

Institution und Individuum

Überlegungen zur Diagnose der modernen Religionskultur¹

Zur Phänomenologie gegenwärtiger religiöser Kultur gehört der Effekt der Verblüffung derjenigen, die dabei zunächst an ihre stärker oder schwächer institutionalisierten sozialen Ausdrucksformen, an die Kirchen vor allem, aber auch an die Sekten oder an die Organisation neureligiöser Bewegungen denken. Orientiert an der theologiegeschichtlich schon eingespielten Unterscheidung von kirchlich institutionalisiertem und gesellschaftlich sedimentiertem Christentum² gehört die Perspektive auf die gesellschaftliche Verflüssigung religiöser Kultur inzwischen vielmehr unabdingbar zur Formation religionstheoretischer Forschungsstrategien selber³. Allein aufgrund der Behauptung einer Verflüssigung der Religion ins Insgesamt unseres kulturellen Bestände scheint schließlich ihre anthropologische Universalität mit der Marginalität ihrer lebenspraktischen Verbindlichkeit theoretisch noch vereinbar zu sein.

Das Verständnis unserer euro-amerikanischen Kultur in ihrer liberaldemokratischen Verfassung z. B. als einer letztinstanzlich religiösen⁴, verlangt einen hochgradig generalisierten und abstraktiven Religionsbegriff⁵.

¹ Referat auf dem 7. Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser Sozialisation vom 8.-10. Oktober 1987.

² Vgl. *T. Rendtorff*, Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: *IJRS*, Bd. 2, Köln/Opladen 1966; *ders.*, Theorie des neuzeitlichen Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972; *J. Matthes*, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Hamburg 1968; *K. Gabriel*, Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“, in: *K.-F. Daiber*, *Th. Luckmann*, Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 182-198.

³ Vgl. *I. Mörth*, Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion, Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie, Stuttgart u. a. 1978, 162 ff.; *T. Rendtorff* (Hrsg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980; *K.-F. Daiber*, *Th. Luckmann* (Hrsg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983; *W. Oelmler* (Hrsg.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1984; *P. Koslowski* (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985; *H. Kleger*, *A. Müller* (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986; *H. Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986, 281 ff.; *R. Schieder*, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

⁴ Vgl. *H. Lübbe*, aaO., 257 f.

⁵ Vgl. *N. Luhmann*, Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: *ders.*, Soziologische Aufklärung, Bd. 3, Opladen 1981.

Wer Religion überall entdecken will⁶, braucht heute einen Religionsbegriff, der der Respezifikation in angebbaren religiösen Verhaltensstilen eher zur – meist skurilen – Veranschaulichung als zur eigenen Plausibilitätserzeugung bedarf⁷. Die Religion bleibt dann fürs Ganze zuständig, kann und muß die Wahrnehmung dieser Zuständigkeit aber nicht mehr am Vorkommen religiösen, gar kirchlich-religiösen Verhaltens im einzelnen aufweisen⁸.

Die Suche nach unserer religiösen Kultur, nach der sozialen Realität der Religion, ist damit von einer fundamentalen Unterscheidung gesteuert. Sie lebt geradezu davon, daß die sozio-empirisch manifeste, die vor allem kirchlich institutionalisierte Religion nie schon mit ihrem Vorkommen im Lebensvollzug lebendiger Menschen identisch ist. Sie wird in Bewegung gehalten von der Aufmerksamkeit darauf, daß die religiöse Kultur, die es ganz offensichtlich, stärker oder schwächer institutionalisiert, nach wie vor gibt, zwar ein Hinweis ist auf die Religion, die sich in ihr manifestiert, aber gerade nicht mit ihr gleichgesetzt werden darf. Die Suche nach unserer religiösen Kultur ist, wie mir scheint, von eben dieser Differenz formiert, zwischen dem empirischen Vorkommen der Religion in ihrer sozial-kulturellen und dabei vor allem in Gestalt religiöser Institutionen vorliegenden Vermittlung, und dem Sachverhalt, der sie in Gestalt des religiös bestimmten Selbstverständnisses individuellen Lebens selber ist.

Um die kulturdiagnostischen und sozialisationstheoretischen Konsequenzen, die sich aus der expliziten Berücksichtigung dieser Differenz ergeben müßten, soll es im Folgenden gehen. Was folgt aus der Differenz zwischen der institutionellen und der individuellen Präsenz religiösen Lebens für seinen konkreten Vollzug und seine praktische Vermittlung in der sozialkulturellen Situation der Moderne? Was heißt religiöse Sozialisation heute, wenn die Religion möglicherweise immer noch einmal anders – nämlich ins Selbstverständnis individuellen Lebens gehörend – ist, als ihr gesellschaftlich institutionalisiertes, in den Sozialisationsagenturen von Familie, Kirche und Schule abgelagerter bzw. sich auflösender Bestand es vermuten läßt?

