

# Religion und Modernität\*

Von Franz-Xaver Kaufmann

Seit etwa einem Jahrzehnt ist in zahlreichen Ländern der westlichen Welt ein erneutes Interesse an Religion zu beobachten. Dieses gesellschaftliche und intellektuelle Interesse an Religion scheint mit dem Bewußtsein wacher Zeitgenossen zusammenzuhängen, sich in einer Übergangsphase zu befinden. Dieses Bewußtsein eines *Übergangs* als Signatur der Zeitsituation läßt sich vor allem an zwei gehäuft auftretenden Vokabeln ablesen.

Da ist zunächst das Wort *Krise*: Ob von Sinnkrise, Krise des Wohlfahrtsstaats, der Arbeitsgesellschaft oder der Moderne die Rede ist – alle Krisendiagnosen gehen davon aus, daß ein bis dahin stabiler oder plausibler Zusammenhang nicht mehr in die Zukunft trägt, daß Spannungen, Widersprüche, Paradoxien oder Entwicklungsdilemmata den gegenwärtigen Zustand über sich hinaustreiben, auf etwas hin, das in der Diagnose einer Krise des Bestehenden noch nicht ausgesprochen wird.

Eine ähnliche Denkfigur erschließt sich, wenn wir das gehäufte Auftreten des Präfixes „Post“ in neueren Gesellschaftsdiagnosen analysieren: Da ist die Rede von postmaterialistischen Werten, die in einem Prozeß des „Wertwandels“ zur Herrschaft gelangen sollen<sup>1)</sup>; da wird die Heraufkunft einer postindustriellen Gesellschaft prognostiziert<sup>2)</sup>; und die „Postmoderne“ ist zunächst in Amerika, neuerdings aber auch in Europa zu einem tragenden Topos der Kulturdeutung geworden<sup>3)</sup>. Zwar wird in diesen Diagnosen durchaus auf Inhalte Bezug genommen, d. h. es finden sich positive Bestimmungen dessen, was mit „postmaterialistisch“, „postindustriell“ oder „postmodern“ gemeint ist. Dennoch bleibt die zusammenfassende Etikettierung an den vorangehenden Zustand semantisch gebunden, von dem sie sich eben nur durch das Präfix „post“ absetzt. Eine programmatische, das Neue auf den Begriff bringende Bezeichnung fehlt, die Diagnose bleibt trotz ihrem Hinweis auf neuartige Tendenzen letztlich retrospektiv. Genau dies scheint die einleitend vorgeschlagene Signatur einer Übergangsphase zu bestätigen: Der Aufbruch aus Ägypten ist vollzogen, das gelobte Land noch unbekannt; wie lange die Reise geht, weiß niemand.<sup>4)</sup>

Auch die hier ins Auge gefaßte Analyse bleibt retrospektiv. „Religion“ und „Modernität“ sind Kategorien, unter denen heute die bisherige Geschichte des Abendlandes gedeutet wird. Es sind dem Allgemeinverständnis nach polare Kategorien, d. h. es wird ge-

---

\*) Die nachfolgenden Überlegungen wurden erstmals im Herbst 1984 anlässlich von Gastvorlesungen an den Universitäten Tübingen und Zürich ausgearbeitet und bei der ZiF-Tagung „Kontinuitätsbruch der Moderne?“ erneut zur Diskussion gestellt. Die vorliegende Druckfassung nimmt das Thema in erweiterter Form auf. Für Literaturrecherchen und Anregungen danke ich Joachim Bartholomae und Stephan Litke.

1) R. Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton 1977. — H. Klages/P. Kmiecik (Hg.), *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*. Frankfurt a. M. 1979.

2) Vgl. A. Touraine, *Die postindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1972 (franz. 1969); D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1975 (engl. 1973).

3) Vgl. M. Köhler, „Postmodernismus: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick“, in: *Amerikastudien* 22 (1977) 1, 8–18; J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen — ein Bericht*. Theatro Machinarum 1 (1982) Heft 3/4, Wien; H.-G. Vester, *Modernismus und Postmodernismus — Intellektuelle Spielereien?* In: *Soziale Welt* 36 (1985) 1, 3–26; F. Jameson, *Ideologische Positionen in der Postmodernismus — Debatte*, in: *Das Argument* 28 (1986) Heft 155, 18–28.

4) J. Habermas gebraucht in ähnlichem Sinne die Metapher einer „neuen Unübersichtlichkeit“. Vgl. *Merkur* 39 (1985) 431, 1 ff., sowie Ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a. M. 1985.

genwärtig überwiegend von einem antagonistischen Verhältnis zwischen Modernität und Religion ausgegangen. Wenn das Interesse an Religion wieder Konjunktur hat, so hängt diese – so ist im Sinne unseres Ausgangspunktes zu vermuten – mit der behaupteten Krise oder dem angekündigten Ende der Moderne zusammen. Dabei ist nicht an den trivialen Zusammenhang des „Not lehrt beten“ gedacht, demzufolge die Religion von Krisenzeiten profitiert. Das Interesse an Religion, von dem hier die Rede ist, meint denn auch weniger die Ansätze eine „religious revival“, über dessen Tragweite noch wenig Klarheit besteht, als das wieder erwachte Interesse der intellektuellen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit an Religion, wie es etwa in der Schwerpunktbildung der Frankfurter Buchmesse von 1982 oder der publizistischen Resonanz religionsbezogener Tagungen zum Ausdruck kommt.<sup>5)</sup>

Obwohl implizit natürlich ein Großteil der neuzeitlichen Literatur über Religion etwas mit ihrem Verhältnis zu den Inhalten, Bedingungen und Wirkungen zu tun hat, die als „modern“ gelten, ja das Erkenntnisinteresse an Religion sozusagen mit wissenssoziologischer Notwendigkeit seine Ausrichtung von diesen modernen Bedingungen her erhält, sind mir keine Studien bekannt, die das Verhältnis von Religion und Modernität in *kategorialer* Hinsicht zum Gegenstand erheben.<sup>6)</sup> Wenn es richtig ist, daß die Eule der Minerva ihren Flug in der Dämmerung beginnt, so läßt sich schlußfolgern, daß das heute einsetzende Nachdenken über Modernität auch das Ende jener Selbstverständlichkeit anzeigt, mit der bisher über Religion im Horizont der Moderne nachgedacht wurde. Das Ende solcher Selbstverständlichkeit wird ja durch die Rede von einer Krise der Moderne und der Entstehung einer Postmoderne zur Sprache gebracht. Während bisher Religion sozusagen diskussionslos als *Objekt* von Erkenntnisinteressen moderner Subjekte galt, also von vornherein in den inferioren Zustand des passiven Erkenntnisobjektes geschoben wurde, geschieht nun dasselbe mit der Modernität, ohne daß der Horizont, in dem dies geschieht, bereits geklärt wäre. Es scheint mir bemerkenswert, daß – abgesehen vom katholischen Antimodernismus – die Theologie bisher nicht das Selbstbewußtsein aufbrachte, Modernität als Erkenntnisobjekt zu postulieren. Im Gegenteil scheint ein Großteil der Theologie beider Konfessionen ihrerseits zu versuchen, Theologie *im Horizont* der Moderne zu treiben, was angesichts ihrer eher wissenschaftlichen denn religiösen Ambitionen auch nicht verwunderlich ist.

Ziel dieses Beitrags ist es, zur Entmythologisierung der Moderne beizutragen. Der Mythos der Moderne kommt im Gewande sozialwissenschaftlicher Theorien daher und ist deshalb nicht auf den ersten Blick als solcher zu erkennen. Auch sind keineswegs alle sozialwissenschaftlichen Aussagen zu Eigenarten der Moderne als Mythologeme zu werfen, vielmehr beruht auch dieser Beitrag gerade auf durch sie vermittelten Einsichten. Mythologisch wird die Rede von der Moderne dort, wo diese zur Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse hypostasiert oder auch nur als umfassendes Denkmodell der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung postuliert und gleichzeitig mit bestimmten normativen Prämissen („Projekt der Moderne“) aufgeladen wird. Zwar vermag das sozial-

<sup>5)</sup> Die Vielschichtigkeit des gegenwärtigen Interesses an Religion verdeutlichen z. B. die Beiträge in: W. Oelmler (Hg.), *Wiederkehr von Religion?* Paderborn 1984.

<sup>6)</sup> Zwar sind seit der Abfassung dieses Beitrags zahlreiche Aufsätze erschienen (z. B. in: K. H. Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1985; *Religion – Sehnsucht und Schrecken*. Ästhetik und Kommunikation 16 (1985) Heft 60; Themenschwerpunkt Merkur 39 (1985) No. 439/440; *Postmodernismus und Spiritualität*. Das Argument 28 (1986) Heft 155), die direkt oder indirekt auf dieses Verhältnis Bezug nehmen. Sie bleiben jedoch größtenteils in der ideenpolitischen Spiegelfechtereie befangen, die das ungeklärte Verhältnis der beiden Begriffe voraussetzt.

philosophische Nachdenken über die Moderne<sup>7)</sup> grundsätzlich die notwendige Distinktion zwischen Normativität und Historizität durchzuhalten, aber die Ubiquität des Topos einer „modernen Gesellschaft“ läßt den Verdacht aufkommen, die Äquivokation sei begriffsstrategisch erwünscht. Angesichts des sorglosen Umgangs von Sozialwissenschaftlern mit dem Gesellschaftsbegriff selbst steht zu befürchten, daß der alltags sprachliche Wechselbalg alsbald auch das Bewußtsein der rasonnierenden Intelligenz erfaßt und seine mythisierenden Qualitäten entfaltet.

### 1. Was heißt Modernität?

Um dem entgegenzuwirken, wird hier „Modernität“ weder als Epochenbegriff („Neuzeit“) noch als Systembegriff („moderne Gesellschaft“) noch als Norm eines allumfassenden Modernisierungsprozesses, sondern als Kategorie zur Bezeichnung *bestimmter* charakteristischer Merkmale neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung verwendet. Auf diese Weise wird ein gerade heute geläufiger Eindruck begrifflich faßbar, daß nicht alles an der zeitgenössischen Entwicklung „modern“ ist. Auch die Frage nach einem „Kontinuitätsbruch der Moderne“ wird nur beantwortbar, wenn das Kontinuierende der Modernität als Differenz zur Gesamtheit der Entwicklungen gedacht wird.

Mit dieser begrifflichen Entscheidung stellt sich allerdings die Frage nach dem Spezifikum dieser Differenz. Wie ist sie angesichts der Interdependenz all jener Prozesse, die mit hoher historischer Evidenz im Laufe der letzten drei Jahrhunderte einen neuen Typus der Vergesellschaftung haben entstehen lassen, ohne Willkür zu benennen?

Zunächst: Es läßt sich am begriffsgeschichtlichen Befund zeigen, daß im Bedeutungswandel des Wortes „modern“ wesentliche Aspekte neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung unmittelbar zur Sprache kommen, *dem Wort als „Sprachnorm“ also Indikatorqualität zukommt*. Sodann: Einem aufmerksamen Beobachter der Gesellschaftssemantik der letzten zwei Jahrzehnte fällt die Sukzession der totalisierenden Epitheta in den Sozialwissenschaften auf: Der „industriellen Gesellschaft“ folgte die „spätkapitalistische Gesellschaft“, ihr die „moderne Gesellschaft“. Mit solchen meist von intellektuellen Trendsettern im Umkreis der Frankfurter Schule ausgehenden Umbenennungen sind offensichtliche Akzentverlagerungen in der Wahrnehmung und Rekonstruktion des Prozesses neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung verbunden, auf die es hier gerade ankommt. Endlich: Während die Adjektive „industriell“ und „spätkapitalistisch“ primär auf den ökonomischen Bereich verweisen, verweist „modern“ primär auf den kulturellen Bereich. In der Tat scheint sich auch das Interesse der sozialwissenschaftlichen Gesellschaftsdiagnose in jüngster Zeit von polit-ökonomischen zu soziokulturellen Problematisierungen zu verschieben. Das wieder entstandene Interesse an Religion ist vermutlich selbst Symptom der sich verändernden Bewußtseinskonstellation<sup>8)</sup>. Ein spezifizierter Modernitätsbegriff erlaubt uns – wie zu zeigen sein wird – eine genauere Fassung der ei-

<sup>7)</sup> Vgl. insb. J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980) in: Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt a. M. 1981, 444–464; Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a. M. 1985; R. Münch, *Die Struktur der Moderne*. Frankfurt a. M. 1984.

<sup>8)</sup> Was diese Bewußtseinsveränderungen beinhalten, bzw. auf welche realen Veränderungen solche Bewußtseinsveränderungen antworten, kann im Rahmen dieses Beitrags nicht erörtert werden. Mein Eindruck von den Diskussionen anläßlich der diesem Bande zugrunde liegenden Tagung im Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld geht allerdings dahin, daß nicht alle Autoren einen klaren Unterschied zwischen (a) der Sukzession sozialwissenschaftlicher Denkmodelle, (b) der Veränderung sozialer Deutungsmuster und (c) historischen Strukturverschiebungen machten, wodurch das komplexe Thema zusätzlich verunklart wurde.

gentümlichen Spannung, die durch das Begriffspaar „Religion und Modernität“ angedeutet wird.

