gesellschaftlichen Rolle einer Religion spricht. Im Abschnitt 1.4 wurde darauf hingewiesen, daß die religiöse Form der fortschrittlichen sozialen Bewegungen gegenüber der Entwicklung dieser Bewegungen nie neutral ist, sondern ihre Breite und Tiefe hemmt. Anders gesagt, wenn auch die konkreten sozialen und politischen Forderungen irgendeiner religiösen Organisation recht fortschrittlich sind, so wirkt doch die religiöse Ideologie immer auf den Inhalt [55] dieser Forderungen und besonders auf ihre Verwirklichung. Ein Beispiel dafür ist das Urchristentum. Wie Engels in seinen Artikeln über das Urchristentum gezeigt hat, hatten die urchristlichen Gemeinden einen gewissen revolutionären Geist, der gegen das Römerreich gerichtet war. Aber die Hauptidee des Urchristentums, die Idee des göttlichen Erlösers, des „Messias“, des „Christus“ mäßigte den revolutionären Geist, hinderte revolutionäres Handeln, weil alle Hoffnungen der Massen nur auf den göttlichen Erlöser gerichtet waren, der angeblich nur allein diese Massen retten könne. Ebenso war es auch bei den mittelalterlichen Ketzer- oder Sektenbewegungen. Der Protestantismus ist als eine typisch bürgerliche Form des Christentums entstanden. Aber im frühen Protestantismus wirkten auch revolutionäre Strömungen, die die sozialen Interessen der Bauern und der Stadtplebejer widerspiegeln. Indem die Religion ihre Hoffnungen auf den Himmel, nicht auf die Erde lenkte, schwächte sie den realen sozialen Kampf der Massen ab. Insgesamt läßt sich feststellen, daß die soziale Rolle, die die Religion als Ganzes in der Geschichte gespielt hat, nicht als progressiv bezeichnet werden kann. Dabei darf man aber nicht stehenbleiben, sondern muß die historische Dialektik der Beziehungen der Religion zur Gesellschaft jeweils konkret untersuchen.

### **3. Die Entstehung der Religion.**

#### **Die Formen der Religion in der Urgesellschaft**

##### **3.1. Bürgerliche Konzeptionen der Entstehung der Religion**

Die Frage nach der Entstehung der Religion ist ein prinzipielles methodologisches Problem der Religionswissenschaft. Das allgemeine Verständnis der Religion hängt in bedeutendem Maße davon ab, wie ihre Entstehung erklärt wird. Deshalb ist das Problem der Religionsentstehung zu einem Gegenstand scharfen ideologischen Kampfes geworden. In der bürgerlichen Religionswissenschaft und in der Theologie gibt es verschiedene Konzeptionen der Religionsentstehung. Von theologischer Seite wird z.B. die Konzeption [56] des Urmonotheismus (oder Prämonotheismus) vertreten, und zwar als Auffassung vor allem in der katholischen und der

orthodoxen Kirche. Diese Konzeption ist sehr eng mit der Idee eines angeborenen religiösen Gefühls verbunden. Als Gott die menschliche Seele schuf, so behaupten zahlreiche Theologen, schuf er auch ein ewiges Streben dieser Seele zu ihrem Schöpfer. Deshalb sei der Monotheismus vom Anfang der Menschheitsgeschichte an die allgemeine Religion. Erst später, nach dem Sündenfall, habe sich in ihrem Bewußtsein die wahre Gestalt ihres Schöpfers verzerrt. Erst daraufhin seien verschiedene Arten des Aberglaubens, der Zauberei, des Fetischismus usw. entstanden. Die Gottesgestalt habe sich in weltliche Idole und Götzen verwandelt. Die Aufgabe der Kirche besteht nach Ansicht der Theologen darin, die wahre Gottesgestalt von allen Verzerrungen zu befreien. Diese Konzeption ist durch und durch spekulativ-dogmatisch und ignoriert die Tatsachen. Die von der Ethnographie, Archäologie und vielen anderen Wissenschaften gesammelten Fakten stehen im Widerspruch zu ihr.

