

# Religion und die Bildung ihrer Theorie – Reflexionsperspektiven

*Wilhelm Gräß*

## *1. Religion und ihre Theorie*

Niklas Luhmann hat sein erstes Buch über die »Funktion der Religion«<sup>1</sup> mit der Widmung versehen: »In Erinnerung an meine Frau, der Religion mehr bedeutete, als Theorie zu sagen vermag.« Diese Widmung spricht an, dass für den frommen, glaubenden Menschen, den religiösen Einzelnen, die Theorie der Religion nicht wichtig ist. Glaubende haben das alles, was die Theorie über die Religion zu sagen vermag. Theorie objektiviert. Theorie distanziiert. Theorie geht ins Allgemeine. Die Religion jedoch, die als persönliche Glaubensüberzeugung die eigene ist, liegt jeder Theorie über sie immer schon voraus und kann schon deshalb nie ganz von ihr eingeholt werden, weil sie bereits in ihre Voraussetzungen eingegangen ist.

Das zu wissen und darüber Auskunft geben zu können, ist dann allerdings bereits die Leistung der Theorie der Religion. Wenn von der Religion behauptet werden kann, dass sie dem, der sie hat, mehr bedeutet, als die Theorie über sie zu sagen vermag, dann ist eben damit auch schon eine von der Theorie der Religion auszuarbeitende Aussage darüber gemacht, dass das praktische Vorkommen der Religion ins Innenverhältnis des bewussten Lebens gehört und sie dort eine Bedeutung für dieses Leben gewinnt, die von außen, gegenständlich, auf dem Wege theoretischer Bestimmung nicht zu fassen ist. Die Religion hat vorprädikativen Charakter, verweist ins begrifflich Unbestimmbare. Sie erschließt sich in ihrer existentiellen Bedeutung dem, der sie hat, auf unmittlere Weise, eben indem sie geschieht, vollzogen, gelebt wird.

Luhmann hat mit der Widmung des Buches über die »Funktion der Religion« an seine Frau viel gesagt über das, was Religion ist. Sie ist eine

1 LUHMANN, NIKLAS: Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977.

Angelegenheit des Individuums, des einzelnen Menschen. Sie gehört ins unvordenkliche Innenverhältnis des bewussten Lebens. Sie markiert ein konstitutives Moment im subjektiv unmittelbaren, aller Reflexion des Individuums auf sich vorausgehenden Selbstverhältnis bewussten Lebens. Religion ist dasjenige Moment im Selbstverhältnis des Individuums, vermöge dessen ihm aufgeht, dass es von jenseits seiner selbst her sich in dieses Selbstverhältnis eingesetzt findet, es sich auf seine Gründung im Unbedingten hin durchsichtig wird. Explizit religiös zu sein heißt, im Bewusstsein solcher Gründung im Unbedingten zu leben, sich ins Verhältnis zum Unbedingten, zu Gott, zu verhalten, aus ihm heraus alle natürlichen, geschichtlichen, sozialen und kulturellen Lebensverhältnisse und Lebenserfahrungen zu deuten. Wer religiös ist, betrachtet die Immanenz unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz, so wiederum Luhmann. Wer subjektiv, persönlich religiös ist beziehungsweise sich so versteht, der muss – wie gesagt – sich nicht an der theoretischen Arbeit beteiligen, die Religion in ihrer Funktion zu bestimmen und in allgemeine Begriffe zu fassen, mit denen dann bestimmte Phänomene der sozialen Welt als religiöse zu erkennen sind. Schon um dies so sagen zu können, dann vor allem aber auch, um die Religion denjenigen verständlich zu machen, die nicht glauben oder nicht alles glauben, was sie an Glaubensvorstellungen mit der Religion verbunden wissen, braucht es dann freilich die Theorie der Religion.

In seinem letzten, postum erschienenen Buch über »Die Religion der Gesellschaft«<sup>2</sup> steigt Luhmann mit genau dieser Frage in die Erörterung der Thematik ein: »Woran erkennen wir, diese Frage muss zuerst gestellt und beantwortet werden, dass es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?«<sup>3</sup> Sobald es darum geht, nicht allein subjektiv-persönlich mit Religion zu leben, seinen persönlichen Glauben zu haben, sondern über Religion zu kommunizieren, vor allem auch mit solchen zu kommunizieren, die einen religiösen Glauben persönlich sich nicht zuschreiben, einen anderen Glauben oder gar keinen haben, stellt sich die Aufgabe der Bildung einer Theorie der Religion. Es ist nun ihr Begriff zu bestimmen. Es ist der Umfang des Begriffs zu klären. Es sind begriffliche Abgrenzungen vorzunehmen, so dass in eine Kommunikation darüber eingetreten werden kann, was in der sozialen Welt Religion ist und was nicht. Es ist auszumachen, wofür Religion in

2 LUHMANN, NIKLAS: Die Religion der Gesellschaft, stw 1581, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2002.

3 LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft, 7.

der Gesellschaft steht, was ihre Funktion ist, welche Probleme sie lösen hilft, weshalb es sie braucht, und mit Bezug auf welche Phänomene dies sinnvoller Weise zu behaupten ist.