### 1.1 Begriffsgeschichte<sup>9)</sup>

Das lateinische Ursprungswort ‚modernus‘ wird um 495 n. Chr. erstmals in einer Schrift des Papstes Gelasius nachgewiesen und verweist auf *derzeit* gültige Regelungen, die von *früheren* abgesetzt werden. Die Neubildung ‚modernus‘ (von ‚modo‘: eben, erst, gleich, jetzt) wird in der Studie von W. Freund damit begründet, daß ‚modernus‘ allein „unter den sinnverwandten Zeitbegriffen die Funktion erfüllt, ausschließlich das historische Jetzt der Gegenwart zu bezeichnen.“<sup>10)</sup>

Im Mittelalter verbreitete sich ‚modernus‘ zunächst zur Kennzeichnung des Zeitalters Karls des Großen, in Abhebung von der römischen Antike. Um 1200 wurden die Vertreter der neuen Philosophie des Aristotelismus „moderni“ (im Unterschied zu „antiqui“) benannt, wobei der Begriff mit der Thematisierung einer Zeitenwende einherging. In der Folge stabilisierte sich das Begriffspaar antiqui-moderni zur stets erneuten Bezeichnung und Bewertung des Unterschieds zwischen neuen und herkömmlichen Lehrmeinungen, Geschmacksrichtungen usw. In Frankreich bezeichneten sich am Ende des 17. Jahrhunderts die Vertreter des Fortschrittgedankens als „les modernes“; „les anciens“ dagegen sind die Vertreter des als überzeitlich angesehenen Ideals der Antike. Die „Querelle des Anciens et des Modernes“ erfaßte die Kulturintelligenz von ganz Europa und führte zur Einsicht, daß der zeitgenössische Klassizismus nicht mit der Kunst der Antike identisch sei – ein erstes *historisches* Verständnis der Antike bahnte sich hiermit an.

Die Verzeitlichung des Zukunftsbegriffs im 18. Jahrhundert erfaßte in der Folge auch den Begriff der Modernität: Die aufgeklärten „modernes“ beginnen, „die eigene Zeit vor dem Forum der zukünftigen Geschichte zu sehen. Die Idee der Perfektion verlagert sich aus der Vergangenheit in die Zukunft“<sup>11)</sup>. ‚Modern‘ verlor damit allmählich sein bisheriges Antonym ‚ancien‘ und verband sich mit verschiedenen Gegensätzen wie ‚geschmacklos‘, ‚klassisch‘ usw. .

Die eigentliche Karriere des Begriffs ‚modern‘ begann jedoch erst im 19. Jahrhundert, wo er zum Kampfbegriff zwischen Konservativen und Progressiven wurde. Die interessiert in unserem Zusammenhang weniger als die gleichzeitige Entwicklung einer neuen Wortbedeutung: Neben die Bedeutungen ‚gegenwärtig‘ (Gegenbegriff: ‚vergangen‘) und ‚neu‘ (Gegenbegriff: ‚alt‘), die auch weiterhin vor allem zur Kennzeichnung von Epochenbegriffen verwendet werden, tritt eine neue Bedeutung, die das Wort in die Nähe des Wortes ‚Mode‘ rückt: ‚aktuell‘, ‚vergänglich‘. Diese Bedeutung wird am prägnantesten von *Baudelaire* in seiner ästhetischen Theorie auf den Begriff gebracht: „La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable.“<sup>12)</sup> Wie vor allem *Koselleck* hervorgehoben hat, hängt diese neue Bedeutung von ‚modern‘ mit der Veränderung des Gegenwartsbewußtseins der-

<sup>9)</sup> Vgl. hierzu H. U. Gumbrecht, *Modern, Modernität, Moderne*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 4, Stuttgart 1958, 93–131. Wesentliche Grundlage ist dabei die Arbeit von H. R. Jaub: *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*. In: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. M. 1970, 11–66.

<sup>10)</sup> W. Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*. Köln/Graz 1957, zit. Jaub, a. a. O. 16. – Dementsprechend wird der Gegensatz zu ‚modernus‘ von der Bewertung der jeweiligen Gegenwart her bestimmt: „Die Zeitdifferenz ist immer nur ein Aufhänger für ein moralisches Urteil und wird daher manipuliert, je nachdem ob man die Zeitgenossen loben oder tadeln will.“ (Briefl. Mitt. von N. Luhmann an den Verfasser)

<sup>11)</sup> Jaub, a. a. O. 34 f.

<sup>12)</sup> Ch. Baudelaire, *Le peintre et la vie moderne*, zit. Jaub, a. a. O. 55.

jenigen Generation zusammen, für die die Erfahrung der Juli-Revolution von 1830 entscheidend war. Sie erfährt eine Beschleunigung der Zeit und mit ihr die Einsicht, daß „jede neue Modernität dazu bestimmt ist, sich selbst zu überholen“<sup>13)</sup>. Wenn jede Zeit sich selbst als ‚modern‘ begreift, so bedeutet dies gleichzeitig, daß jede Modernität dazu bestimmt ist, zu veralten. Dieser Gedanke wird allerdings erst explizit in der ästhetischen Theorie der Avantgarde um die Wende zum 20. Jahrhundert. Die Avantgarde versteht sich selbst als Spitze der Moderne, sie drückt ein Zeitgefühl aus, das sich im Inbegriff der für die Zukunft gültigen Programmatik weiß. Modernität meint hier nicht mehr bloße Gegenwärtigkeit, sondern das, was die Gegenwart über sich selbst für die Zukunft hinaustreibt. Damit wird Modernität zur *Kategorie der Bewegung* zur „morale canonique du changement“<sup>14)</sup>.

Zusammenfassend ergibt sich aus diesem kurzen begriffsgeschichtlichen Überblick, der selbstverständlich zahlreiche Seitenwege des Begriffs übergehen mußte, daß das Wort ‚modern‘ von Anfang an auf Zeitdifferenzen bezogen ist und die Veränderung der Zeiterfahrung in der Neuzeit, insbesondere die wachsende Bedeutung der Zukunft präzise wiedergibt. „Kaum ein Begriff scheint für das heutige geschichtliche Selbstverständnis so unentbehrlich zu sein, wie ‚Modernität‘. Mit ihm ist die Dynamik der fortschreitenden Zeit selbst zu einer Kategorie des historischen Bewußtseins geworden.“<sup>15)</sup>

## 1.2 Modernität und Fortschritt

Im heutigen Sprachgebrauch sind es vor allem zwei Begriffe, die ‚Modernität‘ nahe stehen: Fortschritt und Wandel. Indem wir versuchen, sie zueinander in Beziehung zu setzen, dürfte auch die Eigenart des Modernitätsbegriffs stärker hervortreten.

‚Fortschritt‘ und ‚Modernität‘ ist zunächst der Hintergrund einer Verzeitlichung des Bewußtseins gemeinsam. Sie verarbeiten jedoch die Erfahrung des Wandels auf unterschiedliche Weise: Während im Fortschrittsbegriff die Perfektibilität der Zukunft als gewiß vorausgesetzt wird, bleibt sie im Modernitätsbegriff lediglich Programm. Wie Koselleck<sup>16)</sup> deutlich macht, wurde ‚Fortschritt‘ im Horizont des Vernunftglaubens der Aufklärung und der gewaltigen wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts zu einem „geschichtsphilosophischen Universalbegriff“, zu einem „Partei- und Aktionsbegriff“, und „zu einem quasi religiösen Hoffnungsbegriff“. Das dem Fortschrittsbegriff zugrundeliegende Zeitverständnis ist dabei linear und gerichtet. Fortschritt, das ist das Zusichselbstkommen des freien menschlichen Geistes in der geschichtlichen Praxis der Neuzeit. Obwohl Rückschläge nicht ausgeschlossen werden, ist doch die Grundtendenz hin zur Einheit der Menschheit auf der Basis einer universalisierbaren menschlichen Vernunft des Credo des Fortschrittsglaubens. Karl Löwith<sup>17)</sup> hat zu Recht auf „die theologischen Voraussetzungen der Ge-

<sup>13)</sup> Nach Gumbrecht, a. a. O. 109 f.

<sup>14)</sup> Encyclopédia Universalis, 1973, zit. Gumbrecht, a. a. O. 126.

<sup>15)</sup> J. Schneider: *Ein Beitrag zu dem Problem der „Modernität“* in: Der Deutschunterricht 1971/6, S. 58.

<sup>16)</sup> R. Koselleck, Art. *Fortschritt* in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, a. a. O. Band 2, Stuttgart, 1975, S. 352

<sup>17)</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 2. A. Stuttgart 1953. — Die Kritik von H. Blumenberg (*‚Säkularisation‘. Kritik einer Kategorie historischer Illegimität*, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, S. 242 ff.) an Löwith trifft m. E. nicht den Kern unserer These, sondern bestätigt sie indirekt: „Es ist die innere Konsequenz des ursprünglichen eschatologischen Gedankens und seines unausbleiblichen Schicksals selbst, was seine Verweltlichung erzwang.“ (S. 248) Nota bene erscheint diese Formulierung des Philosophen Blumenberg selbst von bemerkenswert mythologischer Qualität!

schichtphilosophie“ hingewiesen. Im Fortgang der Aufklärung wurde der Fortschrittsglaube zum funktionalen Äquivalent für den sich verlierenden Glauben an die Vernünftigkeit der christlichen Religion. Im 20. Jahrhundert wird dieser Glaube als Mythos durchschaut, die Gewißheit der Zukunft schwindet. Sicherheit wird zum Gegenbegriff von Freiheit<sup>18)</sup>. Wir erleben seither eine fortschreitende Entmystifizierung aller Einheits- und Hoffnungskategorien.

Dem Modernitätsbegriff ist diese metaphysische Implikation des Fortschrittsbegriffs fremd. Während die Kategorie des Fortschritts Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Kontinuum begreift, beschränkt sich das Zeitverhältnis im Horizont der Kategorie der Modernität auf Gegenwart und Zukunft. Kein überzeitliches Prinzip garantiert mehr, daß die Sukzession der Gegenwarten einem einheitlichen Muster folgt, dessen Idealität entweder in der Vergangenheit (Tradition) oder der Zukunft (Fortschritt) festgemacht wird. Wie schon dem Historismus jede Epoche „unmittelbar zu Gott“ war, so ist für das moderne Bewußtsein jede Gegenwart möglicher Ausgangspunkt neuer Zukünfte, deren Realisierung wiederum den Ausgangspunkt weiterer Entwicklungen in unbekannte Richtung bedeuten kann. *Die Erfahrung und Erwartung des Wandels ist hier also nicht mehr unilinear gerichtet.* Nicht mehr Vorsehung und Güte eines Schöpfergottes, noch das Sein des Seienden, noch das Ziel der Geschichte bieten einen Rahmen, die Welt als Einheit zu begreifen, sondern wenn es noch etwas allem Gemeinsames gibt, so ist es die Bewegung, die Veränderlichkeit.<sup>19)</sup>

Reflexes modernes Bewußtsein rechnet mit der Vorläufigkeit seiner Ordnungsmuster und begründet seine Selbstbehauptung durch Lernprozesse. Modernes Bewußtsein entsteht, wo das Pathos des Fortschrittglaubens zerbricht, die Zukunftsorientierung jedoch beibehalten wird. Der Weg zurück scheint verbaut. Es bleibt nur die Zukunft, die nun aber nicht mehr als kollektive Verheißung, sondern nur noch als Raum des Möglichen gewiß ist. Deshalb können nunmehr alternative Zukünfte – oder sollten wir sagen: Zukünftchen? – im Horizont einer allgemeinen Zukunftsorientierung konkurrieren. Inwieweit man sich zwischen ihnen entscheiden muß – oder es auch bleiben lassen kann – bleibt offen. Die Gegenwart bewegt sich mit und ohne unser Zutun.

Modernität als Kategorie der Bewegung, als „Morale canonique du changement“, mit dieser Bestimmung scheint mir der Anfang eines Leitfadens gefunden, der die oft beklagte Unbestimmtheit des Modernitätsbegriffs gleichzeitig zu verstehen und im Hinblick auf sozialwissenschaftliche Analysen zu überwinden gestattet: Insofern es Modernität mit Wandelbarkeit selbst zu tun hat, scheitert jede Bestimmung durch feststehende Merkmale. Nur wer Modernität als Epochenmerkmal begreift, ist zu einer ständigen Revision des Modernitätsbegriffs gezwungen, oder aber zur Postulierung einer „Postmoderne“, also zur Verweisung der Moderne in die Vergangenheit.

Demgegenüber wird hier Modernität als Kategorie zur Bezeichnung bestimmter Merkmale der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung verwendet, insbesondere also des Merkmals der Beschleunigung des sozialen Wandels und der Legitimation dieses Wandels als Bestands – oder Entwicklungsnotwendigkeit. „Moderne Sozialverhältnisse“ entstehen in dem Maße, als die Veränderung des Gegebenen zur akzeptierten Norm der faktischen Entwicklung wird. Charakteristische Namen dieser Norm sind „Fortschritt“

<sup>18)</sup> Vgl. F. X. Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften. 2. A. Stuttgart 1973.

<sup>19)</sup> „Die Male der Zerstörung sind das Echtheitssiegel von Moderne; das, wodurch sie die Geschlossenheit des Immergleichen verzweifelt negiert; Explosion ist eine ihrer Invarianten. Antitraditionalistische Energie wird zum verschlingenden Wirbel.“ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970, S. 41.