Deshalb versuchten katholische Theologen, die sich gleichzeitig mit der Ethnographie beschäftigten, diese alte theologische Konzeption zu modernisieren und durch bestimmte ethnographische Untersuchungen abzusichern. Hier ist der katholische Geistliche und Ethnograph W. Schmidt (1868-1954) zu nennen. Er organisierte Expeditionen, die dazu dienen sollten, ethnographische Beweise für den Urmonotheismus zu erbringen. Als angeblich wissenschaftliches Resultat dieser Expeditionen erschien sein zwölfbändiges Werk „Der Ursprung der Gottesidee“ (1912-1955). Hierin versuchte W. Schmidt u. a. zu beweisen, daß die Pygmäen in Afrika, die Bewohner des Feuerlandes in Südamerika u. a. noch jetzt die ursprüngliche Gottesgestalt besitzen. Bereits in den fünfziger Jahren wurde klar, daß die Konzeption von W. Schmidt und seine Darstellungen auf gefälschten oder fehlinterpretierten Tatsachen beruhen. Besonders sensationell war die Entlarvung einer dieser Expeditionen, die angeblich die amerikanischen Pygmäen er-[57]reicht und die „Beweise“ für den Monotheismus erbracht haben sollte. Später wurde bewiesen, daß diese Expedition von einem Schwindler erfunden war und daß dieser Mann ein Buch über die Pygmäen geschrieben hatte, ohne sie überhaupt zu besuchen.

Im Vergleich zur theologischen Konzeption der Religionsentstehung läßt sich bei Interpretationen bürgerlicher Religionswissenschaftler viel Interessantes finden. Es sei an die Auffassung des englischen Anthropologen E. B. Tylor (1832-1917) erinnert, von der bereits früher die Rede war. Tylor behauptete, daß die erste Stufe der Religionsentwicklung der Animismus (d. h. der Glaube an die Seele und Geister) gewesen sei. Das war zu seiner Zeit eine fortschrittliche Idee. Im Gegensatz zur Theologie versuchte Tylor, die Religion als eine menschliche, nicht göttliche Erscheinung zu erklären. Man muß jedoch beachten, daß sich die Konzeption Tylors auf eine idealistische Gesellschaftserklärung gründete. Die Hauptursachen der Religion suchte Tylor im Bewußtsein des einzelnen Menschen, der sich alle Erscheinungen der äußeren Natur und seines eigenen Lebens zu erklären versuchte. Da der Urmensch die wirklichen Ursachen des Todes, des Traumes, der Krankheit usw. nicht erkennen konnte, schuf er Begriffe für die „Seele“ und verschiedene Geister, die in der Natur wirken sollten. Unbestreitbar spielten solche Erscheinungen eine Rolle bei der Entstehung der Religion, aber sie schufen lediglich gnoseologische Möglichkeiten für die Religion. Hinter diesen gnoseologischen Möglichkeiten muß man die wichtigsten sozialen Ursachen sehen, die die Religion mit Notwendigkeit erzeugten. Diese sozialen Ursachen wurden schon erwähnt: vor allem ist es die Ohnmacht der Menschen gegenüber der Natur und der Gesellschaft, die durch die beschränkte, unentwickelte Praxis, d. h. durch die beschränkten Verhältnisse der Menschen zur Natur und zueinander bedingt ist.

Tylors Auffassungen weisen aber noch eine andere Seite auf, die auch von manchen bürgerlichen Religionswissen-[58]schaftlern kritisiert wurde. Seiner Meinung nach entsteht die Religion nur als Resultat der intellektuellen Bemühungen eines Wilden, der von Tylor als ein „wilder Philosoph“ bezeichnet wurde. Religiöser Glaube ist jedoch ohne Mitwirkung des Gefühls überhaupt nicht möglich; auch bei der Religionsentstehung spielten Gefühle eine große Rolle. Der englische Religionsforscher R. Marett hat mit seiner Behauptung recht, daß „die Religion nicht ausgedacht, sondern herausgetanzt ist“. Dieser Satz ist so zu verstehen, daß sich der

Prozeß der Religionsentstehung im ganzen genommen spontan vollzieht und daß die Gefühle, die durch die Rituale sehr gefördert und intensiviert werden, in diesem Prozeß eine wichtige Rolle spielen.

