

wegen, weil nur mit seiner Hilfe »eine exemplarische Restitution kosmologischen Denkens« zu leisten sei (290). Gegen Freiheit als bloß geschichtlichen Werden-Dürfens falle in alternativer Weise der Akzent auf »Freiheit als Verharren-Dürfen« (293). Eigens wird festgehalten, es sei dies keine transzendente, sondern eine metaphysische Position. So erweist sich Freiheit zuletzt als »Zuwendung zur ganzen, schön geordneten Fülle des Seins« (294), als »Unmittelbarkeit zur Ewigkeit«, ein »Freisein auf Gott hin«, das zugleich mit größter »Begeisterung und Intensität des Lebens verbunden ist«. In diesem Sinne, so schließt der Vf., gebe Picos Denken »Anlaß vollständiger zu denken« (295).

Ausdrücklich hebt der Vf. hervor, gegen die ungleichgewichtige, in den Vorwurf des Synkretismus auslaufende Deutung von E. Monnerjahn (Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, Wiesbaden 1960) nunmehr, aufgrund einer zureichenden Hermeneutik, den ganzen Pico (totus Pico) unverzerrt ins Blickfeld zu rücken (301, Anm. 5). – Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Anspruch wäre erleichtert, wenn die Studie auch einen biographisch-werkgeschichtlichen Teil enthielte. Daß ein Sachregister fehlt, ist besonders gravierend, da es, neben dem Text, auch die reichen, über gut 150 Seiten sich erstreckenden Anmerkungen zu erschließen hätte.

Hans Peter Balmer, Augsburg

Kehrer, Günter, Einführung in die Religionssoziologie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, VI und 192 S.

Das Verhältnis zwischen (Religions-)Soziologie und katholischer Theologie ist belastet: Zum einen ist die Soziologie insgesamt ein »Kind« der Aufklärung und der Neuzeit, mit denen katholische Theologie ihre ganz eigenen Probleme hat. Zum anderen ist die Religionssoziologie wesentlich auch als Religionskritik entstanden. Wo sich die Soziologie als Religionssoziologie der Religion oder dem Christentum und den Kirchen als Gegenstand zugewendet hat, da wurde von theologischer Seite in der Regel mindestens der Vorwurf der Unangemessenheit und Äußerlichkeit der Methode laut, wenn nicht gar der Verdacht der Relativierung und Zersetzung geäußert. Seit freilich neuere religionssoziologische Theorien, ob sie nun mikrosoziologisch beim Individuum und seinem Handeln ansetzen (etwa Peter Berger oder Thomas Luckmann) oder makrosoziologisch

bei der Gesellschaft (Niklas Luhmann), der Religion einen zentralen und unveräußerlichen Platz im »Garten des Menschlichen« zuweisen, ist die Religionssoziologie auch für Theologen zum gefragten Gesprächspartner geworden.

Vielleicht ist es ähnlichen Gedanken zuzuschreiben, daß die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, die in Günter Kehrer einen kompetenten Autor gefunden hat, ihre »Einführung in die Religionssoziologie« einer Reihe zur Einführung in die Theologie und ihre Disziplinen zugeordnet hat. Dabei ist dieses Buch ein ganz und gar soziologisches, wie eben Religionssoziologie richtig verstanden Soziologie ist, und nicht vorrangig eine theologische Hilfswissenschaft (Pastoral- oder Kirchensoziologie), wie die Einordnung des Bandes suggerieren könnte.

Dankenswerterweise stellt dies der Autor in seiner Grundlegung der Religionssoziologie als wissenschaftlicher Disziplin sofort klar (S. 1–11). Sodann berührt der Band alle Themenbereiche, die heute in der modernen Religionssoziologie diskutiert werden: Die Frage der soziologischen Definition von Religion, die Bedeutung der Religion für die Integration der Gesellschaft einerseits und den sozialen Wandel andererseits, die vielschichtigen Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft bzw. deren Teilkomplexe Politik, Wirtschaft, soziale Schichtung und Familie, die verschiedenen Organisationsformen von Religion (etwa die Dichotomie Kirche-Sekte) und ihre Herausbildung. Der Band schließt mit einigen Überlegungen zur Evolution und Zukunft der Religion.

Im Unterschied zu manchen ähnlichen Einführungen beginnt dieser Band nicht mit langwierigen wissenschaftsgeschichtlichen Abhandlungen. Die »Klassiker« der Religionssoziologie werden den jeweiligen Themenbereich zugeordnet: So ist Emile Durkheim dem Kapitel über die Bedeutung der Religion für die Integration und Stabilisierung von Gesellschaften zugeordnet (S. 31ff), Max Weber wird als der große Theoretiker der Beziehung zwischen Religion und sozialem Wandel vorgestellt (S. 42ff). Es wird dann auch jeweils gezeigt, wie die Denkansätze der »Klassiker« jeweils in den neueren Theorien weiterwirken bzw. modifiziert werden. Deutlich wird dabei der »Paradigmenwechsel«, der sich innerhalb zweier Generationen von Religionssoziologen (zw. 1890 und 1950) vollzogen hat: Eben jener bereits angesprochene Wandel, der die Religion nicht mehr als Ausdruck einer rückständigen geistigen Verfaßtheit betrachtet, sondern in ihr sogar das »Herzstück« einer Gesellschaft sehen will (vgl. S. 39/40). Ebenso deutlich wird eine Erwei-

terung der Perspektive, die Religion nicht mehr alleine als stabilisierenden Faktor deutet, sondern nun auch die ihr innenwohnende Kraft zur Veränderung erkennt. Dafür steht nicht zuletzt der wissenschaftliche Weg Talcott Parsons (vgl. S. 38 und dann S. 52 der »späte« Parsons).

