

Plenum D

Religion und Kultur: im Zeichtalter des Wassermanns?

Auf der Suche nach den Erben der Christenheit

Franz-Xaver Kaufmann

I.

Wenn wir heute, anlässlich dieses Kongresses, nach Jahren politökonomischer und systemtheoretischer Spekulationen über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, wieder zu einer *kulturtheoretischen* Perspektive zurückkehren, stellt sich auch erneut die Frage, was denn heute Religion im Verhältnis von Kultur und Gesellschaft bedeutet. Wir stellen diese Frage im Horizont einer sich als säkularisiert verstehenden Moderne, die sich in irritierender Weise durch neue, häufig als religiös qualifizierte Phänomene und Postulate herausgefordert sieht. Dabei ist nicht nur an die sogenannten Jugendsekten und die New-Age-Bewegung zu denken, denen zwei der folgenden Referate gewidmet sind. Auch die Diskussion um eine sogenannte Postmoderne bedient sich in bemerkenswertem Umfang religionswissenschaftlicher Metaphern, insbesondere derjenigen des ›Heiligen‹ und des ›Mythos‹. Das Unbehagen in der Modernität erscheint vielen als religiöse Krise: »Die uralte Funktion der Religion – inmitten all der Schwierig-

keiten 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* (Berger u.a. 1975, S. 159).

Aber nicht nur konservative Zeitdiagnostiker wie Daniel Bell oder Peter L. Berger fordern eine *Wiederkehr von Religion*, es gibt auch viele Symptome für das individuelle Bedürfnis, den behaupteten oder tatsächlichen Zwängen der Moderne mit religiöser Hilfe zu entkommen: von den lila Halstüchern der evangelischen Friedensbewegung bis zum Interesse an Esoterik.

Was an der neueren *religionssoziologischen* Diskussion auffällt, ist ihre Distanz zu derjenigen Form von Religion, die die westliche Kultur geprägt hat, dem Christentum. Und es fällt auch auf, daß die etablierten christlichen Kirchen durch die nun schon über ein Jahrzehnt dauernde Abkehr vom Fortschrittsoptimismus der Moderne wenig Auftrieb erhalten haben. Dies entspricht einer Diagnose, die schon Friedrich Nietzsche gestellt hat: »Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.« (Nietzsche 1886, No. 53) Heute ist dagegen überwiegend von einer Individualisierung oder Privatisierung von Religion die Rede, die zuerst Thomas Luckmann (1963) deutlich herausgearbeitet hat.

Wenn aber Religion einfach zur Privatsache verkommen sein sollte, wäre das soziologische und zumal das kultur- und gesellschaftstheoretische Interesse an Religion weitgehend überholt. Die Existenz von Religion könnte dann als Merkmal primitiver und hochkultureller Gesellschaftsformationen postuliert und ihr Verschwinden – oder zumindest ihre Marginalisierung – als Merkmal des Übergangs zu modernen Gesellschaftsformen konstatiert werden. Das war bekanntlich nicht nur die Auffassung des religionskritischen Strangs der Aufklärung, sondern auch wichtiger Interpreten von Max Weber, und die Auseinandersetzung mit ihr stellt ein wesentliches Element der nicht enden wollenden Säkularisierungsdebatte dar.

Die *Säkularisierungsdebatte* wurde zuletzt im wesentlichen von Theologen getragen und kann uns soziologisch wenig lehren. Zu viele unterschiedliche Phänomene werden hier in einen Begriff gepackt und damit eine stromlinienförmige Rekonstruktion der Bewegung des Weltgeistes versucht. Empirisch läßt sich kein einsinniger Zusammenhang zwischen dem Verlust des Interpretationsmonopols letzter, gesellschaftlich gültiger Wahrheiten, dem Einflußverlust der Kirchen auf das gesellschaftliche Leben, dem Schrumpfen kirchlicher Teilnahmebereitschaft und dem individuellen Relevanzverlust von Religion feststellen. Karel Dobbelaere (1981) schlägt demzufolge vor, soziologisch zwischen der Laisierung der Kultur, der Abschwächung religiöser Integration und dem Wandel der sozialen Formen von Religion als den drei Hauptdimensionen der bisher mit

dem Konzept der Säkularisierung angesprochenen Phänomene zu unterscheiden.