(wissenschaftlicher Fortschritt, technischer Fortschritt), „Wachstum“ (z. B. Wirtschaftswachstum, Machtgewinn) oder „Neuheit“ (so im Bereich der Mode und der Kunst, wo das Neue allein schon um seiner Neuheit willen Wert gewinnt), aber auch „Anpassung“ oder „Evolution“. Moderne Einstellungen und Verhaltensweisen orientieren sich dieser Begriffsbestimmung nach an Flexibilität, Mobilität und Innovation, sie messen der Tradition und der Dauerhaftigkeit wenig Bedeutung zu, sondern erwarten Problemlösungen von veränderten Arrangements in der Zukunft. Nicht mehr die Zielvorstellung eines Gleichgewichts oder des möglichen Konsenses beherrscht das analytische Denken, sondern die Vorstellung produktiver Ungleichgewichte, die – etwa im kybernetischen Denkmodell – die Aktivität vielfältiger Regelkreise in Gang setzen, als deren Resultante Ultrastabilität und Wandel gleichzeitig möglich werden sollen.

### 1.3 Theorien der Modernität

In den Sozialwissenschaften gelangte der Begriff der ‚Modernität‘ erst spät zu Ehren, sieht man von der umgangssprachlichen Verwendung des Wortes ab. Seine erste Konjunktur erlebte er in der amerikanischen Soziologie der sechziger Jahre, und zwar in der charakteristischen Antinomie von „Tradition und Modernity“. Mit dieser Gegenüberstellung verband sich die Vorstellung eines allgemeinen Entwicklungsmusters „Modernisierung“, das „traditionale“ Gesellschaften in den Zustand (!) der Modernität mutieren lasse. Wie die Kritik<sup>20)</sup> alsbald herausarbeitete, orientierte sich diese Konzeption allzu sehr an der europäischen sozialwissenschaftlichen Reflexion im 19. Jahrhundert, die das Ereignis der französischen Revolution als Epochenumbruch interpretierte. Auch wenn das Modernisierungskonzept im Gegensatz zur „Statik“ traditionaler Gesellschaften die Bedeutung des sozialen Wandels betonte, so wurde das Moment der *fortlaufenden* Dynamik doch nicht zum Begriffsmerkmal erhoben. Entscheidend war die Vorstellung, daß die ökonomischen, politischen, kulturellen und sozialen Veränderungen, die sich prototypisch im westeuropäisch-nordamerikanischen Raum in den letzten zwei- bis dreihundert Jahren zugetragen haben, ein *kohärentes*, sich wechselseitig tragendes *Entwicklungsmuster* bildeten, das exemplarisch für die geschichtliche Zukunft im Rest der Welt sein sollte. Hier kann es nicht darum gehen, die theoretischen, ideologischen und empirischen Implikationen dieses überwiegend im Horizont der Weltmachtrolle der Vereinigten Staaten entwickelten Forschungsansatzes zu diskutieren. Lediglich die Implikationen unseres schärfer gefaßten Begriffs der Modernität sollen demonstriert werden: „Modernisierung‘ wirkte attraktiv gerade wegen ihres vagen, allgemeinen, vieldeutigen amorphen Charakters“ konstatiert Wehler in seinem kritischen Bericht, und dies kann angesichts des epochenbezogenen und nunmehr im Sinne eines allgemeinen Schemas der Evolution verallgemeinerten Charakters der Theorien auch nicht überraschen. Auch wenn man den evolutionstheoretischen Überschuß vernachlässigt und – wie Wehler im Anschluß an Bendix und andere vorschlägt,<sup>21)</sup> – das Modernisierungskonzept ausschließlich zur Rekonstruktion des euro-amerikanischen Entwicklungspfades benützt, so zeigt sich, daß bestimmte Teilprozesse wie Säkularisierung, Demokratisierung, Industrialisierung usw. nicht nur zeitverschoben auftreten können, sondern möglicherweise nur für *bestimmte* Phasen des unterstellten historischen Prozesses charak-

<sup>20)</sup> Vgl. insb. R. Bendix, *Tradition und Modernity Reconsidered*, in: *Comparative Studies in Society and History* IX (1966–67) 292–346; J. R. Gusfield, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, in: *The American Journal of Sociology* 72 (1966/67), 351–362; S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*. New York (Wiley) 1973. Für einen konzentrierten Überblick vgl. H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen 1975.

<sup>21)</sup> Wehler a.a. O. S. 47.

teristisch sind. Wenn heute z. B. von einer „postindustriellen Gesellschaft“ die Rede ist, so verweist dies auf die richtige Beobachtung, daß der Industrialisierungsgrad zunehmend nicht mehr ein Indikator „fortgeschrittenster Modernisierung“ ist. Ebenso könnte auf der Ebene sozialpsychologischer Studien zur individuellen Modernisierung<sup>22)</sup> gezeigt werden, daß die Verwendung identischer Indikatoren zur Messung unterschiedlicher Modernisierungsgrade gerade das Spezifische der hier postulierten Modernität verfehlt. So ist beispielsweise Konsum von Massenmedien in der Pionierphase ihrer Nutzung ‚modern‘ in unserem Sinne, nicht aber die Nutzung im Zustand ihrer massenhaften Verbreitung.

Die Interpretation neuzeitlicher Veränderungsprozesse als Modernisierung ist deshalb nicht nur dem Einwand allzu großer Vereinfachung von in Wirklichkeit hochvarianten Entwicklungsprozessen ausgesetzt, deren einsinnige Richtung auf das gelobte Land der Modernität keineswegs als gesichert erscheint. Problematisch ist vielmehr auch die Vorstellung von Modernität als einem *exemplarischen Endzustand* selbst.

Dennoch findet sich gerade diese Denkfigur wieder in der zweiten Konjunktur des Modernitätsbegriffs, die seit etwa 1980 in der Bundesrepublik Deutschland zu beobachten ist. Dabei erscheint bemerkenswert, daß der Begriff hier von vornherein defensive Qualitäten aufweist: Gegenüber einem ‚postmodernen‘ Denken soll die Moderne als „unvollendetes Projekt“ in einem Zeitalter des Überdrusses am sogenannten Fortschritt behauptet werden, angesichts „eine(r) affektive(n) Strömung, die in die Poren aller intellektuellen Bereiche eingedrungen ist und Theorien der Nachaufklärung, der Postmoderne, der Nachgeschichte usw., kurz einen neuen Konservativismus auf den Plan gerufen hat.“<sup>23)</sup> Damit sind wir im Horizont der Problemlage angelangt, auf die einleitend im Zusammenhang mit der Rethematisierung von Mythos und Religion hingewiesen wurde. Ohne im einzelnen die vielfältigen „Krisen“erfahrungen und -behauptungen aufzulisten, können wir festhalten, daß sich „Neokonservative“ wie „Linke“ in der Situationsdiagnose einer Desillusionierung vorangehender Hoffnungen, ja vielfach sogar hinsichtlich der besorgniserregenden Aspekte der Gegenwart weitgehend einig sind: „Man muß zwischen den Erscheinungen unterscheiden, die sie mit gutem Recht beklagen und den ‚Gegenmaßnahmen‘, die sie mehr oder minder einhellig empfehlen. Worüber klagen sie also? Über den Verlust der Autorität . . . Über das Verschwinden traditioneller Formen im alltäglichen Umgang: Hochachtung und gegenseitiges Vertrauen seien dahin, soziale Bande hätten sich aufgelöst . . . Traditionelle Werte wie Mäßigung, Respekt, Anstand, Arbeitsamkeit, Selbstdisziplin seien vernichtet. Das Ergebnis sei eine Welt der Dekadenz, der Wurzellosigkeit und der Vulgarität, in der egoistischer Ehrgeiz und persönliche Lustbedürfnisse rücksichtslos durchgesetzt werden. Alle verlangen sie ‚Glück und unvollzügliche Befriedigung‘; es ist eine ‚Welt von häßlichen Hedonisten‘.“<sup>24)</sup> All diese Phänomene lassen sich jedoch nach *Fetscher* gerade als „Ergebnis des vollständigen Siegs des liberalen Credo“ interpretieren. Hier taucht eine Denkfigur auf, die seit Bernhard de Mandeville über Marx, Simmel, Horkheimer, Schumpeter bis zu Fred Hirsch und Jürgen Habermas<sup>25)</sup> in immer komplexerer Form entfaltet wurde. Sie lautet, kurz gesagt: Die kapitalistische Form der Marktvergesellschaftung setzt zu ihrem Fortbestand Traditionen voraus, die sie im Zuge ihrer Entfaltung selbst zerstört. Sie ist überdies mit einer

<sup>22)</sup> Vgl. hierzu M. Armer, A. Schnaiberg, *Measuring Individual Modernity: A Near Myth*. In: *American Sociological Review* 37 (1972) 301–316.

<sup>23)</sup> J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, a. a. O. 444.

<sup>24)</sup> I. Fetscher, *Widersprüche im Neokonservatismus*. *Merkur* 34 (1980) 107–122.

<sup>25)</sup> F. Hirsch, *Social Limits to Growth*. Cambridge (Mass.) 1976; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981, Bd. 2, 489 ff.

an Mitmenschlichkeit orientierten Moral auf die Dauer unvereinbar. Diese These kann zwar keineswegs als unbestritten gelten, stehen ihr doch komplementäre Thesen über den zivilisierenden Charakter des wirtschaftlichen Verkehrs und über die Neubildung sozialer Normen und Traditionen gegenüber.<sup>26)</sup> Sie ist jedoch für die gegenwärtige Thematisierung der Ambivalenz von Modernität zweifellos von entscheidender Bedeutung: Die Zerstörung gemeinschaftlich verfaßter Lebensstile als Folge der ökonomischen und sozialen Mobilisierung ist oft beschrieben worden. *Es scheint, als ob die Beschleunigung des sozialen Wandels den Prozessen der Sedimentierung und Traditionsbildung als konstitutiven Momenten sozialer Lebenswelten nicht mehr genug Zeit ließe.* Ebenso steht die Erosion traditioneller Weltbilder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit jenen kulturellen Mutationen, die die Zukunft zu Lasten der Vergangenheit aufgewertet haben, und die in der Karriere des Modernitätsbegriffs – wie wir gezeigt haben – ihren sprachlichen Ausdruck finden.

Wenn wir Modernität im vorangehenden primär auf der Ebene von Kulturmustern und Bewußtseinszuständen bestimmt haben, wie dies der begriffsgeschichtliche Befund nahelegt, so ist diese Entscheidung doch nur mit dem Nachweis soziologisch zu begründen, daß die anvisierten kulturellen Sachverhalte selbst charakteristischer Ausdruck jener historischen Prozesse sind, die gemeinhin als die treibenden Faktoren der Modernisierung angesehen werden: Die Verbreitung der Geldwirtschaft, der technische Fortschritt, die Mobilisierung der ländlichen Unterschichten und natürlich die Trias von Staatsbildung, Marktvergesellschaftung und universalistischer Inklusion, die das optimistische Paradigma der Modernisierung bestimmen.<sup>27)</sup> Wenn wir Modernität als Bewußtsein und Legitimation zunehmender Veränderlichkeit oder Kontingenz bestimmen, so bezeichnen wir damit genau die Problemlage, auf die sowohl die neokonservative Kritik als auch die Nachfahren Adornos rekurren. Der Verlust einer längerfristigen Zukunftsvision (die ihrerseits wohl nur im Horizont eines entsprechenden Vergangenheitsbewußtseins vertretbar erscheint), die ‚neue Unübersichtlichkeit‘ als Signatur der Gegenwart, erscheinen aus dieser Perspektive als charakteristische Momente von Modernität, denn wodurch sonst sollte sich ‚Modernität‘ von ‚Fortschritt‘ unterscheiden?

Um so befremdlicher ist allerdings die Umbesetzung des Begriffs der Moderne durch Jürgen Habermas. Hinter seinem „Projekt der Moderne“ verbirgt sich das radikale Programm der Aufklärung, dessen Aporien nun unter dem Namen der Moderne zu Ende gedacht werden: „Die Frage ist jetzt, ob sich aus Subjektivität und Selbstbewußtsein Maßstäbe gewinnen lassen, die der modernen Welt entnommen sind und gleichzeitig zur Orientierung in ihr, d. h. aber auch: zur Kritik einer mit sich selbst zerfallenen Moderne taugen. Wie kann aus dem Geist der Moderne eine innere ideale Gestalt konstruiert werden, welche die vielfältigen historischen Erscheinungsformen der Moderne weder bloß nachahmt, noch von außen an diese bloß herangetragen wird?“<sup>28)</sup> Das Erkenntnisinteresse von Habermas ist also auf einen normativen Begriff der Moderne gerichtet, der – so zeigt die Explikation – durchaus das Merkmal der Veränderlichkeit impliziert. Diese Veränderung selbst soll jedoch nicht als blinder Prozeß, sondern als Ergebnis vernünftiger kritischer Kommunikationen resultieren, und gerade in dieser Möglichkeit sieht Habermas das Spezifikum einer von den Idealen der Aufklärung inspirierten Moderne. Begreift man jedoch im Gefolge des differenzierungstheoretischen Stranges der Gesellschaftstheorie die neuzeitliche Entwicklung zentral als fortgesetzte Komplexitäts-

<sup>26)</sup> Vgl. A. O. Hirschman, *Rival Interpretations of Market Society: Civilising, Destructive, or Feeble?* In: *Journal of Economic Literature* 20 (1982) 1463–1484.

<sup>27)</sup> Vgl. zusammenfassend R. Münch, a. a. O.