Die Theorie der Religion betritt eine Ebene über der gelebten Religion des Christentums, ihrem subjektiv-persönlichen, sowie positiv-geschichtlichen Vorkommen in der sozialen Welt. Sie bezieht einen Standpunkt «über dem Christentum» im logischen Sinn, wie Schleiermacher das von der philosophischen Theologie gefordert hat.<sup>4</sup> Sie objektiviert das Phänomen der Religion und arbeitet allgemeine Gesichtspunkte ihrer Unterscheidung von anderen kulturellen Sinnformen aus. Ihre Aufgabe ist es, die Religion als eine bestimmte, von anderen Bildungen der sozialen Welt beziehungsweise der Kultur der Gesellschaft unterschiedene Sinnform zu beschreiben und die Funktion verständlich zu machen, die spezifisch die »Sinnform Religion« (Luhmann) in der Gesellschaft erfüllt.

Man kann insofern auch sagen, es ist die Außenperspektive auf die Religion, die Luhmann als die eigentlich theoriebedürftige hervorhebt. Die Notwendigkeit, eine solche Außenperspektive auf die Religion einzunehmen, scheint jedoch angesichts der Lage der Religion in der modernen Lebenswelt unabdingbar geworden zu sein. Luhmann nimmt diese Feststellung zum Ausgangspunkt seines letzten Buches über die »Religion der Gesellschaft«. Er hat nicht die Zeitgenossen vor Augen, denen Religion mehr bedeutet, als Theorie zu sagen vermag, sondern vielmehr diejenigen, die sie aus ihrem eigenen Leben verloren haben, aber möglicherweise auf dem Wege der Theorie, durch die bewusste Übernahme eines Standpunkts außerhalb und oberhalb der Religion zur Einsicht zu führen sind, dass es Religion auch in der modernen Welt braucht.

In der Lebenswelt der modernen Gesellschaft scheinen die Individuen von den Möglichkeiten religionsfreier Lebensführung reichlich Gebrauch zu machen. So jedenfalls sieht es aus, wenn man sich an die empirischen Daten über die Teilnahmefrequenzziffern der verfassten Religion in den christlichen Kirchen hält. Das überkommene, offizielle Modell der organisierten christlichen Religion bezieht die Individuen

4 Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von H. Scholz, Darmstadt 1993, 14: »§ 33. Die philosophische Theologie kann daher ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum in dem logischen Sinne des Wortes nehmen, d.h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft.«

weithin nicht mehr so in sich ein, dass sie in ihren Glaubenüberzeugungen christlich-religiös geprägt werden. Die Religion im herkömmlichen Verständnis des christlichen Glaubens ist keine kulturelle beziehungsweise gesellschaftliche Selbstverständlichkeit mehr, so dass man sich, was die religiöse Kommunikation anbelangt, auf die Glaubenden und die Bedeutung, die der Glaube für ihre Lebensführung hat, verlassen könnte. Die Außenperspektive und damit die Notwendigkeit der Bildung einer Theorie der Religion ist in die Binnenverhältnisse der gelebten Religion selbst eingewandert. Ja, schärfer noch ist zu sagen, dass ohne die Theorie der Religion sich ihre Bedeutung fürs Leben nicht mehr erschließt, selbst denen nicht, die sie als persönliche Glaubensüberzeugung haben. Und wer hat sie eigentlich, wer hat sie nicht? Auch dies ist mit dem Autoritätsverfall des offiziellen kirchlich verfassten Modells der Religion zunehmend unklar geworden. An die Stelle klarer Zuständigkeiten in Sachen Religion, die über Jahrhunderte bei Theologie und Kirche lagen, ist eine Vielfalt von Kandidaten getreten, sowohl was das Vorkommen der Religion in der modernen Lebenswelt anbelangt wie auch den Anspruch, ihre Reflexion und theoretisch-wissenschaftliche Beschreibung zu liefern.

Das Erscheinungsbild religiöser Phänomene ist in den letzten Jahrzehnten vielfältiger und bunter geworden, stellt auch Luhmann fest:

»Sektenförmige Neubildungen der verschiedensten Art, aber auch Intensivierung von Hochreligionen, etwa des Islam, breites Interesse von Intellektuellen an Esoterik und Spiritualität, internationale Diffusion von ehemals regional begrenzten Religionsformen, etwa des Zen-Buddhismus oder der Meditationstechnik. Schamanen-Kongress in Europa, religiöse Gesänge am Strand des verfallenen Coney Island; und in vielen dieser Formen eine stärkere Einbeziehung des Körpers, der Gestik, der besinnungslosen Monotonie, des Wegsuggerierens von Bewusstseinschranken – so als ob es gälte, auf dieser Ebene Einseitigkeiten der modernen Kulturentwicklung zu korrigieren.

Keinesfalls kann man Intensivierung von Religion unter diesen Bedingungen als Steigerung der Durchsetzungsfähigkeit eines bestimmten Programms auffassen. Die Fakten sprechen eindeutig dagegen. Offenbar entfällt mit dem Rückzug aus anderen Funktionsbereichen auch die Disziplinierung, die von dort ausging. Mehr Gestaltungsfreiheiten werden möglich. Das führt dazu, dass dogmatisch vorgeprägte Erkennungsverfahren, etwa Gottesglauben als Kriterium, nicht mehr ausreichen und dass die klassisch-soziologische Unterscheidung zwischen sakral und religiös (Durkheim, auch Simmel) sich auflöst.«<sup>5</sup>