In eine ähnliche Richtung weist die *differenzierungstheoretische* Rekonstruktion der neuzeitlichen Religionsgeschichte: Ihr zufolge bewirkt die Emanzipation von Wirtschaft, Staat und zuletzt auch privater Lebenswelt aus den Führungs- und Deutungsansprüchen des Christentums nicht dessen Verschwinden, sondern seine Verkirchlichung: Christliche Sinnbestände und religiöse Ansprüche konzentrieren sich im ebenfalls ausdifferenzierten und sich zunehmend stärker organisierenden Bereich der Kirchen, denen weiterhin ein nicht unerheblicher Einfluß auf die öffentliche Meinung, jedoch ein infolge der Individualisierungsprozesse sinkender Einfluß auf die private Lebensführung zugesprochen wird (Kaufmann 1979).

II.

Offen bleibt dabei, inwieweit das von den Kirchen Repräsentierte den Bereich von Religion in modernen Gesellschaften ausschöpft. Mag man die Bewußtseinslagen einer außerkirchlichen Christlichkeit auch im Horizont einer sich von der Kirchensoziologie dezidiert lösenden »Soziologie des Christentums« (Gabriel 1983) noch zu erfassen, so sprengen die Postulate einer Zivilreligion und die Phänomene der sogenannten neuen religiösen Bewegungen diesen Referenzrahmen doch entschieden. Sie legen den Rekurs auf einen *allgemeinen Religionsbegriff* nahe, wie er zunächst in der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts geprägt wurde und seither in vielfältigen theoretischen Ausdeutungen auch die soziologische Fachdiskussion bestimmt.

Den wichtigsten Ausgangspunkt bietet hier die Soziologie Emile Durkheims. In ihr bildet Religion das konstitutive Element gesellschaftlicher Integration, »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, . . . beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft . . . alle vereinen, die ihr angehören«. Durkheim (1912/1981, S. 75) hat diesen Grundgedanken des späteren *Struktur-Funktionalismus* an den von ihm elementar genannten Formen stammesgeschichtlicher Religion entwickelt und war sich durchaus der Probleme bewußt, die aus der aufklärerischen Überwindung des Christentums in Frankreich resultierten. Sein Programm einer laizistischen Moral, welche die soziale Integration der Gesellschaft mit Hilfe des Bildungswesens leisten sollte, steht in der Tradition von Rousseaus Idee einer *Zivilreligion* als einem System von Glaubenssätzen, das die Loyalität der Bürger zum Gesellschaftsvertrag sichern soll (Kleger/Müller 1985). Es war

vor allem Talcott Parsons (1968), der die am okzidental orientierte religionssoziologische Perspektive Webers mit dem allgemeinen Religionsbegriff Durkheims in einer eigenständigen Rekonstruktion der abendländischen Christentumsgeschichte verband. Trotz einer stärkeren Betonung des fortwirkenden Einflusses des Christentums übersah Parsons nicht, daß dieses seine Rolle als gesellschaftsintegrierender Faktor im Zuge der Neuzeit verloren hatte. Für die amerikanische Kultur postulierte er daher eine religiöse Kernstruktur, die aus einer Synthese jüdischer, christlicher und humanistischer Werte bestehe und als ›Zivilreligion‹ die ethischen Voraussetzungen der politischen Einheit Amerikas verbürge (Parsons 1974). Sein Begriff der Zivilreligion unterscheidet sich dabei in charakteristischer Weise von demjenigen Bellahs (1967; 1978), der weit stärker auf die ritualisierende Darstellung des gemeinsamen amerikanischen Erbes verweist.