<sup>28)</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs*, a. a. O. 31.

steigerung, so scheint eine derartige Bestimmung der Moderne als weitgehend kontrafaktisch und daher mit dem hier entwickelten Begriff schwer vermittelbar.

Warum dann aber diese Begriffsstrategie? Warum setzt Habermas das, was historisch gesehen, stets nur ein Element der Modernisierung gewesen ist, als das Ganze? Bemerkenswerterweise wird gerade der begriffsgeschichtlich erschließbare Sinn des Wortes in dieser Umbesetzung verdrängt und damit wird auch das bedrohlich wirkende an der Moderne, nämlich die kollektive Ziellosigkeit ihrer Bewegung, sozusagen wegdefiniert.

Gegen ein totalisierendes Verständnis setzen wir Modernität hier bewußt als abgrenzenden, definierten Begriff. Diese spezifizierte Fassung ermöglicht die makrosoziologische Erörterung eines möglichen Koexistenz von Tradition und Modernität bzw. von unterschiedlichen Graden der Modernisierung bestimmter Gesellschaftsbereiche unabhängig von einem postulierten einsinnigen Entwicklungsverlauf.<sup>29)</sup>

*Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird:* Modernes Recht ist änderbar, eine moderne Ehe scheidbar. Das gilt auch dort, wo Dauerhaftigkeit gewahrt bleibt, da sie hier nur noch eine Option unter anderen ist. Vieles spricht dafür, daß dies nicht ohne Folgen für die moralische Verbindlichkeit sozialer Normen bleibt: So bewirkt die zunehmende Verrechtlichung sozialer Verhältnisse mit wachsender Regelungsdichte immer häufiger Situationen, auf die einander widersprechende Rechtsnormen anwendbar sind. Dies, sowie die Dynamik der sozioökonomischen Verhältnisse, drängt unter den Bedingungen wohlfahrtsstaatlicher Demokratie zur fortgesetzten Gesetzesänderungen, wodurch die zunächst nur den Juristen bewußte Änderbarkeit des Rechts zunehmend Bestandteil des Alltagsbewußtseins wird. Damit sinkt nicht nur die Neigung, die rechtliche Ordnung überhaupt im Sinne eines Rechtsbewußtseins zu verinnerlichen, sondern es muß auch mit einer Zunahme opportunistischen, strategischen Rechtsgebrauchs gerechnet werden. Das Recht bewirkt keine moralischen Bindungen mehr, sondern es wird zur bloßen Randbedingung, mit der man bei der Verfolgung seiner Interessen zu rechnen hat.<sup>30)</sup> Insoweit die staatlichen Kontrollorgane effektiv sind, braucht das die Wirksamkeit des Rechts nicht wesentlich zu schwächen, aber zweifellos wird dadurch das Verhältnis zu Recht und Staat tiefgreifend verändert: Politische Unzufriedenheit und eine gewisse Rastlosigkeit des politischen Geschäfts werden sozusagen selbstverständlich. Auch diese zunehmende Beweglichkeit, ja deren Akzeptanz ist ein Ausdruck der skizzierten Modernität.

Es wäre zu einfach, wollte man in diesem Zusammenhang schlicht von Anomie sprechen.<sup>31)</sup> Mit der Erosion von Traditionen im Fortschritt entsteht vielmehr ein neuer Typus kultureller Bedeutung und individuellen Bewußtseins, der die Wandelbarkeit selbst zur Konstante erhebt. Nirgends kommt dies deutlicher zum Ausdruck als in den jüngsten Kunstrichtungen.<sup>32)</sup> Indem dem Kunstwerk jeder Anspruch auf Idealität oder exemplarische Ordnung abgesprochen wird, verzichtet die Kunst auf den kritischen Anspruch des autonomen Subjekts, wie ihn das Denken der Aufklärung formuliert hat. Statt dessen scheinen sich solche Kunstrichtungen zunehmender Aufmerksamkeit zu erfreuen, in denen sich der Künstler als Vermittler gesteigerter Sensibilitäten und als Produzent von Situationen versteht, die dem Betrachter eine *momentan* gesteigerte Auf-

<sup>29)</sup> Ähnlich S.N. Eisenstadt, a. a. O.

<sup>30)</sup> Vgl. F. X. Kaufmann, *Rechtsgefühl, Verrechtlichung und Wandel des Rechts*, in: E. J. Lampe (Hg.), *Das sogenannte Rechtsgefühl*, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 10 (1985) 185–202.

<sup>31)</sup> So etwa H. Klages, *Die unruhige Gesellschaft*. München 1975, 143 ff.

<sup>32)</sup> Vgl. vor allem D. Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*. 2. A. Frankfurt 1981.

merksamkeitsleistung zumuten, die allein auf der Neuartigkeit des Reizes beruht. Daß die Wiederholung des Reizes zu bloßer Langeweile und damit zum Aufsuchen neuer Reize führt, ist sozusagen einkalkuliert, genauso wie die Vergeßlichkeit der Politikkonsumenten beim symbolischen Gebrauch von Politik. Insoweit also die *Veränderlichkeit* das Formprinzip der kulturellen Moderne ausmacht, unterscheidet sie sich grundsätzlich von den kulturellen Entwürfen der Aufklärung. Auch Adorno wendet sich deshalb gegen „die Abhebung des Modernismus als der Gesinnung der Mitläufer von echter Moderne . . . , weil ohne die subjektive Gesinnung, die vom Neuen angereizt wird, auch keine objektive Moderne sich kristalliert“.<sup>33)</sup>

## 2. Die Ambivalenz der Moderne und das Interesse an Religion

Ich habe einleitend die Vermutung geäußert, daß das seit etwa einem Jahrzehnt wiedererwachte Interesse an Religion mit dem vorherrschenden Bewußtsein eines Übergangs zusammenhänge, das sich in Krisendiagnosen und der gehäuften Verwendung des Präfixes „Post“ zur Kennzeichnung neuartiger Kultur- oder Gesellschaftszustände artikuliere. Beschränken wir uns zunächst auf die Interpretation des Krisen- oder Übergangsbewußtseins, so wird deutlich, daß dieses per se keinen Übergang in eine Postmoderne anzeigt, sondern *weit eher als typischer Ausdruck von Modernität selbst anzusehen ist*. Übergang, Ablösung einer Gegenwart durch eine nächste im Zuge von Veränderungen faktischer, normativer, oder ästhetischer Art ist der Normalfall der Moderne und nichts, das über sie hinaustreibt. *Nur eine Bewegung, die zu einer Verlangsamung des Wandels, zu einer Entschleunigung des Bewußtseins und zur Konsolidierung neuer Dauerhaftigkeiten tendierte, könnte als amodern gelten.*<sup>33a)</sup> Ansätze hierzu sind sowohl im Bereich der Alternativbewegung wie in der Rezeption asiatischer Meditationsformen zu erkennen<sup>34)</sup>.

Die Deutung der Entwicklung als Krise entbehrt jedoch gerade eines reflexen Verhältnisses zur Modernität: Wie Kosellek in seiner begriffsgeschichtlichen Untersuchung zeigt, wird „Krise“ zum Schlüsselbegriff des epochalen Selbstverständnisses, „aber der Ausdruck bleibt so vielschichtig und unklar wie die Emotionen, die sich an ihn hängen“<sup>35)</sup>. Und Randolph Stern<sup>36)</sup> bemerkt: „Die Suggestion von Dramatik und Entscheidungszwang nimmt Auge und Gefühl gefangen, ohne den Verstand zu fordern; ohne zu stark zu differenzieren oder ungebührlich zu erschrecken, verstärkt das Wort den Eindruck ganz unterschiedlicher Ereignisse vom Coup d'Etat bis zur Belanglosigkeit. Es bedeutet Hoffnung für die Linke und Furcht für die Rechte. In verunsicherten und unruhigen Gesellschaften, in den Revolutionen noch unwahrscheinlich, Spannungen jedoch

<sup>33)</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, a. a. O. 45. — Wenn gleich J. Habermas sich in seiner Adorno-Preisrede (Die Moderne — ein unvollendetes Projekt, a. a. O. 446) auf Adorno mit eben diesem Zitat beruft, scheint mir seine Interpretation der Moderne als „Projekt der Aufklärung“ (ebda. S. 452), dessen Einsichten in bemerkenswerter Weise zu verkürzen.

<sup>33a)</sup> Charakteristisch für solche Bewegungen könnte etwa die stärkere Betonung des Räumlichen und Partikularen gegenüber dem Zeitlichen und Universalen sein. Vgl. W. Lipp, *Heimatbewegung, Regionalismus. Pfade aus der Moderne?* In: F. Neidhardt u. a. (Hg.), *Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1986, 331–355.

<sup>34)</sup> Ein explizites Konzept gesamtgesellschaftlicher Rückkehr zu relativ stationären Verhältnissen auf höherem Entwicklungsniveau wurde m. W. erstmals von E. Goldsmith und R. Allen in der Zeitschrift *The Ecologist* (Januar 1972) vorgelegt. Deutsch: *Planspiel zum Überleben*, Stuttgart 1972.

<sup>35)</sup> R. Kosellek, Art. ‚Krise‘ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, a. a. O. Band 3, Stuttgart 1982, S. 617.

<sup>36)</sup> R. Stern *Historische Aspekte des Krisenbegriffs* in: M. Jänicke (Hg.) *Politische Systemkrisen*, Köln 1973, S. 60 f.

eine Tatsache (und ein Mythos) des Lebens sind, wirkt es etikettierend, einschmeichelnd, tröstend.“ Anders formuliert: Wenn man sich an nichts mehr halten kann, so doch wenigstens an die Krise, wobei der ursprüngliche Sinn des Wortes – Entscheidung oder entscheidender Augenblick – zumindestens die Hoffnung läßt, daß die Krise vorübergeht, daß es wieder einmal zu einem (besseren oder schlechteren) *Zustand* kommt, in dem die Ungewißheit aufhört.

Gerade diese Hoffnung ist aber trügerisch. Jacob Burckardt, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre und heute Niklas Luhmann können als starke Denker der Moderne genannt werden, die das Unbegründete derartiger Hoffnungen verdeutlichen.

### 2.1 *Das sozialwissenschaftliche Interesse an ‚Religion‘*

Was aber hat das wiedererwachte Interesse an Religion mit den Ambivalenzerfahrungen der Moderne zu tun? Auch hierbei empfiehlt es sich, bei der Analyse der Zeiterfahrung anzusetzen: Wie vor allen Micrea *Eliade* hervorhebt, vermitteln Religionen regelmäßig eine spezifische, *zyklische* Zeiterfahrung, insoweit eine solche überhaupt schon ins Bewußtsein tritt. Prototypisch ist der Gedanke einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, der selbst noch der griechischen Ontologie und der von ihr geprägten europäischen Metaphysik zugrundeliegt: „Der Mythos von der ewigen Wiederholung, so wie er durch das griechische Denken reinterpretiert worden ist, (hat) zum Sinn einen äußersten Versuch zur ‚Statisierung‘ des Werdens, zur Annullierung der Unumstößlichkeit der Zeit“<sup>37)</sup>

Und Martin *Heidegger* sieht in Nietzsche’s Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und ihrer Verbindung mit der Lehre vom Willen zur Macht die Vollendung der abendländischen Metaphysik und die Überwindung des europäischen Nihilismus<sup>38)</sup>. Heidegger’s Denken kann als ein später Versuch verstanden werden, die mit dem Historismus ausgeworfene Bewußtseinslage durch einen Rückgriff auf die abendländische Metaphysik zu bewältigen. *Eliades* Rückfrage, wie der Historismus (und hierunter subsumiert er auch die verschiedensten geistigen Strömungen des zwanzigsten Jahrhunderts) mit dem „Schrecken der Geschichte“ fertig werde und sein Hinweis, „daß der ‚Historismus‘ vor allem von solchen Denkern geschaffen und vertreten worden ist, für deren Völker die Geschichte nie ein *fortdauernder* Schrecken war“<sup>39)</sup> rückt das alte Problem der Theodizee in den Horizont des modernen Bewußtseins. Alle Versuche, einen „Sinn der Geschichte“ zu konstruieren, wie er ja auch den Modernisierungstheorien noch immanent ist, stellen sich in seiner Perspektive als Ausdruck eines *religiösen* Bedürfnisses dar, des Versuches einer Kosmisierung der Welt, der Verweigerung schlichter Immanenz des Sichereignenden.

Modernes Bewußtsein im hier postulierten Sinne zeichnet sich jedoch gerade durch das Fehlen derartiger Kosmierungsleistungen aus. Max *Weber* hat den damit entstehenden Zwiespalt bereits klar formuliert: „Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem ‚Sinn‘ des innerweltlichen Geschehens fragt. Mit jeder Zunahme des

<sup>37)</sup> M. *Eliade Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966, S. 102.

<sup>38)</sup> Vgl. M. *Heidegger, Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961, bes. Band 1, 432 ff, Band 2, 7 ff.

<sup>39)</sup> *Eliade*, a. a. O.: S. 123, Hervorhebung i. O.

Rationalismus der empirischen Wissenschaft wird dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin.<sup>40)</sup>

Was aber hat es mit dieser angeblich irrationalen oder antirationalen überpersönlichen Macht auf sich? Ist Religion immer noch der große Widersacher der Modernität? Die reale Macht von Religion, soweit sie sich manifestiert, entspringt offensichtlich einem anderen Bewußtsein als demjenigen der Modernität. Es verweigert der profanen Vernunft die Prämissen ihres Denkens und postuliert für sich selbst andere Prämissen, die wir uns mit den Begriffen des Mythos oder des Heiligen zu klassifizieren angewöhnt haben.