⁶ Vgl. *D. Rössler*, *Die Vernunft der Religion*, München 1976.

⁷ Dementsprechend findet *H. Lübke* das Religionsverständnis aller neueren Religionssoziologie, wie auch sein eigenes im Begriff der „Kontingenzbewältigungspraxis“ zusammengefaßt. Dieser Begriff steht dann generell für die Funktion, die die Religion in nachaufgeklärten Gesellschaften erfüllt, auch und gerade dann noch, wenn – scheinbar gegenläufig zur gesamtgesellschaftlichen Funktionszuweisung – die sich in einem angebbaren Stil sozialen Verhaltens dokumentierende Funktionserfüllung nur schwer identifizierbar ist: aaO., 160 ff.; vgl. auch *V. Drehsen*, *Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945*, in: *K.-F. Daiber*, *Th. Luckmann*, aaO., 86-135.

⁸ Das schließt freilich die Behauptung, daß das eine unabdingbar auf das andere bezogen bleibt, keineswegs aus. Vgl. *N. Luhmann*, aaO., 305 f.

Ich will eine Antwort auf die Frage in drei Richtungen versuchen: 1. durch das Anspiel auf ein religionssoziologisches Argument, 2. durch eine theologiegeschichtliche Erinnerung und 3. im Ausprobieren einer sozialisationstheoretischen Folgerung.

I. Das religionssoziologische Argument: Religiöse Kultur ohne Religion

Ich habe es bereits angedeutet, daß mir das von der neueren Religionssoziologie entworfene Bild gegenwärtiger religiöser Kultur durch die auffällige Diskrepanz gekennzeichnet scheint, zwischen der generellen Funktionszuweisung, die der Religion als einem konstitutiven Faktor des Sozialisationsprozesses zuteil wird und dem mehr oder weniger ausdrücklichen Eingeständnis der Marginalisierung ihres objektiv konstatierbaren Vorkommens in eben diesen Sozialisationsvorgängen selber⁹.

Paradigmatisch findet man dies in den Überlegungen vorgeführt, die Th. Luckmann schon vor einiger Zeit zur „Religion in der modernen Gesellschaft“ angestellt hat¹⁰. Auch Luckmann arbeitet mit einem funktionalen Religionsbegriff, dem er die Fähigkeit zumißt, diskursfähig zu sein, ohne dabei durch Inhalte bestimmt werden zu müssen. Bestimmbar ist die Religion vielmehr eben durch die Funktion, die sie für den Menschen erfüllt¹¹. Diese Funktion freilich ist eine generelle. Sie fällt mit der Menschwerdung des Menschen selber zusammen, insofern diese zwangsläufig als Sozialisierung, als Einfügung in ein das Einzeldasein immer schon übersteigendes, transzendierendes Ordnungs- und Sinngefüge verstanden werden muß¹². Diese mit einem anthropologischen Universale zusammenfallende generelle Funktionszuweisung an die Religion, muß dann allerdings verträglich sein mit historisch höchst unterschiedlichen Formen ihrer Erfüllung im Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Individuum.

Unbeschadet der der Religion generell zugewiesenen Sozialisierungsfunktion, ist schließlich die moderne, institutionell segmentierte und funktionell differenzierte moderne Gesellschaft gerade von der Art, daß sie auf die sozialisierende Funktion der Religion nicht mehr angewiesen zu sein scheint. Luckmann sagt es selbst: „Es klingt wie ein Paradox, wenn man feststellen muß, daß Religion in ihrer tradierten sozialen Form biographie-

⁹ Letzteres verwundert genau dann nicht, wenn man auch durch empirische Studien belegt sieht, daß die Religion als Sozialisationsfaktor, sofern man darunter die Prägung der sozialen Orientierung und der Werthaltungen versteht, inzwischen weithin ausfällt. Vgl. die neueste Shell-Studie: Jugendliche und Erwachsene 85: Generationen im Vergleich, Bd. 1-5, Opladen 1985 (insbes. Bd. 1, 272).

¹⁰ Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg 1963; *ders.*, *Religion in der modernen Gesellschaft* (1972), in: J. Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 3-15.

¹¹ Th. Luckmann (1972), aaO., 5.