Andere soziologische Ausdeutungen des allgemeinen Religionsbegriffs heben stärker auf die Funktion der Religion für das Individuum ab, so insbesondere diejenige Luckmanns und die interaktionistischen Ansätze. Zentral erscheint hier das Problem der *Identitätsgewinnung und -erhaltung* unter den Bedingungen manifester Überkomplexität von »Welt«. Wie insbesondere Günter Dux (1973) herausgearbeitet hat, können nicht alle das Einzeldasein transzendierenden Sinngefüge oder Deutungsmuster, welche Individuen bei der Konstitution von subjektivem Lebenssinn hilfreich sind, als religiös qualifiziert werden, sondern nur solche, welche Tiefenstrukturen der subjektiven Wirklichkeitsauffassung thematisieren und daher dem Individuum gestatten, sich in einem dauerhaften Verhältnis zur Welt zu bestimmen.

Auf die Erörterung weiterer funktionalistischer Versuche der Bestimmung von Religion sei verzichtet, da das Gesagte die Problematik bereits verdeutlicht: »Der Religionssoziologe steht . . . vor der Schwierigkeit, wie er das, was er an einem sozialen Phänomen als religiös zu erkennen meint, nun auch schlüssig als *religiös* aufweisen kann, — da er doch das Wesen des Religiösen gar nicht erfassen kann.« (Matthes 1967, S. 12) Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich dabei aus dem Umstand, daß die jüdisch-christliche Religionstradition mit ihrem transzendenten Monotheismus, einem eschatologischen Zeit- und Weltverhältnis, einer individualisierenden Frömmigkeit und einer universalistisch gedachten Moral sich auffallend von älteren Religionsformen unterscheidet, sodaß die Gewinnung eines allgemeinen, aber inhaltlich und nicht funktional bestimmten Religionsbegriffs auf der Basis des Religionenvergleichs dazu führt, die Spezifika der jüdisch-abendländischen Tradition aus ihm herauszudefinieren (Kaufmann 1986, S. 296ff.).

Es handelt sich hierbei aber nicht nur um eine Differenz des Typus von *Ideen und Weltbildern*, über deren sozialgeschichtliche Wirksamkeit sich trefflich streiten läßt, sondern auch um eine *strukturelle Differenz*, die im Zuge der abendländi-

schen Entwicklung immer deutlicher hervorgetreten ist und als das soziologisch erklärungskräftigste Moment dieses Sonderwegs gelten darf. Im Unterschied zu allen anderen Religionen und auch den übrigen christlichen Patriarchaten hat sich im Einflußbereich des lateinischen Patriarchats mit dem Investiturstreit und seiner Beilegung im Wormser Konkordat (1122) ein *strukturelles Gleichgewicht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt* etabliert.¹ Diese Trennung und die damit verbundene Doppelung der Herrschaftsansprüche wie der sozialen Ordnung stellten die Bedingungen für weitere Differenzierungsprozesse und Emanzipationsbestrebungen dar. Hatte sich im Investiturstreit der Papst von der seit Otto I. konsolidierten Oberherrschaft des Kaisers über die Kirche emanzipiert, — ein Vorgang, den Eugen Rosenstock-Huessy (1938) als die erste abendländische Revolution bezeichnet hat — so gewannen im Schatten des Investiturstreits und der nachfolgenden Spannungen zwischen geistlichen und weltlichen Gewalten die Städte an Autonomie. Das 12. Jahrhundert kann als eine Art Sattelzeit für den abendländischen Sonderweg gelten: Kirchliches, kaiserliches, grundherrliches und städtisches Recht, ja sogar ein spezifisches Handelsrecht haben sich in dieser Epoche ausdifferenziert und konsolidiert, und die Rechtsschulen als Kernstruktur der entstehenden Universitäten sorgten für die erstmalige Institutionalisierung jener Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, die die westliche Entwicklung bis heute prägt. Die Scholastik erlebte ihre erste Blüte und entwickelte so grundlegende Vorstellungen wie diejenige eines persönlichen Gewissens und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, ohne welche die Entwicklung des modernen Individualismus, ja selbst die Entwicklung der Naturwissenschaften undenkbar wäre. Die von Max Weber und Ernst Troeltsch verbreitete Vorstellung, die Moderne sei ein Kind der Reformation, wird in der neueren Forschung — ich erwähne lediglich Benjamin Nelson (1977) und Harold J. Berman (1983) — durch Verweise auf die konstitutive Bedeutung des Hochmittelalters stark relativiert.