*Ist solche Mythenbildung und Sakralisierung bestimmter Verhältnisse unverzichtbar auch für „moderne“ gesellschaftliche Verhältnisse?* Diese Position wird in prominenter Weise von Leszek Kolakowski vertreten.<sup>41)</sup> Nach ihm ist das „Bersten der Begriffe“ ein allgemeines Phänomen der Gegenwart: „Im politischen Leben kennt man keine deutliche Unterscheidung mehr zwischen Krieg und Frieden, zwischen Souveränität und Knechtschaft, zwischen Invasion und Befreiung, zwischen Gleichheit und Despotismus, — keine unumstrittene Abgrenzung mehr zwischen Henker und Opfer, Mann und Frau, zwischen den Generationen, zwischen Verbrechen und Heroismus, zwischen Gesetz und willkürlicher Gewalttat, zwischen Sieg und Niederlage, zwischen Links und Rechts, zwischen Vernunft und Wahnsinn, zwischen Arzt und Patient, zwischen Meister und Schüler, zwischen Kunst und Scharlatanerie, zwischen Wissenschaft und Unwissenheit. Wir haben eine Welt . . . in der die wichtigsten Kontrastierungen und Klassifizierungen außer Kurs gesetzt wurden.“ Dieses Verschwimmen aller Sinnhorizonte, die Zunahme von Indifferenz oder — mit Nietzsche — „daß die obersten Werte sich entwerten“, ist nach Kolakowski „die Rache des Heiligen an der profanen Kultur“<sup>42)</sup>, die ihrerseits ihren Gegensatz nicht mehr gelten läßt.

Kolakowskis Argument für den Mythos ist dabei nicht inhaltlicher Art, sondern baut auf den erkenntnistheoretischen und ethischen Aporien der wissenschaftlichen Weltwahrnehmung auf. Die Evidenz *werthaften* Erlebens verweist — und zwar besonders deutlich in einer szientifisch geprägten Kultur — „auf eine *mythische* Realität“<sup>43)</sup>, die in einem inkommensurablen Verhältnis zu unseren Kognitionen steht. „Die nichtreligiösen mythischen Realitäten . . . sind Versuche, die Zufälligkeit der Erfahrung, die Zufälligkeit der Welt im Wort zu überschreiten.“<sup>44)</sup> Religiöse Mythen versuchen, „das, was universell ist, in der unwiederholbaren Einmaligkeit des mythischen Ereignisses auszudrücken“, dessen „Seinsstatus . . . ein radikal anderer ist als der einer Erfahrungstatsache“.<sup>45)</sup> Diese Widersprüchlichkeit der Realitätserfahrungen ist nach Kolakowski nicht nur unaufhebbar, sondern *notwendiger* Bestandteil einer vitalen Kultur: „Kultur lebt stets aus dem Wunsch nach endgültiger Synthese und aus der organisierten Unfähigkeit, sich diese

<sup>40)</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Band 1, 3. A. Tübingen 1923, S. 564.

<sup>41)</sup> Grundlegend L. Kolakowski „Die Gegenwartigkeit des Mythos“. München, 2. A. 1974. — Auch Kolakowski führt das „Bedürfnis nach dem Mythos“ auf „das Verlangen nach Stilllegung der physikalischen Zeit“ zurück, um den Glauben zu ermöglichen, „daß das Vergangene sich — hinsichtlich seines Wertes — im Währenden bewahre, daß die Fakten nicht nur Fakten seien, sondern Bausteine einer Welt der Werte, die man ohne Rücksicht auf die Irreversibilität der Ereignisse retten könne“ (S. 17).

<sup>42)</sup> So der Aufsatztitel in: R. Volp, *Chancen der Religion*, Gütersloh 1975.

<sup>43)</sup> Kolakowski, *Die Gegenwartigkeit*, a. a. O. S. 41.

<sup>44)</sup> ebda. S. 164.

<sup>45)</sup> ebda. S. 164.

Synthese zu sichern. Der Vollzug der Synthese wäre ebenso der Tod der Kultur wie der Verzicht auf den Willen zur Synthese.<sup>46)</sup>

Nur eine Gesellschaft, die zentrale Elemente ihrer Kultur der Diskussion entzieht, als „heilig“ anerkennt, bliebe demzufolge überlebensfähig. Ähnlich argumentiert Daniel Bell<sup>47)</sup>: Nach ihm hat sich die Faszination der Moderne erschöpft. Die Versuche der Neuzeit, die traditionelle Religion zu ersetzen – Bell nennt Rationalismus, Aesthetizismus, Existentialismus, Zivilregion und politische Ideologien – sind gescheitert, d. h. sie haben ihre Faszination auf die Menschen verloren, weil es ihnen nicht gelungen ist, kohärente Antworten auf die existentiellen Fragen zu geben, auf die jede Kultur eine Antwort geben muß: „How one meets death, the meaning of tragedy, the nature of obligation, the character of love“<sup>48)</sup>. Das Freiheitspathos der Aufklärung, von dem die Moderne immer noch lebt, führt nicht nur zu einer Säkularisierung aller Sozialverhältnisse, sondern auch zur Profanation aller Kultur, zur Zerstörung aller Bindungen und Grenzen: „The theme of modernism was the word beyond: beyond nature, beyond culture, beyond tragedy – that was where the self-infinetizing spirit was driving the radical self. We now are groping for a new vocabulary whose key word seems to be limits: a limit to growth, a limit to spoliation of environment, a limit to arms, a limit to torture, a limit to hybrid<sup>49)</sup>. Die Frage ist, wodurch sich solche Grenzen begründen und stabilisieren lassen.

Bell erwartet in diesem Zusammenhang „The Return of the Sacred“, das Wiederaufleben eines Sinnes für das Heilige als das Grenzensetzende: „Wenn es keine Grenzen gibt, so wird das Leben unerträglich“<sup>50)</sup>. Anzeichen eines Wiedererwachens des Sinnes für das Heilige oder zumindest für eine Abkehr von den „Exzessen der Modernität“ sieht er in den fundamentalistischen Bewegungen, aber auch im Zug zu einem Partikularismus, in der Wiederentdeckung von Familie, Nachbarschaft und lokalen Kulturen. Darüber hinaus erwartet er eine Wiederentdeckung mythischer und mystischer Denkweisen der Vergangenheit, ohne sich allerdings hierzu konkret zu äußern.

## 2.2 Kritik des Religionsbegriffs

Nehmen wir Kolakowski und Bell als intellektuelle Repräsentanten des wiedererwachten Interesses an Religion im Horizont einer Kritik der Moderne, so wird deutlich, daß hier auf einen Religionsbegriff rekurriert wird, wie er sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der allgemeinen Religionswissenschaft herausgebildet hat. Religion wird hier – vor allem in Anschluß an Rudolf Otto – durch den Begriff des „Heiligen“ spezifiziert<sup>51)</sup>. Der Begriff des Heiligen verweist auf ein *dualistisches* Weltbild, in welchem die alltägliche Erfahrungswelt des profanen durch die symbolische Ordnung des Heiligen überhöht, ergänzt oder diskriminiert wird. *Eliade*, der als der maßgebliche gegenwärtige Denker dieser Tradition gelten kann, behauptet, „daß das Heilige und das Profane zwei Weisen des In-Der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im

<sup>46)</sup> ebda. S. 169.

<sup>47)</sup> D. Bell, *The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion*. In: Zygon, Vol. 13 (1978) 187–208. Zur Gesellschaftsdiagnose vgl. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976; deutsch unter dem irreführenden Titel „Die Zukunft der westlichen Welt“, Frankfurt a. M. 1976. Dazu kritisch C. Offe, *Postindustrielle Gesellschaft – ein politisches Programm?* In: Merkur 30 (1976) 878–884.

<sup>48)</sup> The Return ... S. 190

<sup>49)</sup> ebda. S. 207

<sup>50)</sup> ebda. S. 203 (übers. v. Verf.)

<sup>51)</sup> Vgl. C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“*. Darmstadt 1977.

Lauf seiner Geschichte ausgebildet hat.<sup>52)</sup> Die Erfahrung des Heiligen, das als geheimnisvoll und unverfügbar erscheint, verbürgt die Einheit der Welt. Das Heilige ist das Prinzip der Einheit, das, was die Welt im Innersten zusammenhält. So ist das Heilige das ordnungstiftende Prinzip, das mit seiner geheimnisvollen Kraft die *Kosmisierung von Welt* leistet.

Dieser in der allgemeinen Religionswissenschaft vorherrschende Religionsbegriff ist allerdings keineswegs unbestritten geblieben. Die wichtigsten *Einwendungen* können hier nur sehr kursorisch vorgetragen werden:

1. Dieser Religionsbegriff verdankt sich einem bestimmten Erkenntnisinteresse, das einer bestimmten historischen Konstellation entspringt. Gesucht wurde hier dasjenige, das allen historischen Religionen *gemeinsam* ist, und genau dieses soll das Wesen von Religion ausmachen. Die Frage nach dem „Wesen von Religion“ wurde dabei von der vorangehenden Phase evolutionistischer Religionstheorien übernommen, die das Wesen von Religion an ihren als ursprünglich angesehenen Formen, also im Rahmen primitiver Kulturen, zu bestimmen versuchte. Die historisch und vergleichend vorgehende Religionswissenschaft suchte nunmehr nach einem Religionsbegriff, der sowohl primitive als auch Hochreligionen in ihrem Wesen zu erfassen gestattet. Dabei stellt sich zunächst das Problem des sogenannten Ethnozentrismus: Steht nicht alles religionswissenschaftliche Denken (wenigstens bisher) im Horizont der christlichen Religionstradition? Sodann ergibt sich ein wissenschaftstheoretischer Einwand: die Frage nach dem Wesen von Religion setzt voraus, daß es ein solches einheitliches „Wesen“ gibt, das sich jenseits der konkreten Manifestationen der historischen Religion in eindeutiger Weise bestimmen läßt, was bei näherem Zusehen keineswegs evident ist. Die Argumentation wird damit zirkulär<sup>53)</sup>.

2. Sobald man Religion ausschließlich durch den Begriff des Heiligen bestimmt, tritt die soziale und institutionelle Komponente von Religion in den Hintergrund. Sie ist es jedoch, die eine unmittelbare historische Wirkmächtigkeit entfaltet, die unmittelbarer Beobachtung und wissenschaftlicher Auslegung zugänglich erscheint, während „das Heilige“ ja gerade seinem Wesen nach auf Elemente verweist, die sich solch wissenschaftlichem Zugriff entziehen. „Der Religionssoziologe steht dann aber vor der Schwierigkeit, wie er das, was er an einem sozialen Phänomen als religiös zu erkennen meint, nun auch schlüssig als *religiöses* aufweisen kann, — da er doch das Wesen des Religiösen gar nicht erfassen kann!“<sup>54)</sup> Die Bestimmung von Religion durch den Begriff des ‚Heiligen‘ bringt die Religionswissenschaft in eine Zwitterlage zwischen theologisch-normativer und empirisch-systematischer Argumentation. Dies erleichtert zwar die interdisziplinäre Einigung über den Begriff, führt jedoch zu analytischen Unklarheiten, sobald der Begriff auf konkrete Phänomene angewandt wird.

3. Interessiert man sich in besonderer Weise für Religion im Kontext *neuzeitlicher* Verhältnisse, so führt die Anwendung des Begriffes des ‚Heiligen‘ in charakteristische Aporien. Man wird dann einerseits feststellen können, daß der Sinn für das Heilige stark rückläufig ist<sup>55)</sup> und daß insbesondere die symbolische Wirklichkeitserfassung, welche die Welt als durch den christlichen Schöpfergott als historischer Konkretion des ‚Heiligen‘ in der Herkunftskultur der Neuzeit geschaffen und geordnet versteht, nicht mehr

<sup>52)</sup> M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957, S. 10.

<sup>53)</sup> Vgl. hierzu H. R. Schlette, *Religion*, in: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Hg. von H. Krings u. a., Bd. III., München 1974, 1230 ff.

<sup>54)</sup> J. Matthes, *Religion und Gesellschaft*. Einführung in die Religionssoziologie I, Reinbek b. Hamburg 1967, S. 12.

<sup>55)</sup> Vgl. etwa S. Aquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*. Essen 1964.

Gemeingut der neuzeitlichen Kultur ist, d. h. ihre Kosmisierungsfunktion weitgehend eingebüßt hat. Man wird andererseits feststellen, daß das Christentum entgegen den Erwartungen der Aufklärung nicht untergegangen ist, sondern in der Form von Kirchen und Demonationen nach wie vor einen nicht unerheblichen Einfluß ausübt. Dabei bleibt allerdings fraglich, inwieweit die Macht sakraler Natur ist; vor allem die protestantischen Sozialformen des Christentums erscheinen bereits seit ihrem Ursprung als weitgehend desakralisiert<sup>56</sup>). Endlich läßt sich historisch aufweisen, daß auch im Kontext der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung neue Symbolisierungen entstanden sind, für die das Wort ‚sakral‘ nicht unangemessen erscheint: man denke an die Symbolisierungen des Nationalen, des Wissenschaftlichen oder den Kult charismatischer Persönlichkeiten von Adolf Hitler bis James Dean<sup>57</sup>). Zwar ist die Ersetzung des Begriffs des ‚Heiligen‘ durch denjenigen des ‚Sakralen‘ in diesem Zusammenhang durchaus aufschlußreich für noch bestehende Anhänglichkeiten an die christliche Vergangenheit, aber dies ist eher eine Frage des Geschmacks als der wissenschaftlichen Distinktion.