5 LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft, 145f.

Gerade weil das offizielle, kirchliche Modell der Religion, die Verankerung ihrer Organisationen in der Gesellschaft, ihre Verbindung mit der politischen Macht, mit Recht und Moral, mit sozialer Kontrolle sich abgeschwächt haben, die Religion in der modernen Gesellschaft – so kann man diesen Vorgang ja auch interpretieren – zu sich selbst befreit ist, sie zu ihrer spezifischen Funktion und dem ihr eigentümlichen Code gefunden hat, ist es den Individuen überlassen, ob überhaupt und wie sie sich in ihrer Lebensführung zur Religion verhalten. So nimmt beides zu, eine Praxis religiös gesteigerter wie religiös indifferenter Lebensführung. Den Individuen ist das eine wie das andere freigestellt und beides kann noch einmal mit vielen Graden der Abstufung und Differenzierung realisiert werden. Da eröffnet sich der empirischen Religionsforschung ein weites Feld, das noch viel zu wenig bearbeitet ist. Die Theorie der Religion ist dabei immer auch gefordert. Auch bei der empirischen Religionsforschung läuft im Hintergrund die Frage mit, was eine religiöse von einer religiös indifferenten Lebensführung unterscheidbar macht. Spannend ist vor allem, zu klären, ob nicht die Theorie der Religion, mit der ja die Religion sich selbst beobachtet, mit der sie ihre gesellschaftliche Funktion beschreibt und den Code ermittelt, der sie artikulierbar macht, genau diejenige Selbstexplikation der Religion ist, die für die religiös indifferente Lebensführung den Weg ihrer Inklusion ins Religionssystem ebnet. Statt von einer religiös indifferenten wäre dann freilich eher von einer implizit-religiösen Lebensführung zu sprechen. Am Leitfaden des funktionalen Begriffs der Religion unterscheidet sich das Vorkommen von Religion am Ort der Individuen nach Graden ihrer Explikation und Artikulation, nicht aber danach, ob sie überhaupt erfüllt wird, weil die Gesellschaft als Ganze die Erfüllung der Funktion der Religion gar nicht ausfallen lassen kann. Das gesellschaftliche Bezugsproblem der Religion, das zu lösen die Funktion der Religion ist, kann von anderen Funktionssystemen nicht ersetzt beziehungsweise übernommen werden. Nur Religion macht ein Verhalten dazu möglich, dass jeder gehaltvolle Weltbezug, durch den etwas als dieses und nicht als etwas anderes bestimmt wird, der also verstanden und somit auf bestimmte Weise kommuniziert und an anderes anschlussfähig gemacht werden kann, Sinn immer schon voraussetzt, wie dann auch dessen Negation. Religion hält die Einheit von Identität und Differenz bewusst und konfirmiert Sinngewissheit mit Bezug auf eine Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist, obwohl eine Unendlichkeit anderer Möglichkeiten denkbar wäre und denkbar bleibt. Es ist die Funk-

tion der Religion, diese Einheit des Unterschieds von Wirklichem und Möglichem, Bestimmtem und Unbestimmbarem, Vertrautem und Unvertrautem, Verfügbarem und Unverfügbarem, Endlichem und Unendlichem, Transzendenz und Immanenz, gesellschaftlich präsent zu halten und dies durch Deutung, durch Chiffrierung, durch Codierung dieser Unterscheidungen zu leisten. Mit ihrem spezifischen Kommunikationscode, der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem wird das Wirkliche, eine bestimmte, endliche Erfahrung immer noch einmal anders beschreibbar, in Deutungen überführt, die mit Paradoxien arbeiten. So spricht die Religion von der Begreifbarkeit des Unbegreiflichen in seiner Unbegreiflichkeit, dem offenbaren Geheimnis, dem unerforschlichen, göttlichen Ratschluss, dem Ewigsein mitten in der Zeit. Es leuchtet unmittelbar ein, dass solche ins ganz Andere, ins Unendliche ausgreifenden Beschreibungen beziehungsweise Deutungen bestimmter, endlicher Erfahrungen lebensweltlich vor allem dort gefordert sind, wo wir auf gefährliche Grenzen geraten, es zu Einbrüchen des Absurden und Ungeheuren in die Alltagsnormalität kommt, wir mit Fremdem und Sinnverwirrendem uns konfrontiert finden, die Frage bedrängt, was man machen kann, wenn man nichts mehr machen kann.

Die gelebte Religion ist in der modernen Lebenswelt mit der selbstverständlichen und unreflektierten Teilhabe am kirchlichen Leben und der Zustimmung zu den kirchlichen Dogmen und Lehren nicht mehr gleichzusetzen. Selbst die mit der kirchlichen Religion Verbundenen sind nun an einer theoretischen Verständigung darüber interessiert, wozu es in der modernen Lebenswelt immer noch Religion braucht, beziehungsweise was dem Menschen fehlen würde, wenn er die Erfahrung unbedingter Sinnvergewisserung, wie sie die Religion machen lässt, nicht mehr machen könnte.<sup>6</sup> Die theoretische Außenperspektive auf die Religion, in der es um die Bestimmung der Funktion und des Kommunikationscodes der Religion geht, um ihren Begriffsumfang, damit um die Klärung der Frage, welche sozialen Erscheinungen als religiöse anzusprechen sind und welche nicht, ist in die Innenperspektive der Religion eingewandert. Die Frage, wozu Religion und warum

6 Vgl. z.B. das Programmheft des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003, vor allem den Vortrag des katholischen Soziologen Hans Joas, »Braucht der Mensch Religion?«: [www.oekt.de](http://www.oekt.de).

der Mensch sie braucht, lässt selbst die Bildung der subjektiv persönlichen Sinngewissheit längst nicht mehr unberührt. Die Kommunikation *von* Religion, die Mitteilung des persönlichen, eigenen Glaubens funktioniert heute gar nicht mehr ohne eine Kommunikation *über* Religion, ohne die Bildung ihrer Theorie, ohne einen formalen Begriff von der Funktion der Religion, den Verweis auf ihr gesellschaftliches Bezugsproblem, auf ihre Operationsweisen, die Bestimmung dessen, was soziale Phänomene zu religiösen macht.