¹² Ebd.

fern wird, daß sie ihre typische, durchschnittlich sinnintegrierende Funktion für das Handeln im Alltag verloren hat, also in einem gewissen Sinn des Wortes aufgehört hat, Religion zu sein.¹³

Dieses Paradoxon ist jedoch in der Tat unvermeidlich, wenn man auf der einen Seite die generelle Funktion der Religion mit der Genese der Gesellschaftsfähigkeit des Menschen zusammenfallen läßt, sie also gleichbedeutend sein läßt mit der verhaltenssteuernden Ordnungsfunktion und der Orientierung gewährenden Integrationsfunktion der das Einzeldasein immer schon übersteigenden kulturellen Formation, man auf der anderen Seite diese kulturelle Formation aber einer geschichtlichen Evolution unterworfen sieht, innerhalb deren sich auch die generelle Funktion der Religion so ausdifferenziert, daß sie nun allenfalls institutionell-spezialisiert erfüllt wird. Denn dabei verliert sie das, was sie in der Erfüllung ihrer generellen Funktion einmal geleistet haben soll, nämlich die normativ-ideologische Prägung der Vergesellschaftung des Menschen. Das Paradoxon, das auf diese Weise entsteht, liegt eben darin, daß die Orientierung an der generellen Funktion der Religion diese offensichtlich auch dann noch in ihrer umfassend verhaltensprägenden und sinnintegrierenden Zuständigkeit fürs Ganze festzuhalten verlangt, wenn sie auf diese Weise schon gar nicht mehr vorkommt.

Was zum Phänomenbestand religiöser Kultur in hochentwickelten Gesellschaften zu zählen ist, kann Luckmann dementsprechend lediglich im uneigentlichen Sinne dafür gelten lassen. Gewiß, sie kommt auch dort als Kulturfaktor vor, in den spezialisierten religiösen Institutionen mit ihren traditionellen Lebensdeutungen, und sie kommt dort vor in pluralen, meist subjektiv und privat bleibenden Lebensszenarien, synkretistischen Mythologien und individuellen Sinnreflexionen. Aber diese ihre kulturelle Präsenz ist genau von der Art, daß sie den generalisierten Begriff der Religion nicht mehr erfüllt, weil ihr keine aufs gesellschaftliche Ganze gehende sozialstrukturelle Relevanz zukommt. Die institutionell-spezialisierte Religion hat ihre Biographienähe und damit ihre normierende und ideologisierungsfähige Prägekraft für den Alltag der Bevölkerung industrieller Gesellschaften weitgehend verloren¹⁴. Und die individualisierte und privatisierte Religion bleibt zwar biographienah, aber dafür weit entfernt von jedem prägenden Einfluß auf die sozialstrukturell relevanten ‚großen‘ politischen und wirtschaftlichen Institutionen. Ihre verhaltensregulierende und sinnintegrierende Funktion beschränkt sich auf den individuellen und privaten Bereich¹⁵. Dort erfüllt sie ihr sozialisierende Funktion jedoch so, daß sie

¹³ Ebd., 11.

¹⁴ Vgl. Th. Luckmann, *Persönliche Identität in archaischen und modernen Gesellschaften*, in: ChGMG, Bd. 25, 9 ff.

¹⁵ Vgl. Th. Luckmann (1972), aaO., 13: „Bezogen auf diese Institutionenbereiche (sc. Staat und Wirtschaft) ist *alle* Religion, die historisch präformierte und die

die generelle Funktion fürs gesellschaftliche Ganze zugleich außer sich hat.

Weder die institutionalisierte noch die individualisierte Präsenz religiöser Kultur steht somit noch für die Präsenz der Religion selber. Was übrig bleibt, ist vielmehr eine religiöse Kultur ohne Religion.

Dieser Schluß legt sich m. E. nahe, wenn man die Religion durch eine Funktion definiert sein läßt, von der man zugleich sagen muß, daß sie sie dort, wo sie gegenwärtig sozialkulturell vorkommt, gar nicht erfüllt. Was aber besagt solch Schluß? Ist er als Hinweis darauf zu lesen, daß wir es in der Tat nur noch mit marginalen Restbeständen religiöser Kultur zu tun haben, von denen eine sozialstrukturelle Prägekraft kaum noch ausgehen kann? Oder ist in ihm das Resultat einer schief angesetzten Theoriestrategie zu sehen? Möglicherweise liegt es ja genau in der Konsequenz der anthropologisch angesetzten, hochgeneralisierten und mit dem kulturellen Wandel gerade nicht vermittelten Funktionsbestimmung der Religion, daß sie sich zwar beliebig mit historisch-empirischem Anschauungsmaterial anreichern läßt, aber die Veränderungen, die im sozial-kulturellen Vorkommen der Religion selber stattgehabt haben und immer noch statthaben, gerade nicht erfaßt.