Der Band ist gut lesbar und auch für den soziologisch weniger vorgebildeten Leser verständlich. Kehrer stellt zu jedem Problemzusammenhang die wichtigsten Theorien und Diskussionsansätze vor. Wo er selbst eine Option trifft, sucht er seine Entscheidung einsichtig zu machen und zu begründen: So etwa im zweiten Abschnitt, wo er auf die ebenso prekäre wie ausufernde Debatte zur Definition von Religion eingeht (S. 13–27). Kehrer verweist hier auf das Hauptproblem, die Entscheidung zwischen funktionaler Definition (die sagt, was Religion leistet) und substantieller Definition (die sagt, was Religion ist, vgl. S. 21). Nach Abwägung von pro und contra der beiden Ansätze entscheidet er sich für eine substantielle Definition im Sinne von M. E. Spiro: »Religion ist eine Institution, welche aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.« (S. 21) Der Bezug zu jenseitigen Wesen gehört für Kehrer notwendig zu einer Definition der Religion, um den Gegenstandsbereich klar abgrenzen und die Zahl der unüberprüfbar Annahmen reduzieren zu können (S. 26/27).

Sachlich wird man gegen dieses Buch kaum grundlegende Einwendungen machen können. Komprimierungen sind im Hinblick auf den begrenzten Umfang einer solchen Einführung nicht zu vermeiden: So, wenn etwa Max Webers Theorie der Moderne nur am Leitfaden seiner »Protestantischen Ethik« vorgestellt wird und der Blick

auf seine großen religionssoziologischen Studien weitgehend entfällt (S. 45–51), oder wenn die Abschnitte über »nichtorganisierte Religion in der modernen Gesellschaft« (S. 167–169) und die »Zukunft der Religion« (S. 175–180) etwas kurz ausfallen. Der Bereich der sogenannten »neuen Religiosität«, die vielfach als »ambivalent, vage und vagabundierend« (Roman Bleistein) erscheint, kommt als Gegenstand der Religionssoziologie noch nicht genügend zur Geltung.

Religion ist für die Soziologie ein »schwieriger Gegenstand« (S. 1). Religionssoziologie ist als soziologische Disziplin eine Erfahrungswissenschaft (S. 2), die dem Postulat der Objektivität verpflichtet ist (S. 3/4) und in der Religion eine Äußerung des menschlichen Handelns sieht (S. 9). Sie muß sich von bekenntnishaften Entscheidungen, von kämpferisch gläubiger wie ungläubiger Haltung freihalten (S. 2), was natürlich nicht heißt, daß der Religionssoziologie selbst indifferent oder ungläubig sein müßte. Freilich müssen die Gegenstände, auf die sich das religiöse Handeln bezieht – Gott oder die Transzendenz – ausgeschlossen bleiben: Religionssoziologie muß methodologisch atheistisch verfahren (S. 11).

Zu dem ist Soziologie per se eine kritische, hinterfragende Wissenschaft, für die auch religiöse Autoritäten und dogmatische Lehrsysteme keine Tabus darstellen. Dies sollte der Theologe bedenken, damit es nicht zu Enttäuschungen oder unliebsamen Überraschungen kommt. Ist er bereit, sich darauf einzulassen, kann die Begegnung mit der Religionssoziologie für ihn spannend und zu neuen Einsichten führend werden. Denn gerade die Spannungen erweisen sich allemal ergiebig für den Erkenntnisfortschritt. Und allein darum hat es der Wissenschaft zu gehen.

Lothar Bily, Benediktbeuern

Dogmatik

Peña, Juan Ruiz de la, *Teología de la creación* (Reihe *Presencia Teologica* 24), Verlag Sal Terrae, Santander 1986, 279 S.

Im Vorwort macht Vf. die interessante, die Isolation der Theologie im Kreis der Wissenschaften bezeichnende Feststellung, daß im Gegensatz zu den 50er und 60er Jahren (Evolutionismus, *Humani generis!*) in den folgenden Jahrzehnten die Schöpfungslehre auf theol. Anthropologie reduziert wurde, wohl aus Angst der Theologen vor einem Gespräch mit materialistischen Systemen, von denen sie wenig verstünden. Damit verliere aber auch die Anthropologie ihre Grundlage. Im

ersten Kapitel wird ausführlich die atl. Schöpfungslehre dargestellt und die eigenständige Entwicklung Israels im Vergleich zu den Mythen der religiösen Umwelt herausgearbeitet. Hervorzuheben ist die umsichtige Exegese von Gen 1,1–2,4:

Dem mythischen Tatbericht steht der ihn interpretierende Wortbericht gegenüber. Dem polytheistischen, pessimistischen Fatalismus der Umwelt stellt der jüdische Glaube den geschichtlich aktiven (während die Götzen passiv sind), nicht nur ordnenden, sondern durch das Wort schaffenden Gott entgegen. Bundesschluß und Schöpfungstheologie bilden eine innere Einheit. Im 2.