Die Moderne — oder was wir heute dafür halten — ist also im Schoße jener Gesellschaftsformation entstanden, die sich selbst vornehmlich als »Christenheit« oder »Orbis Christianus« bezeichnete, eine höchst dynamische, von inneren Spannungen gekennzeichnete Gesellschaftsformation, die sich doch den Anschein einer statischen Ordnung zu geben wußte, welche die Romantik und mit ihr der Historismus für bare Münze nahm. Dieser Anschein ist eine Folge des Denkens in Hierarchien, dessen Systematik doch schon ein beachtliches Maß an Komplexität zu verarbeiten wußte. Es gab auch in den Vorstellungen vom sozialen Leben nicht nur eine, sondern mehrere Hierarchien — etwa diejenige des Kaisers und des Papstes — deren Vertreter untereinander um den Vorrang stritten, aber unbezweifelbar war doch, daß über allem ein göttlicher Weltenrichter thronte, dem alle menschliche Ordnung untertan war. Die Einheit der abendländischen Gesellschaftsformation war also in der Tat religiös begründet, und das

Kaisertum galt ebenso als heiliges Amt wie das Papsttum. Ecclesia und Imperium waren zwei Seiten der gleichen Christenheit. Wer nicht als Christ getauft war, gehörte auch nicht zur Gesellschaft grundsätzlich gleichberechtigter, weil von dem Gottessohn Jesus erlöster Menschen. So war das ›christliche Abendland‹ keine Erfindung der Romantik, sondern es läßt sich in einem präzisen Sinne behaupten, daß *die Einheit der mittelalterlichen Gesellschaft religiös konstituiert* war und *nota bene* eine *Großräumigkeit* aufwies, welche diejenige der späteren Nationalstaaten weit übertraf. Es war primär eine symbolische, keine politische Einheit, die den konkreten Vergesellschaftungsprozessen einen Rahmen bot, also nicht – wie Durkheim behauptete – von ihnen hervorgebracht wurde. Wir haben hier ein Beispiel weitgehender Eigenständigkeit der sozialen Wirksamkeit des religiösen Faktors vor uns, getragen vor allem von einem europaweit verbreiteten Mönchtum, das gleichzeitig der wichtigste Träger der Hochkultur war. Das Christentum wirkte hier eher als kosmisierte, symbolische Ordnung legitimierende denn als sozial integrierende Kraft. Kirche wie Reich waren primär symbolische Einheiten mit sich wechselseitig beschränkenden Herrschaftsansprüchen, und es ist eben diese *wechselseitige Limitierung*, welche das abendländische Herrschaftssystem von anderen bisherigen Großreichen unterschied und als strukturelle Voraussetzung wachsender Differenzierung, Emanzipation und Individualisierung gelten muß.

Es war also die Verselbständigung und Ausdifferenzierung der religiösen Gewalt, welche die *Säkularisierung des Staates* ermöglichte (Böckenförde 1967). Durch diese Verselbständigung hat sie jedoch in der Konsequenz gleichzeitig die Möglichkeit verloren, *unmittelbar* gesellschaftliche Integration zu leisten. Diese Funktion ging vielmehr auf den entstehenden Staat über, der – zumal nach der Spaltung der Christenheit im Laufe von Reformation und Gegenreformation – die entstehende Konfessionalität hierfür instrumentalisierte; dies ist offensichtlich im Falle der evangelischen Landeskirchentümer, läßt sich aber auch in den katholischen Territorien nachweisen (Schilling 1988, Gabriel/Kaufmann 1988). Es ist im wesentlichen diese der Aufklärung unmittelbar vorangehende, bzw. sie begleitende und ihre Religionskritik stimulierende Konstellation, aus der das *funktionalistische* Verständnis von Religion als gesellschaftlichem Integrationsmechanismus gewachsen ist. Mit der *Trennung von Kirche und Staat* wurde die seit dem Mittelalter angelegte strukturelle Differenzierung manifest, doch blieben die sozialpsychologischen Konsequenzen noch so lange latent, als homogene konfessionelle Milieus als Residuen früherer Landeskirchlichkeit und als Produkt aktiver konfessioneller Bewegungen erhalten blieben. Die *Auflösung* derartiger *homogener Sozialmilieus* ist – zumindest in Deutschland – ein Ergebnis der letzten Jahrzehnte, und eben dieses wird heute als Säkularisierung und Individualisierung thematisiert.