Die traditionelle Fassung der kulturellen Sinnform der Religion, die die kirchlich-christliche ist, löst sich nicht auf. Sie büßt aber stark an alltagsweltlicher Plausibilität und sozialstruktureller Prägekraft ein. Die kirchliche Religion formt sich freilich auch um, indem sie interne Umstellungen vornimmt im Gefüge ihrer Symbole und der Ausrichtung ihrer Rituale. Auch in der kirchlichen Kommunikation stellt man sich zunehmend darauf ein, dass die alten Dogmatismen, der alte Heils- und Erlösungsglaube nicht mehr funktionieren, sondern die Religion seit Kant und Schleiermacher, Hegel und Kierkegaard, Harnack und Troeltsch zum Modus unbedingter Sinnvergewisserung von endlichen Individuen geworden ist, zur Fundierung der unmittelbaren Selbsttätigkeit individuellen Lebens, zur Affirmation des unendlichen Wertes der Einzelseele, wie sie nur aus der Entdeckung der unvordenklichen Selbstgegebenheit der endlichen Freiheit, aus der ihr durchsichtigen Gründung im Absoluten, somit dem Gottesverhältnis, erwachsen kann. Die kulturelle Sinnform der Religion, die in der Kirche praktiziert wird, trägt immer weniger die Züge des alten, gegenständlich verfassten Heilsglaubens, sondern ist subjektiv, erfahrungsbezogen, an persönlicher Identitätsvergewisserung interessiert, an ganzheitlichen Sinnbezügen, die die individuelle Lebensgeschichte auch noch angesichts aller Brüche und Kontingenzen in integrale Deutungszusammenhänge stellen. Die auch in kirchlichen Kreisen beliebte Rede von Spiritualität und religiöser Erfahrung ist dafür ebenso Beleg, wie die Inanspruchnahme kirchlicher Ritualangebote auch durch die kirchlich distanzierenden Zeitgenossen, eben dann, wenn etwas der Fall ist, das das Leben der Individuen als Ganzes betrifft, an den Wende- und Krisenpunkten im Jahreszyklus und in der Lebensgeschichte.

Die kulturelle Sinnform der Religion sucht sich freilich auch andere gesellschaftliche Träger ihrer Erfüllung. Mit der Privatisierung des religiösen Entscheidens geht einher, dass religiöse Sinnerfahrung in kulturellen Formen gesucht wird, die herkömmlich nichts mit der verfassten

kirchlichen Religion zu tun haben, aber auch nicht in neue religiöse Bewegungen eingehen. In erster Linie dürfte dabei an die Massenmedien zu denken sein, an die Unterhaltung, die Bücher und Filme gewähren. Die religiös sinnbildenden Erzählungen, Symbole und Rituale haben sich kulturell verflüssigt und manchmal fast bis zur Unkenntlichkeit in die Alltagswelt als eben dasjenige eingezeichnet, was ihr zugleich Struktur gibt, dem Lebensvollzug der Individuen Ein- und Abgrenzungen setzt, Übergänge aufnötigt und begehbar macht.

Religion bleibt als eigene Sinnform erhalten. Nicht jeder Sinn wird religiös, auch wird die spezifisch religiöse Sinnform in der sozialen Welt nicht gänzlich unsichtbar. Zwar verschwimmen die traditionellen Grenzen der Sichtbarkeit der Religion, aber weil die Funktion, die die Religion in der Gesellschaft erfüllt, nicht von anderen Funktionen ersetzt werden kann, deshalb bleiben auch die Kodifizierungen erhalten, beziehungsweise bilden sich immer wieder neu aus, mit denen religiöser Sinn als solcher kommuniziert wird.

Die Bestimmung der Funktion der Religion und ihres spezifischen Codes sind für Luhmann die wesentlichen Leistungen, die die Theorie der Religion erbringen muss. Ich schließe mich ihm darin an. Es ist der Code der Religion mit der Unterscheidung zu bestimmen, die sie macht, zwischen dem Immanenten und Transzendenten, dem Vertrauten und dem Unvertrauten, dem Bestimmten und dem Unbestimmbaren, dem Endlichen und dem Unendlichen. Und ihre Funktion ist darin zu erkennen, dass sie die in aller Sinnbildung, das heißt in allem anschlussfähigen Verstehen und Handeln, in aller Kommunikation immer mitlaufenden Horizonte des Unvertrauten und Unbestimmbaren, der Transzendenz, die Kontingenzerfahrungen, des Betroffenseins vom Unbedingten mitten im Bedingten, Deutungen zuführt, die eben diese Erfahrungen noch einmal anders sehen lassen.

Religiöser Glaube ist im Unbedingten sich gegründet findende Daseinsgewissheit. Er macht ein sinndeutendes Verhalten auch zu den Erfahrungen noch möglich, in denen aller Sinn sich entzieht. Die Individuen müssen ein solches sinndeutendes Verhalten nicht für sich realisieren. Die Gesellschaft braucht die Religion, aber nicht jedes Individuum im Alltag seines Lebens. Von Fall zu Fall ist der Bedarf freilich auch bei den Individuen da. Dann ist es gut, wenn sie auf religiöse Sinnangebote zurückgreifen können. Es ist sogar die Einsicht nicht auszuschließen, dass die Individuen merken, wie sehr ihnen ein Lebensgewinn zuwächst, wenn sie sich nicht um die Erfahrung dieser durch

Selbsttranszendierung zu gewinnenden Selbstbildung bringen, die allein die Religion machen lässt.