Das heißt jedoch nicht, daß Marett und gleichgesinnte Forscher die Rolle des Gefühls bei der Religionsentstehung wissenschaftlich einwandfrei erfaßt hätten. Der Intellektualismus von Tylor wurde lediglich durch ihren Psychologismus ersetzt; die sozialen Ursachen der Religion verstanden sie ebensowenig wie Tylor. D. h. sie konnten nicht erklären, weshalb im Bewußtsein der Menschen gerade solche Gefühle und Stimmungen erweckt und reproduziert werden, die zum religiösen Glauben führen.

Tylor wurde auch wegen seiner Animismuskonzeption von zahlreichen bürgerlichen Religionswissenschaftlern kritisiert. Sie waren der Meinung, daß der Animismus nicht die erste Stufe der Religion gewesen sei. Es wurde der Begriff „Präanimismus“ geprägt, der die Idee enthält, daß vor dem Animismus eine andere Stufe der Religionsentwicklung vorhanden gewesen sei. Aber darüber, wie diese „präanimistische“ Stufe der Urreligion beschaffen war, sind sich die verschiedenen Forscher nicht einig. J. Frazer behauptet, daß diese Stufe die Magie bildete, der englische Ethnograph J. Hewitt ist der Meinung, daß es auf dieser Stufe um den Glauben an eine geheimnisvolle unpersönliche Kraft ging, E. Durkheim ist davon überzeugt, daß der Totemismus die erste Stufe der Religion war. Dieser Meinungsstreit setzt sich auch heute fort, und zwar nicht nur unter den [59] bürgerlichen, sondern auch unter den marxistischen Religionsforschern. Für die endgültige Lösung dieses Problems ist wahrscheinlich noch nicht die Zeit gekommen, weil die Wissenschaft noch nicht über genug Tatsachen verfügt.

Manche Religionsforscher sind der Meinung, daß die verschiedenen Religionsformen in der Urgesellschaft nicht nur aufeinander folgten, sondern manchmal auch gleichzeitig bei verschiedenen Stämmen und Völkern vorhanden waren. Diese Auffassung ist durch gewichtige Tatsachen belegt. Z. B. existieren sehr oft Fetischismus und Zauberei in engem Zusammenhang, Totemismus ist mit Magie verbunden usw.

Die wichtigste methodologische Frage besteht aber darin, welche Gesellschaftsform von einer bestimmten Religionsform widergespiegelt wird. Anders gesagt, man darf die Formen der Urreligion nicht an und für sich betrachten, sondern muß sie im Zusammenhang mit bestimmten Gesellschaftsbeziehungen verstehen und erklären. In dieser Richtung wurde schon vieles von sowjetischen Religionsforschern, in erster Linie von S. A. Tokarew, erkundet. Aber hierbei handelt es sich um eine spezielle Frage, die später noch ausführlicher untersucht wird.

### **3.2. Das Problem der vorreligiösen Periode**

In der marxistischen atheistischen Literatur ist oft zu lesen, daß es eine bestimmte Periode der Entwicklung der Menschheit gab, in der keine Religion existierte. Hinsichtlich der konkreten Bestimmung dieser Periode gibt es verschiedene Meinungen.