So könnte es ja sein, daß die normierende und ideologisierende Sozialisierungsfunktion der Religion, also ihre handlungsorientierende und sinnstiftende Leistungsfähigkeit, die man ihr am Leitfaden ihres generalisierten Begriffs meint zuschreiben zu müssen, von ihren institutionalisierten und individualisierten Realisationsgestalten deshalb nicht mehr erfüllt wird, weil sie sich im Zuge der gesellschaftlichen Evolution nicht nur in ihrer kulturellen Präsenz, sondern auch in der Funktion, die sie dabei für die Menschen erfüllt, transformiert hat.

Von erheblichem religionstheoretischem Gewicht scheinen mir jedenfalls die Hinweise darauf, daß mit der Schwächung der Religion als einem Instrument sozialer Kontrolle (worin man wiederholt und m. E. zurecht die *particula veri* der Säkularisierungsthese angesiedelt hat¹⁶) in der Tat verstärkt die Indizien einer Umbestimmung auch der Funktion, die sie für die Menschen erfüllt, wahrnehmbar sind¹⁷. An die Stelle ihrer Sozialisierungsfunktion, die sie, in die objektiv manifesten kulturellen Bestände eingelassen, einmal erfüllt hat, scheint ihre Individualisierungsfunktion getreten zu sein¹⁸.

eventuell intersubjektiv neu hervorgebrachte, nur ‚Theorie‘ und hat keine Chance mehr, je wieder ‚Praxis‘ werden zu können.“

¹⁶ Vgl. *H. Becher*, Säkularisierungsprozesse, in: *Kölner Vierteljahresheft für Soziologie* 10/1932, 235; *T. Rendtorff*, Zur Säkularisierungsproblematik, aaO., 51–72; *H. Lübke*, aaO., 91–106.

¹⁷ Vgl. *F. Wagner*, Was ist Religion? Studien zu ihren Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 35–89.

¹⁸ Ihren stärksten Beleg dürfte diese Vermutung eben darin finden, daß der Re-

Diese Individualisierungsfunktion, also ihre Rolle als prägender Faktor in Selbstbildungsprozessen, dürfte man jedoch gar nicht erfüllt finden können allein in ihrem Gegebensein als Bestandteil öffentlicher Kultur. Man dürfte sie in solchem kulturellen Gegebensein auch dann nicht erfüllt finden können, wenn der Bereich des Privaten und bloß subjektiv Verbindlichen, also die Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte, als Ort manifester Religionsausübung verstärkt nachweisbar sein sollte¹⁹, obwohl sich dieser Sachverhalt durchaus als sozio-historisches Indiz für die Funktionsverschiebung der Religion lesen läßt. In ihrer Individualisierungsfunktion, die sie schließlich gerade nicht mehr normierend und ideologierend fürs gesellschaftliche Ganze zuständig sein läßt, dürfte sie vielmehr dann und nur dann erfüllt sein, wenn sie nicht allein in den Medien religiöser Ausdruckskultur gegeben, sondern in unvertretbar eigenaktiven Selbstauslegungsprozessen auch vollzogen wird.

II. Eine theologiegeschichtliche Erinnerung: Kultivierung von Religion statt religiöser Kultur

Stößt die Frage nach der Analysierbarkeit religiöser Kultur in religionssoziologischer Perspektive auf eine religiöse Kultur, aus der die Religion in ihrer sozialisierenden Funktion und damit als sozial-strukturell relevanter Faktor ausgewandert ist, so verdient eben diejenige Sicht auf die neuere Christentumsgeschichte verstärkte Beachtung, die die einschneidende Transformation in der Funktionsbestimmung der Religion in ihr selbst längst vollzogen sieht. Soll die Frage nach der Analysierbarkeit religiöser Kultur nicht verwiesen bleiben auf die marginalisierten Restbestände institutionalisierter und individualisierter religiöser Praxis einerseits und auf eine abstrakt-generalisierte, aber mit dem kulturellen Phänomenbestand nicht mehr kontrolliert vermittelbare Funktionsbestimmung andererseits, so dürfte ein weiterführender Aufschluß zu erwarten sein von eben dem Argument, das die neuere Theologiegeschichte unter dem Stichwort von der Selbständigkeit der Religion ausgearbeitet hat.