4. In welche Schwierigkeiten die Bestimmung des „Wesens des Religiösen“ durch die Unterscheidung von Heilig und Profan führt, kann selbst im Kontext der Arbeiten von Eliade aufgewiesen werden: wie bereits erwähnt, geht die Errichtung eines „heiligen Kosmos“ regelmäßig mit einem zyklischen Zeitbewußtsein und einer sozialen Ausgrenzung einher. Religion symbolisiert, wie bereits Emile Durkheim<sup>58</sup>), hervorgehoben hat, den sozialen Zusammenhang, für den die heilige Ordnung gilt und in der ein jeder sich selbst als dieser gleichzeitig sozialen und übernatürlichen Ordnung zugehörig identifiziert. Eliade weist nun aber darauf hin, daß die jüdisch-christliche Tradition von diesen Bestimmungen in charakteristischer Weise abweicht: Das judäo-christliche Zeitbewußtsein ist nicht genuin zyklisch, sondern *eschatologisch*. Zyklische Zeitformen wie das Kirchenjahr sind sekundäre, theologisch nicht legitimierte Symbolisierungen. Eliade schließt daher, „das Christentum sei die ‚Religion‘ des modernen und des historischen Menschen, der gleichermaßen die persönliche Freiheit und die kontinuierliche Zeit (anstelle der zyklischen) entdeckt hat . . . . Seit der ‚Erfindung‘ des Glaubens im jüdisch-christlichen Sinn des Wortes (= für Gott ist alles möglich) bleibt dem Menschen, der sich aus dem Reich der Archetypen und der Wiederholung gelöst hat, keine andere Verteidigung gegen diesen Schrecken (scil. der Geschichte) mehr übrig als durch die Gottesidee.“<sup>59</sup>)

Diese Überlegungen treffen sich sowohl mit den religionssoziologischen Analysen Webers über den jüdisch-christlichen Ursprung der abendländischen Rationalität als auch mit der Religionstheorie Arnold Gehlens, derzufolge der Monotheismus per se zu einer Entsakralisierung alles innerweltlich Erfahrbaren führt und daher „der Monotheismus selbst zu den intimen Voraussetzungen der Naturwissenschaften gehört.“<sup>60</sup>)

Was hier an der Bestimmung des Religionsbegriffs durch die Kategorie des Heiligen demonstriert wurde, ließe sich in analoger Weise auch für andere inhaltliche Bestimmungsversuche von Religion – etwa anhand der Kategorie des Mythischen<sup>61</sup>) – aufwei-

<sup>56</sup>) Vgl. H. Bartsch (Hg.), *Probleme der Entsakralisierung*. München und Mainz 1970.

<sup>57</sup>) Zur Soziologie des Charisma vgl. W. Lipp, *Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten*. Berlin 1985.

<sup>58</sup>) E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (zuerst franz. 1912) Frankfurt, 2. A. 1984, bes. 578 ff.

<sup>59</sup>) M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, a. a. O., S. 130 f.

<sup>60</sup>) A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964, S. 98.

<sup>61</sup>) Vgl. A. Horstmann, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII (1979) 7–54, 197–245. – K. Gabriel, *Mythos* in: *Staatslexikon*, 7. A., Freiburg i. Br., Bd. 3 (i. E.)

sen: im Versuch, zu einem die jüdisch-christliche Tradition übergreifenden, allgemeinen Religionsbegriff zu gelangen, werden diejenigen Elemente dieser Tradition unterschlagen, die für die Genese der modernen Welt entscheidend geworden sind. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß das Christentum in seiner historischen Entwicklung – vor allem im Mittelalter – wiederum starke Züge archaischer Religion angenommen hat, und daß sich insbesondere im katholischen Selbstverständnis bis heute (und stärker noch in der Zeit zwischen den beiden vatikanischen Konzilien, als die Religionswissenschaft ihren Begriff des „Heiligen“ formte) Elemente eines sakralisierenden Religionsverständnisses finden. Ebenso läßt sich verdeutlichen, daß auch im Horizont der Neuzeit Mythenbildungen erfolgt sind, daß es also eine „Glaubensgeschichte der Moderne“ gibt, die etwa mit den Stichworten Vernunftglaube, Menschheitsglaube, Wissenschaftsglaube und zuletzt – vor allem von Friedrich H. Tenbruck hervorgehoben – Gesellschaftsglaube angedeutet werden können<sup>62</sup>). Wie auch immer man es dreht und wendet, jeder Versuch einer eindeutigen, inhaltlichen Bestimmung von Religion unter den Bedingungen der Moderne scheint zum Scheitern verurteilt, da er notwendigerweise heterogene Elemente in einer Einheit zusammendenkt.

Dies hat zahlreiche Autoren veranlaßt, *formalere* Bestimmungen von Religion zu versuchen. So bestimmt beispielweise Heinz Robert Schlette unter Bezugnahme auf Tillich „Religion .. als jener Akt, in dem der Mensch sein Leben auf einen für ihn als absolut verbindlich geltenden ‚Sinn‘ bezieht, d. h. als ein Akt, in dem er ‚alles auf eine Karte setzt‘. Und er setzt hinzu: „Der neue formalisierte Begriff ist freilich zahlreichen Mißdeutungen ausgesetzt, so daß das Wort ‚Religion‘ auf der hier gemeinten Ebene, wäre dies möglich, tunlichst vermieden würde“<sup>63</sup>). – In ähnlicher Weise neigt die wissenssoziologische und sozialisationstheoretische Beschäftigung mit Religion dazu, jegliche Form subjektiver Sinnkonstitution oder Identitätsfindung als religiösen Prozeß zu interpretieren, so daß lediglich das relationale Moment von individueller Sinnkonstitution und kultureller Sinnhaftigkeit noch als begriffsnotwendiges Merkmal übrig bleibt. – Dasselbe geschieht auf andere Weise im Rahmen funktionalistischer Analysen: ausgehend von Durkheims Interpretation von Religion als Symbolisierung des sozialen Zusammenhangs werden unterschiedliche soziale Funktionen von Religion bestimmt: Integrationsfunktion, Kompensationsfunktion, Innovationsfunktion, Weltbildfunktion u. a. m. . Alles, was derartige Funktionen (oder auch ein Bündel von ihnen) zu erfüllen vermag, gilt dann als Religion, was insbesondere den Einbezug auch säkularer Weltdeutungen und Bewegungen in die religionssoziologische Analyse gestattet<sup>64</sup>).

So ist unter dem Einfluß religionspsychologischer und religionssoziologischer Theorien – vor allem seit den 60er Jahren – eine *inhaltliche Entleerung des Religionsbegriffs* zu beobachten. Aber bei genauerem Zusehen führen diese formaleren Bestimmungsversuche von Religion in ähnliche Aporien: es wird noch weniger deutlich, warum das, was hier unter funktionalen Gesichtspunkten äquivalent gesetzt wird, den Namen ‚religiös‘ oder ‚Religion‘ verdient.

<sup>62</sup>) Vgl. F. H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz 1984.

<sup>63</sup>) Schlette, a. a. O. S. 1239.

<sup>64</sup>) Einen guten Überblick über die neuere religionssoziologische Diskussion gibt K. F. Daiber/Th. Luckmann (Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München 1983.

Dieser *Trend zur Unbestimmtheit* wird auch durch die Begriffsgeschichte bestätigt<sup>65</sup>): Während der römische Sprachgebrauch von ‚religio(nes)‘ sehr vielschichtig ist, hat das Wort am Beginn der Neuzeit einen eindeutig geprägten Sinn von (christlichem) Glauben, bzw. Bekenntnis. Auch die Reformation änderte daran zunächst nicht viel. Religion meinte soviel wie Konfession oder Bekenntnis, also Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft, die nach ihrer eigenen Überzeugung die *vera religio* bekennt. Vor allem insoweit die nicht-christlichen Religionen in den Horizont der Überlegungen traten, begann die strenge Bindung des Religionsbegriffs an das christliche Bekenntnis sich aufzulösen. Bereits Nikolaus von Kues (*de pace fidei*, 1453) stellte der „religio una“ die „varietas rituum“ gegenüber, denen er ebenfalls göttlichen Ursprung zugesteht, für das Christentum aber die Verkörperung der „religio una“ beansprucht. Der von Cusanus damit erstmals formulierte Gedanke einer *Universalreligion*, deren Gehalt in jeder positiven Religion wiederzufinden ist, wurde für die Veränderungen des Religionsbegriffs im Rahmen der deutschen Aufklärung wegleitend. Über die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Theologie bei den spanischen Jesuiten entwickelt sich im Rahmen der protestantischen Schultheologie des 17. Jahrhunderts dann eine selbständige „theologia naturalis“, deren Ansatzpunkte von der deutschen Aufklärung übernommen und zur Lehre von einer allgemeinen natürlichen Religion umgeprägt wurden. Während Leibniz noch am Gedanken einer Widerspruchslosigkeit von Offenbarungsglaube und Vernunft festhielt, verselbständigte sich in der Folge der Vernunftanspruch zur Bestimmung der „wahren Religion“ sowohl im Rahmen der protestantischen Theologie als auch der Philosophie, bis Kants Kritik jeglicher rationalen, an Erfahrung orientierten Demonstration der Gotteserkenntnis die Gottesfrage dem Grundsatz nach der Behandlung durch die spekulative Vernunft entzog und sie in den Bereich der praktischen Vernunft und damit in die moralische Gesinnung des einzelnen verwies, womit eine Subjektivierung des Religionsbegriffs eingeleitet wurde. Da die Kantische Kritik zwar die Autorität der „natürlichen Theologie“ zerstörte, jedoch sein Versuch einer Neubegründung der Gotteslehre aus dem moralischen Bewußtsein nicht überzeugen konnte, zerstörte die Religionskritik des deutschen Idealismus den Zusammenhang zwischen Wahrheitsanspruch und Religion vollends. Damit stand im Zeitalter des Historismus das Wort ‚Religion‘ nunmehr als entmystifizierter, klassifikatorischer Begriff zur Verfü-

<sup>65</sup>) Leider fehlt m.W. eine systematische begriffsgeschichtliche Aufarbeitung. Zur Etymologie vgl. G. Lieberg, *Considerazioni sull' etimologia e sul significato di Religio*, in: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica 102 (1974) 34–57. Für die frühe Wortverwendung vgl. den Artikel „Religion“, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1937. — Für die frühe Neuzeit aufschlußreich: K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1965; M. Wilden, *Hegels Religionsbegriff*. Diss. Münster 1972. — Zur Destruktion der Religion im deutschen Idealismus vgl. F. W. Kantzenbach, *Religionskritik der Neuzeit*, München 1972 sowie J. Ransiek, *Das Religionsverständnis der Aufklärung (I. Kant) und die Religionskritik bei Karl Marx*. Diplomarbeit Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, 1983. — Für die Begriffsgeschichte ist der deutsche Sprachraum deshalb besonders aufschlußreich, weil die deutsche Aufklärung — anders als die französische und die englische — sich in enger Auseinandersetzung mit der Theologie und unter starkem Einfluß des Protestantismus entwickelte. In Frankreich führte die Allianz von Thron und Altar sowie die brutale Unterdrückung des Protestantismus — ähnlich wie in England die Religionskriege — schon früh zu einer völligen Distanzierung der entstehenden bürgerlichen Intelligenzschicht vom Christentum, so daß hier die Probleme der „vera religio“ weniger empfunden wurden. Eine wiederum ganz andere Konstellation resultierte aus dem ‚American Dream‘, das Reich Gottes auf Erden zu bauen, und dem daraus abgeleiteten Konzept der ‚civil religion‘. Vgl. hierzu T. Parsons, *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*. In: Social Research 41 (1974) 193–225.

gung, um dessen Füllung ein edler Wettstreit unter den Vorfahren und Adepten der modernen Religionswissenschaft an hob<sup>66)</sup>.