Eine Ansicht wird in den Arbeiten des sowjetischen Historikers W. F. Sybkowjetz vertreten, nämlich daß die Religion viel später als die übrige menschliche Kultur entstanden sei. Seiner Meinung nach waren der Sinanthropus (*Homo erectus pekinensia*) und der Neandertaler (*Homo sapiens neanderthalensis*) schon vernünftige und moralische Wesen, hatten aber noch keine Religion. Dabei behauptet Sybkowjetz, daß diese Auffassung ein heftiger Schlag gegen [60] die von Theologen verbreitete Idee der Angeborenheit der Religion sei. Man muß aber immer beachten, daß tatsächlich nur diejenigen Auffassungen der Auseinandersetzung mit der Theologie dienen können, die wahr sind, die der Wirklichkeit entsprechen. Deshalb ist die wichtigste Frage, ob dieses Verständnis der vorreligiösen Periode wirklich zutreffend ist, den Erkenntnissen der heutigen Wissenschaft entspricht.

Wurden irgendwelche Tatsachen gefunden, die das Vorhandensein von Religion bei den Archanthropinen, zu denen der Sinanthropus gehört, und bei den Paläanthropinen, zu denen der

Neandertaler zu zählen ist, bestätigen. Von den Archanthropinen kann man mit Bestimmtheit sagen, daß solche Hinweise fehlen. Bei den Neandertalern ist es viel komplizierter. Man hat bei den Neandertalern Bestattungen gefunden (z. B. in Teschik-Tasch, Usbekistan), bei denen es nicht nur um eine bestimmte Begräbnisart ging, sondern die auch Merkmale aufweisen, die sehr wahrscheinlich durch einen sehr primitiven Zauberglauben erklärt werden können. Das Grab des Neandertalerknaben aus Teschik-Tasch war z. B. von Hörnern von Ziegenböcken umringt. Okladnikow, der als erster Wissenschaftler diese Grabstelle entdeckt hatte, behauptete begründet, daß diese Hörner wahrscheinlich von bestimmten magischen Vorstellungen zeugen. Es gibt noch weitere Tatsachen solcher Art, die für die Hypothese sprechen, daß die Neandertaler primitive Formen der Magie besaßen.

Ist die Einschätzung gerechtfertigt, daß der Neandertaler schon ein vollentwickelter Mensch mit einer vollentwickelten Kultur, aber ohne Religion war? Der Neandertaler (und in noch größerem Maße der Sinanthropus war noch kein voll ausgebildeter, sondern ein sich bildender Mensch, bei dem außer den im Entstehen begriffenen gesellschaftlichen Gesetzen noch biotische Gesetze bestimmend wirkten, die zu einer weiteren Entwicklung des menschlichen Organismus führten. Darf man bei Neandertalern von einer wirklich menschlichen Kultur sprechen? Das sollte nicht geschehen, weil zu dieser Zeit der Prozeß der Ausbildung der wichtig-[61]sten Voraussetzungen der menschlichen materiellen und geistigen Kultur noch im Gange war.

Der Marxismus betrachtet Religion nicht als Ergebnis eines „Sündenfalls“, sondern als notwendigen Bestandteil der menschlichen Kultur, und zwar auf bestimmten Stufen der Menschheitsentwicklung. Man kann und darf sich die Sache nicht so vorstellen, als sei die ganze menschliche Kultur außer der Religion entstanden. Zur Herausbildung der Religion waren bestimmte soziale und gnoseologische Voraussetzungen notwendig. Wie schon erwähnt wurde, versuchte der Mensch, seine praktische Ohnmacht durch bestimmte illusorische, phantastische Mittel zu kompensieren. Aber dazu waren bestimmte gnoseologische und psychologische Bedingungen erforderlich, nämlich eine bestimmte Stufe der Einbildungskraft, der Abstraktions- und Verallgemeinerungsfähigkeit usw. Ein verzerrtes Bewußtsein ist dennoch ein bewußtes Sein. Dieser Prozeß der Entstehung der Religion ging nicht nach der Ausbildung der Kultur vor sich, sondern er war ein notwendiger Teil derselben. Gerade in der Urkultur sehen wir, daß die Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins voneinander noch nicht getrennt waren und daß das ganze Urbewußtsein als ein synkretisches\* (nicht differenziertes) Bewußtsein existierte. Es läßt sich vorstellen, daß der Sinanthropus und auch womöglich (das ist ein strittiges Problem) der Neandertaler keine Religion hatten; aber sie hatten auch noch keine Moral, keine Kunst und keine Gesellschaft im strengen Sinne des Wortes. Das war die Epoche der Entstehung des Menschen. Erst als sich der Mensch als gesellschaftliches und bewußtes Wesen entwickelt hatte, entstand menschliche Kultur und damit auch die Religion.