III.

Der damit erfahrbar werdende individuelle Relevanzverlust von Religion, der Rückgang von Kirchlichkeit und eine offenkundige Umlagerung der privaten Lebensstile weg von herkömmlichen Mustern der Moralität und Loyalität stimuliert die *eine* Richtung des wieder erwachten Interesses an Religion. Hier werden ihre *Leistungen*, sei es für die Stabilisierung des politischen Gemeinwesens oder für die Stabilisierung der Persönlichkeit eingefordert. Charakteristisch für dieses Denken ist also ein *funktionalistisches* Interesse an Religion, das sich vorzüglich mit soziologischen Theorieperspektiven verträgt, aber die Frage, inwieweit die Inhalte und die Struktur der etablierten – und d.h. hierzulande in den christlichen Konfessionskirchen verfaßten – Religion das auch zu leisten vermögen, bleibt weitgehend ausgeklammert (Kleger/Müller 1986a, b).

Parallel und teilweise konträr läßt sich jedoch auch ein zunehmendes Interesse an solchen religiösen Phänomenen beobachten, welche als *nonkonformistische soziale Bewegungen* innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen entstanden sind. Sie sind überaus vielfältig und entziehen sich noch weitgehend einer Systematisierung. Ein nicht unerheblicher Teil unter ihnen orientiert sich dabei weniger kirchenkritisch (wie die älteren Formen des religiösen Nonkonformismus) sondern politik- und gesellschaftskritisch. Dies ermöglicht u.U. auch eine gewisse Dynamisierung der etablierten Kirchen und ihrer Angehörigen, wie sich am Beispiel der Friedensbewegung in der evangelischen und der Theologie der Befreiung in der katholischen Kirche zeigen ließe. Es scheint mir bemerkenswert und bedenklich, daß die *Bewegungen des religiösen Nonkonformismus* in der deutschsprachigen Religionssoziologie – im Gegensatz zur angelsächsischen – weitgehend vernachlässigt werden. Dies dürfte nicht zuletzt mit der unterschiedlichen geschichtlichen Bedeutung des religiösen Nonkonformismus für die deutsche und die angelsächsische Kultur zusammenhängen.

Meine skizzenhafte Aufhellung einiger Hintergründe der gegenwärtigen Diskussion um Religion sollte zum einen in unseren Themenbereich einführen, der ja gemäß Ankündigung weniger die Religion »im Zeichen der Fische« – also des sich als christlich verstehenden Abendlandes, als die Religion »im Zeichen des Wassermannes« – in der Übergangssituation zur Postmoderne also – zum Gegenstand haben soll. Die Unterscheidung stammt bekanntlich selbst aus den Anfängen der New-Age-Bewegung und suggeriert einen kosmologisch überhöhten Epochenbruch, was ja auch für die Diskussion um die Postmoderne gilt. Die Soziologie sollte sich solchen Bewegungen des Zeitgeistes gegenüber weder als ignorant noch als abhängig erweisen, sondern Instrumente bereitstellen, um die religionstheoretische Diskussion auf differenziertere Weise als bisher zu führen.

Die bisherigen religionssoziologischen Theoriestücke erweisen sich hierfür allerdings als nur beschränkt geeignet. Es hat den Anschein, als ob der Begriff der Religion heute unter der Vielfalt seiner Bedeutungszuschreibungen so unbestimmt geworden sei, daß seine heuristische, problemstrukturierende Leistung stark abgesunken ist. Ich möchte daher abschließend versuchen, die Frage nach der Bedeutung oder Funktion von Religion im Lichte bisheriger religionstheoretischer Erörterungen zu differenzieren, um auf diese Weise die unterschiedlichen Argumentationen über das Schicksal der Religion in der zur Reife gekommenen Moderne als keineswegs beliebige Reaktionen auf die Wandlungen des Phänomenbereichs verstehbar zu machen.