### 2.3 Ist Religion unvermeidlich?

Ziehen wir nunmehr eine Bilanz unserer bisherigen Überlegungen, so zeigt sich eine genaue Umkehrung der Bestimmtheitsrelationen hinsichtlich der Begriffe „Religion“ und „Modernität“ gegenüber den gesellschaftlich verbreiteten Auffassungen: *Während im allgemeinen das Moderne als diffus und schwer zu bestimmen angesehen wird, die Bestimmtheit von Religion dagegen als bekannt vorausgesetzt wird, erscheint nunmehr der Begriff der Modernität als bestimmt, derjenige der Religion dagegen als unbestimmbar, genauer, als durch die neuzeitlichen Entwicklungen unbestimmt geworden.*

Dieser Befund ist nach verschiedenen Richtungen hin ausdeutbar. Man kann zunächst das Unbestimmtwerden des Religionsbegriffs im Zuge seiner Umdeutung von der „religio vera“ über die „religio naturalis“ zur entmythologisierten Begriffshülse der Humanwissenschaften als Beispiel jenes „Zerbrechens der Begriffe“ interpretieren, auf das Kolakowski als Symptom der Moderne hingewiesen hat (s. o.) Die rhetorische Emphase Kolakowskis kann aber ebenso wenig wie Bells Beschwörung der Notwendigkeit neuer Grenzziehungen darüber hinwegtäuschen, daß auch moderne Gesellschaften durchaus feste und wirksame Grenzziehungen kennen, die allerdings nicht mehr moralisch, sondern im wesentlichen organisatorisch stabilisiert werden. *Der Entgrenzung der Sinnhorizonte im Bereich der allgemeinen Kultur entspricht die Verfestigung struktureller Grenzen im Bereich der sozialen Zusammenhänge:* Wir können hier eine deutliche Entflechtung funktionaler Zusammenhänge etwa wirtschaftlicher, politischer oder religiöser Art beobachten, eine Spezifizierung sozialer Kommunikationen je nach ihrem Kontext, und damit ein zunehmendes Differenzierungsvermögen auch der Individuen hinsichtlich des Charakters möglicher und aktueller Kommunikation, was offensichtlich die Wahrnehmbarkeit von Kontextgrenzen voraussetzt. *Es ist die Vielfältigkeit der Grenzziehungen, die ihre klare Strukturierung durch einfache kulturelle Ordnungsschemata, durch einen einheitlichen „heiligen Kosmos“ verhindert.*

Ein solcher Kosmos erscheint jedoch in integrationstheoretischer Sicht auch *entbehrlich*: Das Pathos der Veränderlichkeit, das die neuzeitliche Kultur ergriffen hat, wird ja von einer institutionellen Infrastruktur getragen, die – vornehmlich mit Hilfe der Prinzipien formaler Organisation und der Positivierung des Rechts – Stabilität und Veränderlichkeit in historisch einmaliger Weise zu verbinden gestattet. Die scheinbare Statik früherer Weltbilder – Eliades „Statisierung des Werdens“ kann richtig nur verstanden werden vor dem Hintergrund jener extremen Bedrohung von Kontinuität unter den Bedingungen hoher Abhängigkeit von den Kontingenzen der Natur und der mündlichen Tradition, wie sie für archaische Gesellschaften charakteristisch war. Es ist nicht zuletzt die Entfaltung und Rationalisierung der Schriftlichkeit im Okzident, die als notwendige Bedingung dauerhafter Tradition und *der Vergegenwärtigung sich ändernder Sinnstrukturen* gesehen werden muß.

Während *Thomas von Aquin* noch vom „Glanz der Wahrheit“ sprechen und Gott als die Einheit des Wahren, Schönen und Guten bestimmen konnte<sup>67)</sup>, sind – vornehmlich im Gefolge der kantischen Begründungen – die Bereiche der Wissenschaft, der Moral und der Kunst auseinandergetreten. Ebenso läßt die differenzierungstheoretische Inter-

<sup>66)</sup> Die seither ausufernde und hier nicht mehr nachzuzeichnende Diskussion wird gut dokumentiert bei C. Elsas (Hg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*. München 1975.

<sup>67)</sup> Vgl. *Summa theologica* I 5, 4 ad 1 und I – II 27, 1 ad 3.

pretation der Modernisierung eine neue, dezentrierte Gesellschaftskonstellation verständlich werden, in der institutionalisierte Religion zu einem gesellschaftlichen Teilsystem geworden ist, das den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang weder zu symbolisieren noch zu verbürgen vermag.<sup>68)</sup> Wenn wir diese gesteigerte Komplexität und Interdependenz ausdifferenzierter Funktionsbereiche als die reale Basis der kulturellen Modernität in Betracht ziehen, so wird deutlich, daß das Unbestimmtwerden des Religionsbegriffs tatsächlich einen realen Prozeß anzeigt: *Das Zerschneiden des Religionsbegriffs unter der Vielfalt der ihm zugeschriebenen Bedeutungen ist nur ein Symptom für das reale Zerschneiden derjenigen Zusammenhänge, auf die der archaisierende Religionsbegriff der allgemeinen Religionswissenschaft verweist.*

Ist damit die Religion in der Moderne ans Ende gekommen? Wenn wir darunter die *historische* Religion, insbesondere die sog. Weltreligionen des Judentums, des Buddhismus, des Christentums und des Islam verstehen, ist das offensichtlich nicht der Fall. Wenn wir darunter das *Bedürfnis* nach Sinnggebung, nach Einheit, nach Identität verstehen, so steht sogar zu vermuten, daß es heute eine größere Rolle spielt als in früheren Epochen. Wenn wir darunter *allgemein* geteilte Kollektivvorstellungen, d. h. Symbolisierungen solcher Einheit verstehen, aus denen unproblematisch Sinn und Zweck des eigenen Lebens bestimmt werden können, wird man von einem weitgehenden Verschwinden von Religion sprechen müssen.

Wir könnten die Liste von Aussagen, die zu einem affirmativen oder negativen Ergebnis hinsichtlich des Endes von Religion kommen, verlängern, doch ließe sich daraus kaum ein theorierelevantes Argument ziehen.

Offensichtlich ist der herkömmliche Religionsbegriff in all seinen Formen ungeeignet, uns über das, was in unserem Zeitalter an religiösen Potentialen existiert, angemessen aufzuklären. Kulturkritische Diagnosen wie diejenige von Peter Berger: „Die uralte Funktion der Religion – inmitten all der Schwierigkeiten des menschlichen Lebens eine letzte Sicherheit zu gewährleisten – ist zutiefst erschüttert worden. Wegen der religiösen Krise in der modernen Gesellschaft ist die soziale ‚Heimatlosigkeit‘ metaphysisch geworden – sie ist zur ‚Heimatlosigkeit‘ im Kosmos geworden“<sup>69)</sup> geben zwar ein gutes Bild unseres „Unbehagens in der Modernität“, aber sie gewinnen ihre scheinbare Eindeutigkeit nur aus dem zugrundeliegenden archaisierenden Religionsbegriff, dessen Konnotationen in der Tat mit den unhintergehbaren Bewußtseinslagen der Moderne nicht mehr zur Deckung zu bringen sind. Definiert man Religion so, so ist der Gegensatz zwischen Religion und Modernität perfekt: hier statische Ordnung – dort Pathos der Veränderung. Dieser Gegensatz liegt allzu nahe bei gängigen politischen Ortsbestimmungen, als daß wir glauben müßten, damit dem Rang unseres Problems gerecht geworden zu sein.

Wir können aber die von Kolakowski, Bell, Berger u. a. aufgeworfene Frage umformulieren und fragen: Inwieweit ist eine Kultur, die auf die Doppelung der symbolischen Weltbezüge oder auf ein einheitsstiftendes Prinzip verzichtet, auf die Dauer überlebensfähig? Und inwieweit ist dies in den modernisierten Gesellschaften des Westens überhaupt der Fall? Auch wenn diese Frageformulierung noch nicht operational genug ist, um unmittelbar sozialwissenschaftliche Forschungen anzuleiten, macht sie doch deutlich, daß Probleme der Religionstheorie auch ohne Bezug auf einen definierten Reli-

<sup>68)</sup> Vgl. N. Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*. In: Soziologische Aufklärung 3, Opladen 1981, 293–308.

<sup>69)</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt/New York 1975.

gionsbegriff erörtert und gerade dadurch von Mehrdeutigkeiten gereinigt werden können.

Damit ist eine Richtung angezeigt, die mir für fruchtbare religionssoziologische Forschungen heute erfolgversprechend erscheint: Wenn es zutrifft, daß die Sprengung des Religionsbegriffs durch seine Bedeutungsvielfalt die historische Auflösung einer einheitsstiftenden Macht andeutet, so müssen wir fragen, was an ihre Stelle getreten ist. Es ist zu vermuten, daß — wenn überhaupt — *die Funktionen, die von Religion erfüllt wurden, in modernen Gesellschaften stärker ausdifferenziert sind, und die ihnen zugrundeliegenden Leistungen von unterschiedlichen Einrichtungen erbracht werden.* Die Begründung für diese Vermutung ergibt sich unmittelbar aus den Merkmalen struktureller und funktionaler Differenzierung, die für neuzeitliche Gesellschaftszusammenhänge charakteristisch sind.

Ausgangspunkt ist dabei die Explikation unterschiedlicher Funktionen von Religion, für deren Formulierung in der Literatur zahlreiche Vorschläge zu finden sind. Ich nenne fünf Probleme, deren Lösung für menschliches Zusammenleben einigermaßen konstitutiv zu sein scheint. Insoweit es plausibel ist, daß die historischen Religionen in vormodernen Gesellschaften zu ihrer Lösung wesentliche Beiträge geleistet haben, können sie als mögliche Funktionen von Religion bezeichnet werden.

1. Das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*; hierauf hat vor allem Arnold Gehlen in seiner Institutionenlehre hingewiesen.
2. Das Problem der *Deutung von und Handlungsführung im Außeralltäglichen*, ein vor allem von Eliade analysierter Aspekt.
3. Der Umgang mit *Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen*. Unter dem Begriff der Theodizee hat Max Weber diesem Aspekt entscheidende Bedeutung zugemessen.
4. Die *Symbolisierung von Gemeinschaftserfahrungen und die Möglichkeit von Solidarität*, ein vor allem von Emile Durkheim hervorgehobener Aspekt.
5. Die *Kosmisierung von Welt*, die Begründung einer Weltdeutung aus einheitlichen Prinzipien, ein — wie wir gesehen haben — zentrales Thema der Religionstheorie.

Diese Aufzählung ist nicht abschließend gemeint, deckt jedoch in einigermaßen trennscharfer Weise wichtige Felder der bisherigen Religionsdiskussion ab.

Es fällt auf, daß in den gegenwärtigen Diskursen zum Verhältnis von Religion und Modernität vor allem die letzte, überwiegend gesamtgesellschaftlich relevante Kosmisierungsfunktion im Vordergrund steht, während die vier anderen Funktionen nur wenig systematische Beachtung finden.<sup>70)</sup> Hierin äußert sich einerseits ein gesellschaftstheoretisches Interesse an Religion, darüber hinaus ist diese Intellektualisierung des Religionsproblems jedoch vermutlich auch ein Erbe der rationalistischen Begründungsversuche von Religion in der Aufklärung. Gerade in *dieser* Funktion erscheint jedoch Religion weitgehend entbehrlich geworden zu sein.<sup>71)</sup>

<sup>70)</sup> Genauer gesagt: Sie werden — etwa in der Thematisierung als Identitätsproblem — nur unscharf von der Kosmisierungsfunktion getrennt. (Vgl. z. B. R. H e r n e g g e r, *Der Mensch auf der Suche nach Identität*, Bonn 1978). Es ist aber nicht einzusehen, weshalb Identitätsmodelle nicht auch innerhalb von *bewußt partikulären* Solidarzusammenhängen entwickelt und von Individuen übernommen werden können. Das eigentliche Problem besteht demzufolge in einem überzogenen universalistischen Wahrheitsanspruch, welcher *gleichzeitig* als Identitätsbedingung gesetzt wird: dem ‚Gotteskomplex‘. (Vgl. H. E. R i c h t e r, *Der Gotteskomplex*, Reinbek 1979).

<sup>71)</sup> N. L u h m a n n betont zwar, daß „die Gesamtgesellschaft als soziale Umwelt jedes ihrer Teilsysteme ein eigenes System (bleibt), und auf dieser Ebene können die Funktionen nicht differenziert werden.“ Der auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene unterstellte Wertkonsens braucht jedoch nicht inhaltlich angefüllt zu werden, sondern fungiert ohnehin als „laufend in Anspruch genommene Prämisse“. Vgl. Grundwerte, a. a. O., 302 ff (Hervorhebung i. O.).

Damit ist allerdings noch nichts hinsichtlich der Entbehrlichkeit der vier übrigen postulierten Funktionen von Religion gesagt, die allerdings in der Gegenwart nur für einen beschränkten Bevölkerungskreis durch Leistungen der etablierten Kirchen erfüllt werden. Was daraus folgt, und inwieweit die ja durchaus noch bemerkenswerten Virulenzen der historischen Religionen trotz aller Hybris der aufgeklärten Intelligenz<sup>72)</sup> längerfristige Leistungspotentiale aufweisen als die heute gerade gängigen „Sinnentwürfe“, kann nicht mehr Gegenstand dieser Untersuchung sein. Aus der hier entwickelten Kritik eines allgemeinen Religionsbegriffs ist für die Religionssoziologie jedoch zu folgern, daß ihr Gegenstand in unserem Kulturkreis primär durch die Erscheinungsformen des Christentums zu bestimmen ist.<sup>73)</sup> Prospektiv verdient allerdings im Hinblick auf die zunehmende weltgesellschaftliche Interdependenz auch das Verhältnis *zwischen* den Weltregionen Beachtung, wobei hier sowohl konfliktive als auch ökumenische und insbesondere synkretistische Bewegungen zu erwarten sind.<sup>74)</sup>

### 3. Schlußfolgerungen

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen, so wird deutlich, daß die Beschwörung des traditionellen Religionsbegriffs im Sinne einer „Rückkehr des Heiligen“ wenig Hoffnung als Heilmittel gegen die desorientierende Kultursituation der zur Reife gekommenen, d. h. ihrer Unfähigkeit zur Kosmisierung der Welt bewußt gewordenen Modernität verheißt.<sup>74a)</sup> Dieser Religionsbegriff bezieht sich nämlich auf ein archaisches Bewußtsein, das von der Gegenwart nicht nur durch die Aufklärung, sondern durch die gesamte Glaubensgeschichte des jüdisch-christlichen Kulturkreises (unter Einschluß des ebenfalls monotheistischen Islams) getrennt ist. Noch schärfer: *In gewisser Hinsicht ist dieser Religionsbegriff eine europäische Erfindung nachaufklärerischer Provenienz, welcher im wesentlichen eine Leerstelle bezeichnet, die eben durch die Delegitimierung des Christentums im Prozeß der Aufklärung entstanden ist.* Ähnlich wie der Gesellschaftsbegriff aus dem Geist der Soziologie<sup>75)</sup> ist dieser Religionsbegriff aus dem Geiste der Religionswissenschaften selbst

<sup>72)</sup> Wenn z. B. das Editorial eines Schwerpunktheftes „*Religion – Sehnsucht und Schrecken*“ (Ästhetik und Kommunikation 16 (1985) Heft 60) wie folgt beginnt: „In diesem Heft: Fragen über Fragen. Aber nicht die Gretchenfrage: Heinrich, glaubst du an Gott?, ‚Gott ist tot‘. Er wurde durch die Geschichte der Moderne hindurch umgebracht“, so könnte der christlich Glaubende gelangweilt erwidern, daß dieser Tod Gottes als selbstgewählter bereits vor 2000 Jahren stattgefunden habe und *das* heilverheißende Moment der Menschheitsgeschichte darstelle. Die Verballhornung des Faust-Zitats ist in unserem Zusammenhang ebenfalls bemerkenswert: dort ist nämlich von ‚Religion‘ nicht von ‚Gott‘ die Rede!