### **3.3. Die Formen der Religion in der Urgesellschaft und ihre sozialen Wurzeln**

Es gibt sehr viele Formen und Arten urgesellschaftlicher Religion, mehr als in diesem Rahmen untersucht und beschrieben werden können. Hier können nur die wichtigsten [62] erwähnt werden. Bekanntlich ist das Problem der historischen Abfolge dieser Religionsformen noch nicht wissenschaftlich entschieden. Obwohl wir bis jetzt die erste Stufe der Urreligion noch nicht genau kennzeichnen können, sind wir in der Lage, einige Formen der Urreligion als älter, andere wiederum als jünger zu bestimmen.

Zu den ältesten Formen der Urreligion gehören mit Sicherheit Magie, Fetischismus und Totemismus, Magie (oder Zauberei) kommt, wie schon erwähnt, in verschiedenen Arten und Formen vor, hat aber auch ein gemeinsames Merkmal: Bei der Magie handelt es sich um den Glauben an eine illusorische, phantastische Beziehung zwischen realen Natur- und Gesellschafterscheinungen.

---

\* Vermischung verschiedener Religionen

Dieser Glaube wird in verschiedenen Zauberhandlungen praktiziert. Der Urmensch, der Magie praktizierte und an ihre Kraft glaubte, wollte mit magischen (d. h. illusorischen, falschen) Mitteln irgendwelche praktischen Ziele erreichen, die für ihn auf dem Wege der gewöhnlichen Praxis nicht erreichbar waren. Die Magie diente also als Mittel zur illusorischen Überwindung der realen praktischen Schwäche der Menschen.

Es ist interessant zu untersuchen, in welcher Weise verschiedene Arten der Magie mit bestimmten Gesellschaftsverhältnissen verbunden waren, also die Frage nach den sozialen Wurzeln der Magie in der Urgesellschaft zu lösen.

Früher sprachen wir schon von der Gewerbemagie. An ihr lassen sich die sozialen Wurzeln der Religion, die mit der Arbeitstätigkeit der Menschen verbunden sind, besonders deutlich erkennen. Die Gewerbemagie tritt auf, wenn die Menschen die Resultate ihrer praktischen Bemühungen nicht aus eigener Kraft erreichen können. Sehr ähnlich verhält es sich mit dem Wetterzauber, mit der Heilungsmagie und anderen Formen der Magie.

Eine andere soziale Quelle hat die unheilbringende Magie (oder Hexerei). Die Furcht vor der feindlichen Zauberei ist dem Urmenschen eigen. Die Grenzen des Urkollektivismus waren sehr eng, denn dieser Kollektivismus existierte nur im Rahmen der eigenen Sippe oder des eigenen Stammes. [63] Was außer dieser Grenze existierte, wurde als fremd und feindlich angesehen. Darin liegt die soziale Ursache für die unheilbringende oder schwarze Magie, bzw. für die Hexerei. Um sich vor den feindlichen Handlungen fremder Stammesmitglieder zu schützen, mußten verschiedene Zaubermittel verwendet werden. Der Glaube an die Kraft der schwarzen Magie war so stark, daß ein Mann, der davon überzeugt war, verzaubert worden zu sein, allein an dieser Überzeugung starb. Das stellten Forscher bei den Australiern fest. Eine der frühesten Formen der Urreligion war der Fetischismus, d. h. der Glaube an übernatürliche Eigenschaften bestimmter Gegenstände. Solche Dinge, denen die Fähigkeit zugeschrieben wurde, ihre Besitzer vor Krankheit und auch vor dem Tode im Kriege zu schützen, nennt man Talismane, Amulette usw. Bei Marx finden wir interessante Gedanken über die sozialen Quellen des Fetischismus. Marx sieht diese Quellen in den unbefriedigten praktischen Bedürfnissen des Urmenschen: „Die Phantasie der Begierde gaukelt dem Fetischdiener vor, daß ein ‚lebloses Ding‘ seinen natürlichen Charakter aufgeben werde, um das Jawort seiner Gelüste zu sein.“<sup>18</sup> Fetischismus ist, wie schon gesagt, sehr oft mit anderen Formen der Urreligion, insbesondere mit der Magie, verbunden.