IV.

Umgangsprachlich formuliert, beinhaltet die gegenwärtige religionstheoretische Diskussion folgende Fragen:

1. Inwieweit sind moderne Gesellschaften zu ihrer Selbststabilisierung auf ›Religion‹ angewiesen?
2. Welche Funktionen sind als ›religiöse‹ zu qualifizieren?
3. Welche identifizierbaren kulturell-sozialen Phänomene erfüllen diese Funktionen?
4. Welcher Stellenwert kommt dabei den historisch etablierten Religionsformen, in Europa also den christlichen Ideen und Religionsgemeinschaften zu?
5. Welches sind verlässliche Indikatoren des Aufkommens neuer religiöser Phänomene?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist der Rekurs auf einen allgemeinen, insbesondere auf einen substanziellen Religionsbegriff entbehrlich.² ›Religion‹ fungiert hier lediglich als problemanzeigendes Wort, nicht als zu definierender Begriff. Hier sei nur im Sinne von Frage 2 nach Funktionen oder Leistungen gefragt, die in der bisherigen Diskussion ›Religion‹ zugeschrieben wurden. Sie bilden den analytischen Rahmen für die Untersuchung der übrigen Fragen, von denen die erste auf den Bereich der Gesellschaftstheorie, die dritte bis fünfte auf diejenigen der Religionssoziologie verweisen.

Sechs Probleme, deren Lösung für menschliches Zusammenleben einigermaßen konstitutiv zu sein scheint, können m.E. eine gewisse Prominenz in der bisherigen religionstheoretischen Diskussion beanspruchen:

1. Das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*; dies ist ein Zentralproblem der Anthropologie von Arnold Gehlen (1954; 1957), auf der vor allem die Religionstheorie Luckmanns (1972) aufbaut.
2. Das Problem der *Handlungsführung im Außeralltäglichen*. Magie und Ritual, in hochkulturellen Religionen aber auch Moral sind typische Formen, in denen Orientierung im Umgang mit außergewöhnlichen Situationen angeboten wird, die durch Sitte und Gewohnheit allein nicht zu regeln sind.
3. Das Problem der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen*, also von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen. Dieser Aspekt findet unter verschiedenen Namen wie Theodizee (M. Weber), Kompensationsfunktion (F. Fürstenberg) oder Kontingenzbewältigung (H. Lübke) in der Literatur Beachtung.
4. Das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*, ein stets in der politischen Philosophie hervorgehobener und von Durkheim sowie in seinem Gefolge vom soziologischen Struktur-Funktionalismus hervorgehobener Aspekt.
5. Das Problem der *Kosmisierung von Welt*, der Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt. Dieser Gesichtspunkt tritt vor allem in der jüngsten, neokonservativen Literatur in den Vordergrund, läßt sich aber implizit auch in Verbindung mit den vier anderen Problembereichen nachweisen.³
6. Das Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen, der *Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch empfundenen Gesellschaftszustand*. Dieser in der allgemeinen Religionstheorie – mit Ausnahme Max Webers – meist vernachlässigte Gesichtspunkt ist offenkundig für die jüdisch-christliche Tradition – von den Propheten bis zur mittelalterlichen Begründung des Widerstandsrechts und den Pilgrim Fathers als Urvätern des ›American dream‹.⁴

Wir dürfen annehmen, daß die historischen Religionen in vormodernen Gesellschaften zur Lösung dieser Probleme wesentliche Beiträge geleistet haben und können daher in Anlehnung an diese Aufzählung sechs Leistungen oder Funktionen von ›Religion‹ postulieren, nämlich 1. Identitätsstiftung, 2. Handlungsorientierung, 3. Kontingenzbewältigung, 4. Sozialintegration, 5. Kosmisierung, 6. Welttdistanzierung. Diese Namen sind notwendigerweise unschärfer als die bezeichneten Probleme, aber in etwa bereits eingeführt.