## *2. Religion und ihre Theorie unter den Bedingungen der Moderne beziehungsweise des neuzeitlichen Christentums*

Der formal-allgemeine Begriff der Religion – wie er eben skizziert worden ist –, ist seit der zweiten Hälfte des 18. Jh., insbesondere von der protestantischen Theologie und Religionsphilosophie entwickelt worden. Die Theologie wurde zunächst zur primären Reflexionsinstanz der Religion, später erst die Soziologie. Zunächst entwickelte die Theologie eine religionstheoretische und religionshermeneutische Kompetenz, die sie im 20. Jh. dann allerdings an die Soziologie, Philosophie und Kulturwissenschaft verloren hat. Die Erfahrungen der Selbsttranszendierung und Selbstbildung, die etwa Kierkegaard spezifisch mit dem christlichen Glauben zusammen gesehen hat, den Gewinn einer ebenso authentischen wie in Gott gegründeten Lebensposition, den er in der christlichen Religion als der Religion der individuellen Persönlichkeit erkannt hat, wurde von der Wort-Gottes-Theologie des 20. Jh., die sich ganz zu Unrecht auf den von der Religion so hoch denkenden Kierkegaard meinte berufen zu können, als sündhafter Aufstand gegen Gott denunziert. Zu einer Hermeneutik der gelebten Religion, zu einer Auslegung des spezifischen Sinnsraumes, den die sich im Selbst- und Gottesverhältnis auslegende Subjektivität aufbaut, war die autoritäre Wort-Gottes-Theologie nicht mehr in der Lage. Statt dessen hat sie auf dem Wege der Erneuerung der alten Dogmatismen den christlichen Glauben so beschrieben, dass alle ihn nach außen hin erschließende Auslegung systematisch verhindert wurde. Es sollte nun die »theologische Existenz« sein, die hier ihre Selbstbestätigung findet. Durch eine Theologentheologie sollten sich die von den Theologen zu erziehende christliche Gemeinde über die normativen Gehalte des christlichen Glaubens belehren lassen. Eine Verständigung über die im Vollzug individuellen Lebens aufbrechenden religiösen Fragen, gar über die Funktion der Religion und ihrer Symbole für Individuum und Gesellschaft, war nicht mehr vorgesehen. An die Stelle der Hermeneutik der Religion war in der Theologie ihre Kritik getreten. Der Flurschaden, der damit auf dem Gebiet der Theorie der Religion angerichtet worden ist, ist noch lange nicht wieder behoben.

Die protestantische Theologie nach der Aufklärung hat zunächst die Unterscheidung ausgearbeitet zwischen den kirchlichen Symbolen und Ritualen, der Theologie, auf der einen Seite und der als individuelle SinnEinstellung gelebten Religion auf der anderen Seite. Die Theologie nach der Aufklärung lehrte zu unterscheiden zwischen der öffentlichen, kirchlich gefassten Religion und der privaten, in die Freiheit des individuellen Entscheidens gestellten Religion, zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion. Schließlich hat man auch das Missverständnis einer zu engen Verbindung von Moral und Religion, an welcher das Christentum der Aufklärung um der gesellschaftlichen Funktion der Religion willen meinte festhalten zu müssen, differenziert. Es war Friedrich Schleiermacher, der die Religion ebenso wie von der Metaphysik, auch von der Moral unterschied, indem er ihr eine eigene, konstitutive Funktion in der Organisation des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, dann auch im Aufbau von Kultur und Gesellschaft zuwies. Die gesellschaftliche Funktion der Religion ist, so Schleiermacher, die Bildung und Pflege des am Ort des Individuums lebendigen Sinns fürs Unendliche, die Bildung und Pflege einer humanen Kultur des individuellen Gefühlsbewusstseins, vermöge dessen wir uns unmittelbar jener Selbsthabe bewusst sind, die in uns aufkommt, unbedingt, von jenseits unserer selbst her, die aber zugleich unseren reflektierten, selbstbewussten Selbst- und Weltumgang trägt und ermöglicht. Schleiermacher unterschied diese Religion, mit der der Grund der Identität des Selbst, der Grund individueller, endlicher Freiheit, der Einheitsgrund alles durch Gegensätze bestimmten Selbst- und Weltbewusstseins zur Präsenz des Selbstbewusstseins kommt, zugleich von der Kirche. Die Kirche, die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, sind gesellschaftliche Einrichtungen zur Mitteilung, Organisation und Darstellung des religiösen Bewusstseins. Solche Mitteilung und Darstellung findet jedoch auch außerhalb der Kirchen und religiösen Gemeinschaften statt, für Schleiermacher insbesondere in der Kunst, einer Kunst, die sich zur ästhetischen Autonomie befreit hat, gerade so aber den religiösen Sinn fürs Unendliche im Endlichen, für die Immanenz der Transzendenz beleben kann.<sup>7</sup>

7 Vgl. GRÄB, WILHELM: Der kulturelle Umbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion, in: U. Barth/C.-D. Osthövener, (Hg.), 200 Jahre »Reden über die Religion«. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft. Halle 14.–17. März 1999 (SchlA 19), Berlin/New York 2000, 167–177.