Eine sehr eigenartige Form der Urreligion ist der Totemismus (von dem Wort der amerikanischen Indianer O – totem, d. h. ein Stamm), d. h. der Glaube an übernatürliche Beziehungen zwischen einer Blutsverwandtschaftsgruppe (einer Sippe oder eines Stammes) und einem Tiere oder (viel seltener) einer Pflanze.

Die Mitglieder einer Sippe oder eines Stammes glauben daran, daß das Totemtier ihr Urahn ist und daß alle Tiere solcher Art ihre Blutsverwandten sind. Deshalb ist es jedem Stamme streng verboten, seine Totemtiere während der Jagd zu töten. Es gibt nur eine einzige Ausnahme: einmal [64] im Jahr tötet man das Totemtier, das während eines besonderen Rituals (intitschiuma genannt) von allen erwachsenen Mitgliedern des Stammes gegessen wird. Es gibt auch besondere Mythen, in denen die Entstehungsgeschichte des Stammes geschildert wird.

Der Totemismus ist sehr vielen Völkerschaften eigen, die territorial voneinander vollständig getrennt sind und auch nie unmittelbare Beziehungen zueinander hatten, nämlich z. B. bei den Australiern, bei den Indianern in Nordamerika und bei verschiedenen kleinen Völkerschaften in Nordsibirien. Das deutet darauf hin; daß der Totemismus eine notwendige Stufe der Entwicklung der Urreligion ist. Es gibt viele Versuche, den Totemismus wissenschaftlich zu

---

<sup>18</sup> K. Marx, Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: K. Marx/F. Engels, Über Religion, a. a. O., S. 104. [MEW Bd. 1, S. 91]

erklären. Die meisten marxistischen Religionswissenschaftler sind sich darüber einig, daß der Totemismus die Blutsverwandtschaftsbeziehungen phantastisch widerspiegelt. Diese Beziehungen sind für die Urgesellschaft so wichtig, daß sie auch auf Tiere und Pflanzen übertragen werden.

Zu den späteren Formen der Urreligion gehört der Animismus, der Ahnenkult und noch einige andere.

Der Animismus ist eine weitere Entwicklungsstufe der Vorstellungen über das übernatürliche. In Magie, Totemismus und Fetischismus ging es um übernatürliche Beziehungen zwischen den Menschen und natürlichen Dingen und Erscheinungen. Im Animismus wird das Übernatürliche zum ersten Mal substantiviert, d. h. als ein besonderes übernatürliches Wesen (Geist oder Seele) betrachtet. Die ganze Welt ist nach Ansicht der Animisten von verschiedenen Geistern bewohnt. Jede Naturerscheinung wird so verstanden, als ob der Geist ihr tiefes Wesen bilde und ihre Entwicklung und Bewegung reguliere. Der Mensch habe auch einen Geist – seine Seele, die nach seinem Tode am Leben bleibe.