Es mag offen bleiben, inwieweit das vielfältige Spektrum der Phänomene, die wir im Kulturvergleich als religiös qualifizieren, all diese sechs Funktionen erfüllt haben. Es ist jedoch plausibel, daß dies für das mittelalterliche Christentum zutrifft. ›Religion‹ als kohärentes, sozial integratives, aber auch eschatologisch welttranszendierendes, individuelles ›Heil‹ und rituelle Kontingenzbewältigung

ermöglichendes Sinn- und Sozialsystem erscheint mir als eine am Erfahrungsbild der ›Christenheit‹ gewonnene Kategorie. Ihre eurozentrische Verallgemeinerung ist für zahlreiche Mißverständnisse der Debatten um ›Religion‹ verantwortlich.

Heute gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die imstande wären, all diese sechs Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es ›Religion‹ nicht mehr. Wir müssen von der Annahme ausgehen, daß entsprechend der allgemeinen Funktionsdifferenzierung die auf die genannten Probleme gerichteten Leistungen von verschiedenen Instanzen erbracht werden, wobei zunächst offen bleiben kann, ob und inwieweit solche Leistungen zu einer dauerhaften Funktionserfüllung ausreichen. Auf jeden Fall empfiehlt es sich, die einzelnen Funktionen zunächst getrennt zu untersuchen und dabei zu fragen, welchen Anteil an dieser Funktionserfüllung heute die gemeinhin als religiös qualifizierten Ideen und ihre Träger haben. Vieles spricht dafür, daß diese Funktionen heute zumindest teilweise auch von Institutionen erfüllt werden, die im landläufigen Sinne nicht als religiös gelten. So hilft die Psychotherapie beim Umgang mit Ängsten, aber der Fromme kann noch immer die entlastende Wirkung des Gebetes erfahren. Die Handlungsführung im Außeralltäglichen ist vielfältigen Professionen anvertraut, den Seelsorgern bleibt dabei sozusagen die Bearbeitung der Restrisiken übrig. Für den Umgang mit Schicksalsschlägen ist das soziale Sicherungssystem ebenso zuständig wie die Kirchen. Die gesellschaftliche Integration erfolgt vor allem durch Staat und Recht, die aber auf zivilreligiöse Legitimationen angewiesen erscheinen. Gesellschaftskritik vollzieht sich unter Inanspruchnahme religiöser wie auch säkular-humanistischer Prämissen. Inwieweit die Kosmisierungsfunktion überhaupt noch inhaltlich wahrgenommen werden kann, scheint fraglich, in der Luhmannschen Theorie fungieren die das Chaos abweisenden Vorstellungen nur noch als formale, »laufend in Anspruch genommene Prämisse« (Luhmann 1981, S. 304). Möglicherweise hängt die Aufwertung und Charismatisierung des Künstlers in der modernen Gesellschaft mit eben dieser Aporie zusammen (Kaufmann 1988, S. 66f.). Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet. Zu untersuchen bleibt, ob bestimmte Träger und Ideenkomplexe noch geeignet und tauglich sind, wenn nicht alle, so doch mehrere der genannten Funktionen zugleich zu erfüllen. Hieran wird sich zeigen, ob der Religionsbegriff jenseits der mit ihm verbundenen theologischen Interessen noch zur Gesellschaftsanalyse taugt.

Anmerkungen

- 1 Die Eigenart dieser Konstellation wird m.E. von Max Weber (1964, S. 874 ff.) zu wenig beachtet. Es handelt sich hier um einen vom Typus des Cäsaropapismus ebenso wie demjenigen der Hierokratie deutlich zu unterscheidenden, besonderen Typus.
- 2 Zur nicht enden wollenden Diskussion um den Religionsbegriff vgl. zusammenfassend Elsas (1975) und Wagner (1986).
- 3 »Was der Fromme sucht, ist vor allem ein Grund und eine Wurzel seiner Existenz, damit er nicht allein sei in einem grauenvollen Wirrwarr aller möglichen Dinge, einer Gewißheit über den Sinn und die Vernunft seines und des gesamten Lebens, eine Gemeinschaft mit der Quelle alles Lebens, in der seine von allem bloßen Weltleben schließlich zu befriedigende innerste Sehnsucht zur Ruhe komme.« (Troeltsch 1895, S. 404f.).
- 4 In den Typen des Propheten und des charismatischen Führers sowie der Typologie der Formen der Weltablehnung hat Weber wichtige Aspekte dieser Funktion berührt. Wie Lipp (1985) herausgearbeitet hat, entsteht Charisma häufig durch Selbststigmatisierung, also durch dramatisierende Übernahme von zugeschriebenen Merkmalen sozialen Ausschlusses. Dies kann als besonders wirkungsvolle und häufig religiös motivierte Form des Protestes gelten. Zur Anwendung dieser Theorie auf die Jesusbewegung vgl. Ebertz (1987).