<sup>73)</sup> Vgl. hierzu F.X. Kaufmann, *Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979, sowie zusammenfassend K. Gabriel, *Religionssoziologie als ‚Soziologie des Christentums‘*. In: Daiber/Luckmann (Hg.), *Religion ... a. a. O.* 182–198. Ähnlich für die Vereinigten Staaten A.M. Greeley, *Religion in a Secular Society*, in: *Social Research* 41 (1974) 226–240.

<sup>74)</sup> Hingewiesen sei beispielhaft auf die Rezeption der Zen-Meditation in den christlichen Kirchen, auf die aus Persien stammende Bewegung der Bahai oder auf literarische Versuche wie M. Frank, *Der kommende Gott* (Frankfurt a. M. 1982) oder J. Campbell, *Lebendiger Mythos* (a. d. Engl. München 1985).

<sup>74a)</sup> Insofern kann auch von einem „Kontinuitätsbruch der Moderne“ gesprochen werden: Die heutige Thematisierung von „Post-Modernität“ zeigt zwar keinen Übergang in ein neues Zeitalter, aber ein zunehmend reflexes Verhältnis zur Modernität an.

<sup>75)</sup> Vgl. F.H. Tenbruck: *Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 10 (1981), 333–350.

entstanden<sup>76</sup>). „Religion an sich“ hat nie irgendeine historische Wirkmächtigkeit besessen, sondern nur eine Vielzahl sehr unterschiedlich strukturierter Sozialphänomene, die wir selbst uns mit dem schillernden Begriff ‚Religion‘ zu klassifizieren angewöhnt haben.

Die Analyse der Funktionen des Religionsbegriffs für die Selbstverständigungsprozesse moderner Gesellschaften stellte also selbst ein lohnendes religionssoziologisches Thema dar! Im Sinne eines noch nicht systematisch geprüften Eindrucks sei die Hypothese formuliert, daß das Interesse am Religionsbegriff im wesentlichen von der protestantischen Theologie ausgeht, von der bekanntlich auch ein Großteil der religionssoziologischen Bemühungen gespeist wurde.<sup>77</sup>) Daß der Religionsbegriff auch hier zu einer hybriden Kategorie wurde, die unentschieden zwischen dem klassischen Anspruch der „vera religio“ und dem nachaufklärerischen Religionsbegriff hin und her schwankt, zeigt sich an Bonhöffers Forderung nach einem „religionslosen Christentum“.

Noch einen Schritt weitergehend können wir vermuten, daß das gegenwärtige Interesse an Religion, soweit es sich der religionswissenschaftlichen Thematisierung von Religion verdankt, eine spezifische Version jenes *Ganzheits- oder Totalitätsstrebens* darstellt, dessen Persistenz nach *Claessens* sich bis auf die instinktresiduale Ausstattung des Menschen zurückverfolgen läßt<sup>78</sup>). Es ist von daher nur konsequent, wenn Niklas *Luhmann* die Funktion von Religion in seinem gesellschaftstheoretischen Entwurf als Chiffrierung von Komplexität bestimmt<sup>79</sup>). Dieses „Streben nach der verlorenen Ganzheit“ macht offensichtlich einen wesentlichen Impuls jener quasi-religiösen Bewegung aus, die ein neues Interesse an Mythos und Religion im Horizont der Postmodernismus-Debatte artikuliert.<sup>80</sup>) Die Schriften *Fritjof Capras*<sup>81</sup>) können als symptomatischer Ausdruck eines *neuen Synkretismus* gelten, der Natur- und Geisteswissenschaft, Ost und West, Welt und Psyche zu einer Einheit zusammenzudenken sucht. Mit solchen postulierten oder – im Falle *Capras* realisierten – Anläufen zu einer Rekosmisierung der Welt

<sup>76</sup>) Das Groteske dieses Eurozentrismus wird besonders deutlich an der ‚Erfindung‘ des Hinduismus als ‚Weltreligion‘ durch die europäische Religionswissenschaft. Vgl. H. v. Stietencron, *Was ist Hinduismus? Zur Geschichte einer religiösen Tradition – Hinduistische Perspektiven*. In: H. Küng u. a., *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, S. 211–240. – Vorschläge zu einer Überwindung des Eurozentrismus macht J. Matthes, *Religion als Thema komparativer Sozialforschung*. In: *Soziale Welt* 34 (1983) 3–21.

<sup>77</sup>) Angeregt sei insbesondere eine religionssoziologische Analyse des deutschen Kulturprotestantismus und seines Einflusses auf Max Webers Religionssoziologie! Vgl. bereits E. Fleischmann, *Max Weber, die Juden und das Ressentiment*. In: W. Schluchter (Hg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M. 1981, 263–286.

<sup>78</sup>) „Der aus der komplexen Leistungsqualität eines Instinktsystems abzuleitende Aspekt ‚Plan‘ wäre demnach die *Idee* einer ‚unzersplitterten‘ Ganzheit (Heidegger). ‚Hinter‘ diese Idee zu kommen, ist aber ein Leitmotiv des menschlichen Denkens. ‚Universalität‘, ‚Wahrheit‘, ‚Verunft‘ und ‚Totalität‘ sind daher Begriffe, die Zielvorstellungen, Ziele und die Behauptung ihrer ‚realen‘ Existenz, aber auch Erreichbarkeit – wenn auch auf komplizierten Umwegen – zugleich und in einem postulieren. . . . Die Geltung dieser Suchtendenz leitet sich – bei eingebauter Vergeblichkeit – eben aus der Tendenz selbst ab. Das ist die Quelle der Würde jeder philosophischen Bemühung.“ (D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung*. Köln und Opladen 1968, 141 f., Hervorh. i. Orig.).

<sup>79</sup>) Vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 33 ff.

<sup>80</sup>) Vgl. FN 5 sowie H. Theisen, *Ganzheitlichkeit als neue politische Theorie*. In: *Neue politische Literatur* 30 (1985) 373–385.

<sup>81</sup>) F. Capra, *Das Tao der Physik – Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*. 4. A. Bern–München–Wien 1984; Ders. *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. 8. A. Bern–München–Wien 1984.

ist aber nur eine, nämlich die letzte der fünf möglichen Funktionen von Religion angesprochen, die wir oben unterschieden haben, und zwar gerade diejenige, deren Glaubwürdigkeit unter den Bedingungen der Modernität am schwersten zu gewährleisten ist. *Es erscheint also wenig wahrscheinlich, daß die Einsicht in die Begrenztheit und Gefährdung menschlicher Vernunft aus sich selbst ein neues, kollektiv verbindliches, positives Deutungssystem entläßt.*

Allerdings entspricht dies auch nicht der jüdisch-christlichen Gottestradiation. Wie Max Weber und nach ihm Talcott Parsons<sup>82)</sup> herausgearbeitet haben, kommt der jüdisch-christlichen Tradition entscheidende Bedeutung für die Individualisierungs- und Rationalisierungsprozesse der Neuzeit zu, aus denen sich u. a. auch die spezifische Konstellation der Modernität ergeben hat. Jahwe ist nicht nur der Gott des Volkes Israel, sondern er spricht bereits den persönlichen Glauben des einzelnen – etwa Abrahams oder Hiobs – an. Gerade darin liegt in religionsvergleichender Sicht das grundsätzlich Neue des jüdisch-christlichen „Glaubens“<sup>83)</sup>. Noch weit stärker gilt für das Christentum, daß es dem Inhalt seiner biblischen Botschaft nach keinerlei Legitimation für eine kollektive Identität im Sinne der postulierten integrativen Gesellschaftsfunktion bereithält. Wo es in diesem Sinne wirksam geworden ist, geschah dies aufgrund von biblisch nicht belegbaren Stützkonstruktionen, deren fortgesetzte Kritik ebenso ein Moment der Christentums-geschichte darstellt wie die Indienstnahme des christlichen Glaubens zur Legitimation von Herrschaft. Es ist das Interesse Gottes für das Heil und den Glauben jedes einzelnen Menschen, und zwar unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Verband, was das universalistisch wirkende Spezifikum der christlichen Gottesvorstellung ausgemacht hat. Welche Anpassungspotentiale an unterschiedliche sozio-kulturelle Kontexte dem Christentum innewohnen, hat nicht zuletzt die als traditionalistisch und bürokratisch verschrieene katholische Kirche immer wieder demonstriert – man beobachte etwa die gegenwärtige, für einen Brückenschlag zwischen der ersten und der dritten Welt hochbedeutsame Diskussion um die „Theologie der Befreiung“. Die bis vor kurzem vorherrschende Vorstellung, die Kirchen legitimierten im wesentlichen den status quo, scheint heute bereits nicht mehr der Realität zu entsprechen.

Es ist heute intellektuelle Mode geworden, die Frage der Religion unabhängig von ihrer historischen Positivität zu erörtern. Die vorangehenden Ausführungen sollten verdeutlichen, daß eine andere als die in den christlichen Traditionen sich manifestierende Religion in unserem Kulturkreis nicht zu gesellschaftlicher Wirkmächtigkeit gelangen konnte, und daß diese in entscheidenden Punkten nicht demjenigen Religionskonzept entspricht, das die Diskussion voraussetzt. Daraus läßt sich selbstverständlich nicht schließen, daß das Christentum den verborgenen Schlüssel zum Tor einer Postmoderne besäße, die uns von den ‚heillosen‘ Leiden an der Modernität befreien könnte. Ob der Gott der Christen, den überflüssig zu machen die neuzeitliche Geistesbewegung („Etsi deus non daretur!“) angetreten ist, noch zur Verfügung steht, läßt sich nicht dadurch in

<sup>82)</sup> Vgl. T. Parsons *Christianity*. In: International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 2, 1968, 425–447. Zu Parsons' Religionssoziologie vgl. nunmehr zusammenfassend P. Nolte, *Theoriefortschritt in der Gesellschaftstheorie*. Die Konstituierung soziologischen Denkens am Beispiel der Religionssoziologie. Ms. Bielefeld 1986 (zur Veröffentlichung in: Zeitschrift für Soziologie).

<sup>83)</sup> Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, a. a. O., S. 91 ff.

Erfahrung bringen, daß man ihn zur Restabilisierung gesellschaftlicher Moral zu verwerthen sucht.<sup>84)</sup>

Das Christentum zählt in seinen verkirchlichten Formen selbst mit zum Bestand neuzeitlicher Gesellschaft, gehört aber – neben den Traditionen des Rechts- und Verfassungsstaats – zu denjenigen Sozialphänomenen, die sich – trotz erheblichen Anpassungen – kaum dem Diktat der Moderne unterworfen haben. Nicht alles an der neuzeitlichen Geschichte ist also ‚modern‘. Institutionalisierte Traditionsbestände, die selbst nicht statisch und unveränderlich sind, aber doch durch Verweis auf *vergangene* Ereignisse stabilisiert werden und daher als ‚unmodern‘ gelten, vermögen heute zwar eine Kosmisierung von Welt nicht zu leisten. Sie fungieren aber als Kontrastprinzipien, sie konkretisieren den notwendigen „Schatten der Modernität“. Die Frage, inwieweit die Modernität als legitimierte Veränderlichkeit derartiger „Widerlager“, d. h. weniger metaphorisch: institutionalisierter Kontrastprinzipien und kompensierender Lebensformen bedarf, die – von den Adepten der Modernität zwar geschmäht – dennoch Bedingung ihrer Lebbarkeit sind, mag den Kern dessen ausmachen, was mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Modernität erneut auf die Tagesordnung der Diskussion gelangt ist.

---

<sup>84)</sup> Jüngste religionssoziologische Untersuchungen ergeben eine ziemlich pessimistische Perspektive hinsichtlich der Persistenz volkkirchlicher Strukturen in der Bundesrepublik Deutschland, vor allem infolge eines deutlichen „Traditionsabbruchs“ bei den in der Nachkriegszeit Geborenen. Eigene Untersuchungen lassen erkennen, daß an die Stelle des religiös fundierten Ethos im typischen Fall allerdings nicht das humanistische Ethos der Aufklärung, sondern ein ethisch fragwürdiger Opportunismus tritt. Vgl. F. X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*. München 1986.