Der Animismus tritt in verschiedenen Urgesellschaften in unterschiedlichen Formen auf, die nur aus den spezifischen Umständen ihrer sozialen Umgebung erklärt werden können. Die allgemeine soziale Ursache des Animismus ist die praktische Ohnmacht des Urmenschen. Er kann sich die ihn um-[65]gebende Welt weder praktisch noch theoretisch aneignen; deshalb versucht er, diese Aneignung in illusorischer Weise zu vollziehen, nämlich als Personifizierung. Der Urmensch versucht, alle Naturerscheinungen zu erklären, indem er in ihnen einen verborgenen Geist oder Geister sieht.

Der Ahnenkult entstand in der Urgesellschaft, als schon die patriarchalischen Beziehungen entwickelt waren. Im Ahnenkult widerspiegeln sich auch in charakteristischer Weise die Blutsverwandtschaftsbeziehungen, die Ehrbezeugung und der Gehorsam gegenüber dem Gründer der Sippe.

#### **1.4. Die Religion im Prozeß des Übergangs zur Klassengesellschaft**

Die allmähliche Auflösung der Blutsverwandtschaftsbeziehungen und die Entstehung von Ausbeutungsbeziehungen ist ein komplexer und langdauernder Prozeß. Er äußert sich auch im Bereich der Religion; hier sollen allerdings nur kurz die wichtigsten Aspekte dieses Prozesses berührt werden. Wir wollen zunächst einige bedeutsame Veränderungen im religiösen Bewußtsein erwähnen. Man muß in erster Linie den Übergang vom Animismus zum Theismus beachten. Die Geister im Animismus sind zahlreich und einander ähnlich. Sie haben keine persönlichen Namen und keine ausgearbeitete mythische Biographie. Die Göttergestalten entwickeln sich aus den Geistergestalten, aber sie unterscheiden sich von diesen. Erstens gibt es viel weniger Götter als Geister und jeder Gott hat einen besonderen „Tätigkeitsbereich“, der meistens eine bestimmte Naturkraft oder menschliche Tätigkeitsart einschließt. Zweitens sind die Götter schon irgendwelche phantastische Persönlichkeiten geworden: jeder Gott hat seinen Namen, bekommt eine besondere Gestalt und eine mythische Biographie. Diese Veränderungen sind in letzter Instanz durch die sozialen Veränderungen bedingt. Die Gleichheit und Undifferenziertheit der Geister war ein phantastischer Ausdruck der Urgesellschaftsbedingungen, wo der einzelne Mensch mit der Gemeinschaft so fest verbunden war, daß er überhaupt noch [66] keine gesonderte Persönlichkeit bildete. Mit der Auflösung der urgesellschaftlichen Gleichheit bricht auch die Gleichheit der Geister zusammen. Sie differenzieren sich, bilden eine gewisse Hierarchie und bekommen ihre persönlichen Züge.

Die zweite Richtung der Veränderungen sind die Veränderungen im Bereich des Kultes und der religiösen Organisation. Im Kult vollzieht sich der Übergang von der Zauberei zum „propiazialen“ Kult. Da die Götter mythische Persönlichkeiten geworden sind, sind solche Kulthandlungen, wie Opfer und Gebet erforderlich. Die Kultfunktionen differenzieren sich und es

entsteht eine besondere soziale Gruppe, die die Hauptrolle im Kult spielt, nämlich die Priester. Die Priester sind ein Teil der herrschenden Klasse und bekommen beträchtliche soziale Macht: nicht nur religiöse, sondern auch politische und ökonomische. Aus verschiedenen Stammesgemeinschaften bilden sich neue soziale Gruppen: die Völkerschaften. Die religiöse Gruppe fällt jetzt nicht mehr mit der Blutverwandtschaftsgruppe zusammen, sondern konstituiert sich meistens auf der Basis der räumlichen Nachbarschaft. Die einzelnen religiösen Gemeinschaften sind in einer großen religiösen Organisation vereinigt und bilden eine Kirche, die von einer Priesterhierarchie geleitet wird.

Dabei bekommt die Religion allgemeine Züge, die sie in der Klassengesellschaft charakterisieren.