Literaturverzeichnis

- Bellah, Robert N.: Religion in America, in: *Daedalus* (1967); deutsch in: Kleger/Müller (Hrsg.) 1986, S. 19–41.
- : Religion and the Legitimation of the American Republic; in: *Society* 15 (1978); deutsch in: Kleger/Müller (Hrsg.) 1986, S. 42–63.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger und Hansfried Kellner: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/New York 1975 (engl. 1973).
- Berman, Harold J.: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/Mass. 1983.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *Säkularisation und Utopie. E. Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, S. 75 ff.
- Dobbelaere, Karel: Secularization: A Multi-dimensional Concept, in: *Current Sociology* 29 (1981) No. 2.
- Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (deutsch: Frankfurt a.M. 1981).
- Dux, Günther: Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 8, 1973, S. 7–67.
- Ebertz, Michael M.: *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen 1987.
- Elsas, C. (Hrsg.): *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, München 1975.

- Gabriel, Karl: Religionssoziologie als »Soziologie des Christentums«, in: Karl-Fritz Daiber und Thomas Luckmann (Hrsg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983, S. 182–198.
- Gabriel, Karl und Franz-Xaver Kaufmann: Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: Franz-Xaver Kaufmann und Bernhard Schäfers (Hrsg.), *Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland*, Gegenwartskunde, Sonderheft 5, Opladen 1988, S. 31–57.
- Gehlen, Arnold: Nicht bewußte kulturanthropologische Kategorien, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* IV, 1950, S. 321–346.
- : *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg 1957.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979.
- : Religion und Modernität in: Johannes Berger (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*. Soziale Welt, Sonderband 4, Göttingen 1986, S. 283–307.
- : Homo religiosus, in: Heiner Bastian (Hrsg.), *Joseph Beuys – Skulpturen und Objekte*. Katalog Band 1 der Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin. München 1988, S. 57–68.
- Kleger, Heinz und Alois Müller: Bürgerreligion und politische Verpflichtung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXIX (1985), S. 47–98.
- : Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen, in: *Religion und Vernunft: Philosophische Analysen*, *Studia Philosophica* 45, 1986, S. 86–111.
- (Hrsg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986.
- Lipp, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin 1985.
- Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963.
- : Religion in der modernen Gesellschaft, in: Jakobus Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 3–15.
- Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion, in: *Soziologische Aufklärung* 3, Opladen 1981, S. 293–308.
- Matthes, Joachim: *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek bei Hamburg 1967.
- Nelson, Benjamin: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt a.M. 1977.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1886.
- Parsons, Talcott: Art. Christianity, in: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1968, Vol. 2, S. 425–447.
- : Religion in Post-Industrial America: The Problem of Secularization, in: *Social Research* 41, 1974, S. 193–225.
- Rosenstock-Huessy, Eugen: *Out of Revolution: The Autobiography of Western Man*, New York 1938.
- Schilling, Heinz: Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte, in: Franz-Xaver Kaufmann und Bernhard Schäfers (Hrsg.), *Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland*, Gegenwartskunde, Sonderheft 5, 1988, S. 11–29.
- Troeltsch, Ernst: Die Selbständigkeit der Religion, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5, 1895, S. 361–436.
- Wagner, Falk: *Was ist Religion?* Gütersloh 1986.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe, hrsg. v. Johannes Winkelmann, Köln und Berlin 1964.