Die kulturelle Verselbständigung der Religion hat die Entlastung anderer Lebensbereiche, insbesondere der Moral und der Politik zur Folge, sich ebenfalls explizit religiös artikulieren zu müssen. Auch das hat Schleiermacher im Aufbau seiner Kulturtheorie zum Ausdruck gebracht. Seine Kulturphilosophie sah am Beginn der Moderne bereits die gesellschaftliche Ausdifferenzierung auch des Religionsystems als der Funktion individuellen Symbolisierens vor. Die kulturelle Verselbständigung der Religion bedeutet aber nicht, dass diese anderen Lebensbereiche der Politik, Ökonomie, Wissenschaft oder Kunst nichts mehr mit Religion zu tun hätten. Die Religion ist nicht mehr für Alles zuständig. Ihre spezielle Funktion, eine Deutungskultur mit Bezug auf jene Kontingenzen und Sollbruchstellen der Lebenswelt auszubilden, die sich in pragmatischen Handlungssinn nicht mehr integrieren lassen, Deutungen, die Sinn formend ins sonst unbestimmbar Bleibende ausgreifen, bleiben aber für das Ganze der Gesellschaft relevant.

Eine starke Lockerung der sozialen Bindungskräfte der Kirchen ist freilich ein Merkmal der modernen Lebenswelt. Ebenso sind allerdings die Bemühungen erkennbar, die sozialen Bindungskräfte der Religion wieder zu steigern, durch Gemeindebildungen, Vergemeinschaftungen alter und neuer Art. Es sind starke Tendenzen in den Kirchen und religiösen Gemeinschaften zu beobachten, die religiösen Vergewisserungsleistungen zu erhöhen, der Sehnsucht zu entsprechen, es möge in den dynamischen Verhältnissen der modernen Lebenswelt, trotz ihrer ungeheuren Komplexität und einem alles relativierenden Pluralismus der Meinungen und Einstellungen, die irdische Repräsentanz des Absoluten geben, die Erscheinung des Ewigen mitten in der Zeit. Das alles gehört zu den Kennzeichen der Religion in der Moderne. Der religiöse Fundamentalismus ist wie das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes bekanntlich eine moderne Erfindung. Indem sie absolute Wahrheit und Gewissheit behaupten, sind sie eine Antwort auf die sich zunehmend steigernde Komplexität der modernen Gesellschaft, das damit verbundene Krisenbewusstsein, entsprechen sie dem Wunsch, es möge eine Instanz geben, die das Absolute im Relativen sichtbar und vernehmlich repräsentiert. Die Gesellschaft, die in ihren verschiedenen Funktionsbereichen nach den diesen jeweils eigenen Logiken funktioniert, lässt die Antwort auf den Sinn des Ganzen und absolut gültige Normen des Verhaltens in Politik und Moral, Kunst und Erziehung, Ökonomie und Recht nicht mehr zu. Das steigert den Religionsbedarf, die Sehnsucht nach der Stabilisierung ihrer Sinnform, die Transzen-

denz etabliert, auch wenn man unter Umständen persönlich gar nicht mit ihren Symbolen und Ritualen in Kontakt kommen möchte.<sup>8</sup>

In der Unübersichtlichkeit der modernen Gesellschaft nimmt der Bedarf an Religion nicht ab, sondern zu, eben deshalb, weil das gesellschaftliche Bezugsproblem, das zu lösen beziehungsweise zu bearbeiten die Funktion der Religion ist, sich immer häufiger und dringlicher stellt. Sei es, dass es sich um die Letztbegründung moralischer Ansprüche und politischer Forderungen handelt, um die Bestimmung des lebensgeschichtlichen Anfangs eines menschlichen Individuums und die Kriterien seiner Würde, um die in ihren Folgen unübersehbaren technischen Entwicklungen, um die Begrenzung einer von allen nationalen politischen Kontrollen entfesselten Ökonomie. Immer ist es so, dass diese für die moderne Gesellschaft charakteristischen Entwicklungen sich steigender Komplexität, Kontingenanzfälligkeit und Unkontrollierbarkeit auch ein Krisenbewusstsein fördern, das nach religiöser Bearbeitung, nach Vergewisserung im Absoluten, nach menschlich unumstößlichen Grenzmarkierungen verlangt. Immer liegt dann freilich auch der Missbrauch solcher absoluten Grenzmarkierungen für die Durchsetzung sehr relativer politischer, moralischer oder ökonomischer Interessen nahe. Da droht dann die Gefahr des Missbrauchs der Religion auch für einen gewaltsamen und terroristischen Fundamentalismus.

Nicht nur der Fundamentalismus ist eine Spielart der Religion unter den Bedingungen der Moderne. Es kam zu vielfältigen Neuformatierungen auf dem Feld des Religiösen, nicht zu einem Ende der Religion, sondern zum Wandel, zur Transformation der Religion, des Christentums. Es wird das religiöse Feld von zahlreichen neuen Akteuren bearbeitet.<sup>9</sup>

8 Vgl. RIESEBRODT, MARTIN: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2000.

9 Vgl. BOURDIEU, PIERRE: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hg. von St. Egger/A. Pfeuffer/F. Schultheis, Konstanz 2000.

### *3. Transformationen der Religion ins Religiöse als weites Feld der empirischen Religionsforschung*

Die Transformation der in der Dogmatik artikulierten und kirchlich verfassten christlichen Religion ins vagabundierend Religiöse, in neue »Formen des Religiösen«<sup>10</sup> eröffnet der empirischen Religionsforschung ein weites Feld. Die Religion geht mit einem expressiven Individualismus zusammen. Sie artikuliert sich in Gestalt individuell-persönlicher Gewissensüberzeugungen und Gesinnungen. Die Religion zeigt sich als Passagenreligiosität und Kasualfrömmigkeit. Der Weg in die Kirche wird gegangen, wenn die Kontingenzen und Sollbruchstellen des Alltags bedrängen, man an Grenzen gerät, in abschiedliche Übergänge. Religion zeigt sich in Gestalt der religiösen Selbstdeutung von Individuen, in dem, womit sie ihrem Leben einen Sinn und ein Ziel geben, auch wenn sie dies nicht in große Transendenzen führt, sondern lediglich sie selbst mit ihrer Lebenszeit überdauert, die Familie, die Kinder, die Firma, das Werk. Religion zeigt sich – schon seit der Aufklärung – in den Debatten um den »Wert des Lebens«, ist da in der Suche nach dem vollkommenen Glück, im Tabu der Menschenwürde und vorpositiven Verankerung der Menschenrechte. Religion zeigt sich in der Aufladung der ästhetischen Erfahrung, in der Auratisierung von Kunstwerken und Museumsbauten. Religion zeigt sich in den Identitätsangeboten und sozialen Konfliktlösungsstrategien, in der Thematisierung des Alltags, seiner Kontingenzen und wie mit ihnen umzugehen sei, wie dies alles in den abendlichen Fernsehserien, den Daily Soaps geboten wird. Religion zeigt sich im Aufbau der fiktionalen Welten, den reflexiven Lebensdeutungen und Sinnmustern kleiner und großer Erzählungen, denen man im Kino begegnen kann. Religion zeigt sich in den Ritualen des Körperkultes wie sie in Sportarenen, Wellnessoasen und Fitnesscentern zelebriert werden.<sup>11</sup> Wir sind spätestens seit den 20er Jahren des 20. Jh., als der Journalist Carl Christian Bry das Buch über die »Verkappten Religionen«<sup>12</sup> schrieb, aufmerksam auf die vielen, vagabundierenden Formen des Religiösen, die mannigfachen Synkretismen, die oft gar nicht explizit als religiöse zu erkennen

10 Vgl. TAYLOR, CHARLES: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002.

11 Vgl. BÖHME, HARTMUT: Religion und Moderne, in: W. Gräß/B. Weyel (Hg.), Praktische Theologie und protestantische Kultur, Gütersloh 2002, 17–34.

12 Vgl. BRY, CARL CHR.: Verkappte Religionen, Gotha/Stuttgart 1924.

beziehungsweise auf andere religiöse beziehungsweise kulturelle Traditionen als die des Christentums abzubilden sind.<sup>13</sup>

Die christliche Religion hat sich säkularisiert, das heißt in die moralische, politische, ästhetische Kultur der Gesellschaft verflüssigt, und sie hat sich privatisiert, ist zur Sache individueller Sinndeutungen geworden. So behält sie ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung, ist dabei aber nicht mehr an die Kirchen und die Teilnahme am kirchlichen Leben gebunden. Auch unter dem Begriff der Zivilreligion, »Civil Religion« (Robert N. Bellah), hat man, vor allem in der amerikanischen Diskussion, auszudrücken versucht, dass die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der Religion erhalten bleibt, selbst wenn die Kirchen, Konfessionen, religiösen Gemeinschaften und Institutionen in ihrer institutionellen und organisatorischen Statur schwächer werden.<sup>14</sup> Die »Civil Religion« steht für die Grundwerte des Zusammenlebens in der Gesellschaft, für die Begrenzung der Politik.<sup>15</sup> Sie speist sich aus den verfassten Religionen, den Kirchen und ihren Traditionen, geht aber nicht in ihnen auf.

Viele der in Kultur und Gesellschaft begnenden Motive des Religiösen sind in ihrem religiösen Gehalt allerdings nur noch schwer erkennbar. Die religiöse Sprache in der Werbung ist zumeist nur noch ein Cover für nicht-religiöse Inhalte, etwa des Konsums. Es drängt sich somit hin und wieder doch die Frage auf, ob die Religion angesichts ihrer Verflüssigung ins Religiöse als Religion fortbesteht oder ob die religiösen Themen und Symbole lediglich die Garnitur eines im Kern bloß konsumorientierten beziehungsweise ästhetischen Lebensinteresses sind. Aber auch dann ist die theologisch entscheidende Frage, warum sich das ästhetische, am Genuss, am Glück, am guten Leben ausrichtende Interesse in religiöser Sprache und mit religiösen Symbolen darstellt.

Kirche und Theologie sollten sich den Transformationsprozessen der Religion jedenfalls nicht durch Rückzug auf die traditionelle Dogmatik und die inneren Kreise kirchlichen Lebens entziehen. Die Theologie muss auf die religionsproduktiven Momente achten, die in jenen Pro-

13 Vgl. DREHSEN, VOLKER/GRÄB, WILHELM/KORSCH, DIETRICH (Hg.): *Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001.

14 Die Debatte um die Zivilreligion ist für den deutschen Sprachraum ausführlich belegt in: KLEGER, HEINZ/MÜLLER, ALOIS (Hg.): *Religion des Bürgers*, München 1986.

15 Vgl. LÜBBE, HERMANN: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

zessen aufkommen, mit denen die moderne Gesellschaft sich ebenso andauernd wie krisenhaft modernisiert.

#### *4. Interdisziplinäre Religionstheorie und die Theologie als Hermeneutik des Christentums*

In der modernen Lebenswelt ist die Religion im wesentlichen zur Sache der Individuen und das heißt des Sinns geworden, den sie ihrem Leben selber geben. Man kann darin allerdings auch eine Entwicklung sehen, wonach die Moderne Kräfte am Christentum hervorkehrt, die ihm schon von seinem Ursprung her innewohnten, die es jedoch erst in der Moderne breitenwirksam freizusetzen vermochte. In der modernen Lebenswelt erst zeigt sich, dass das Christentum die Religion der Individualität ist, der unhintergehbaren Selbstvergewisserung des einzelnen in Gott. Mit der Bildung des formalen Begriffs der Religion, der sie als die Selbstvergewisserung individueller Subjektivität im Unbedingten, somit als Deutung aller endlichen Erfahrung im Horizont des Unendlichen bestimmt, geht es somit auch um die Umformung des Christentums in der Moderne und damit um die Transformation im Begriff und Selbstverständnis der Theologie. Die Theologie hat unter den Bedingungen der Moderne keine ihr vorgegebene Botschaft von Gott auszurichten, sondern das religiöse Verhältnis der Individuen, das menschliche Gottesbewusstsein auszulegen. Die Theologie wird zur Hermeneutik der Religion, die sich in den Texten der Überlieferung ausspricht, aber vor allem auch in den Lebensfragen verstanden sein will, die sich den Menschen heute, im Kontext der modernen Lebenswelt und angesichts einer offenen Zukunft, stellen.

Religiöse Fragen drängen sich den Individuen auf, aus den Zumutungen und Härten der technisch-industriellen, von einer entfesselten Ökonomie dominierten Moderne: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit beziehungsweise des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten? Was bin ich wert, wenn ich nicht arbeiten kann oder darf? Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der einzelne Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann und wenn dies nicht nur für die Berufsrolle gilt, sondern auch für private, intime Beziehungen? Wie kann ich es ertragen, dass der Lebenssinn, den ich mir selbst gebe, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter? Was fehlt dem

Menschen, der alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenszeit nicht verfügen kann? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es vieles gibt, das radikal zu verneinen bleibt?

In der Richtung dieser Fragen werden die religiösen Erwartungshaltungen der Menschen heute formatiert.<sup>16</sup> Man glaubt nicht mehr an die Dogmen der Kirche oder an die Bibel, sondern sucht nach Antwort auf diese religiösen Lebensfragen. Man will die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Man verlangt den Direktkontakt mit dem Unbedingten, die mystische Erfahrung, Wege tieferer, mit Gott in Berührung bringender Selbsterfahrung. Die Nachfrage nach Religion ist innenorientiert, deshalb die Karriere der Rede von Spiritualität und einer erlebnisorientierten liturgischen Praxis. Die Individuen halten religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, als sie bestimmte Wirkungen im Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance. Religion wird für viele, vor allem in den charismatischen Bewegungen, auch zu einer Anleitung für psychische Transendenzen. Die Suche nach dem religiösen Erlebnis unterläuft alle Formen des institutionellen, kirchlichen Zugriffs auf die individualisierte Religion.

Die sozialintegrative Funktion der Religion tritt hinter ihrer biographieintegrativen Funktion zurück. Nicht mehr die Gesellschaft wird durch die Religion zusammengehalten, sondern die persönliche Identität der Individuen, sofern der religiöse Sinn der ihnen eigene ist.<sup>17</sup> Es geht in erster Linie um Prozesse der Selbstthematisierung und Selbsttranszendierung. Im Bereich der Religion geschieht Autonomie. Wenigstens dort ist sie möglich. Diese Individuenreligion kann freilich sehr ernsthaft sein und nach einer ihr Antwort gebenden Theologie verlangen. Die Theologie ist die Hermeneutik der Religion, die Auslegung der Artikulationen des religiösen Bewusstseins in den kulturellen Überlieferungen der Bibel, aber nicht dort allein. Lässt die Theologie sich von einer weiten Theorie der Religion leiten, wie es der modernen Lebenswelt angemessen ist, dann bringt sie religiöse Gehalte überall dort in Geschichte und Gegenwart zur Auslegung, wo sie auf die Konfiguration von Selbstdeutungen menschlichen Lebens stößt, die auf die unbedingten Sinnbedingungen unseres bedingten, fragmentierten,

16 Vgl. GRÄB, WILHELM: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

17 Vgl. GRÄB, WILHELM: Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2000.

endlichen Lebens hinweisen. Das ist nicht nur in den biblischen Überlieferungen, denen der Kirche und des Christentums, der Fall, sondern in der Vielfalt der medialen Welten, die nach dem Ende der Gutenberg-Ära sich dann ja auch nicht mehr auf literarische Texte beschränken. Die Theologie, die als Hermeneutik der Religion arbeitet, findet ihre Grundlegung in der Theorie der Religion, die den ebenso weiten wie formalen Begriff der Religion im Gespräch mit der Philosophie, der Soziologie, der Kultur- und Medienwissenschaft interdisziplinär ausarbeitet. Sie gewinnt ihre Inhalte, indem sie die religiösen Selbstdeutungen der Menschen zur Auslegung bringt, die in die medialen Welten eingegangen sind, dort ihre Artikulation gefunden haben und finden und in der Produktion von Texten, Bildern und Klängen immer weiter fortgeschrieben werden.