Man kann die die neuzeitliche Theologiegeschichte durchziehende Debatte um die Selbständigkeit der Religion²⁰ schließlich lesen als Reaktion der Theologie auf die mit der gesellschaftlichen Evolution verbundene kulturelle Differenzierung, insofern sie auch und gerade die Ausdifferen-

ligionsbegriff in der Theologie der Neuzeit gerade als Instrument der Kritik an vorgegebenen dogmatischen und institutionellen Fixierungen Karriere gemacht hat. Vgl. *H.-J. Birkner*, Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: *Fides et communicatio*, FS M. Doerne, Göttingen 1970, 9–20.

¹⁹ Vgl. *V. Drehsen*, Religion: Die Sakralisierung der menschlichen Identität, in: *Funktionen des Religiösen in der Gesellschaft*, Loccumer Protokolle 38/1980.

²⁰ Vgl. *F. Wagner*, aaO., 55 ff.

zierung des Religionssystems bewirkt hat. Für die Frage nach der Analysierbarkeit religiöser Kultur in der modernen Gesellschaft ist diese Debatte denn auch weniger aufschlußreich hinsichtlich des sich darin immer auch bekundenden Selbsterhaltungsinteresses und kulturellen Dominanzanspruches insbesondere der kirchlich institutionalisierten Religion²¹. Was die Selbständigkeits-Debatte für die hier anstehende Problemstellung einer Analysierbarkeit religiöser Kultur höchst aufschlußreich macht, das ist vielmehr das von ihr ausgespielte Argument vom selbstgenerativen, das kulturell Manifeste permanent genetisierenden Charakter der christlichen Religion.

Um wiederum paradigmatisch zu verfahren, will ich dieses Argument vom selbstgenerativen, jede kulturelle Objektivation mediatisierenden Charakter der Religion kurz an den Reden erläutern, die *Schleiermacher* ihren gebildeten Verächtern gehalten hat²².

Was *Schleiermachers* „Reden“, die man oft, wie den ganzen *Schleiermacher* überhaupt, für die Affirmation der gelebten, bürgerlichen Religion und ihre kulturtheologische Absegnung meinte in Anspruch nehmen zu können²³, nur allzu leicht übersehen lassen, das ist gerade ihre *Negativität* gegenüber den residualen Beständen religiöser Kultur²⁴. In Wahrheit hat *Schleiermacher* ein Verständnis von Religion vorzubereiten versucht, wonach diese in dem, was kulturell von ihr da ist, gerade nicht zu finden ist. Es sollten ihr vielmehr die eigene kulturelle Manifestation in kirchlichen Institutionen, sprachlich sedimentierten Vorstellungen, sozial verbindlichen Lebensregulativen lediglich als Darstellungsmittel, als Auslösefaktoren zur eigenen Genetisierung, zur Prozessualisierung ihres Entstehens aus dem ihr *eigenen* Grunde dienen.

Die Verachtung der Religion, auf die *Schleiermacher* seine Zeitgenossen anspricht und in der er sie sich besonders gebildet und vollkommen wünscht, soll denn auch gerade ihrem sozial-kulturellen Vorkommen gelten. An der dogmatisierten und moralisierten institutionellen Religion sollen ihre gebildeten Verächter gerade das eine lernen, daß sie dort in Wahrheit eben nicht zu finden ist²⁵. Nichts anderes als diese Abstoßung von der sozial-kulturellen Lebenswelt der christlichen Religion passiert schließlich,

²¹ Vgl. *F. W. Graf*, *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh 1987.

²² *F. Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: *ders.*, KGA II, 2 hrsg. von *G. Meckenstock*, Berlin/New York 1984 (Seitenangaben nach der Erstausgabe).

²³ Vgl. *D. Schellong*, *Bürgertum und christliche Religion, Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher* (ThExh 187), München 1975.

²⁴ Vgl. den Hinweis auf diesen Aspekt auch bei *J. Ringleben*, *Die Reden über die Religion*, in: *D. Lange* (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher 1768–1834*, Göttingen 1985, 236–258.

²⁵ *F. Schleiermacher*, aaO., 115 f.

wenn Schleiermacher bei der Bestimmung des Kirchenbegriffs fordert, was ihm für die epochale Transformation des Religionsverständnisses überhaupt gilt: „laßt uns ... den ganzen Begriff einer neuen Betrachtung unterwerfen und ihn vom Mittelpunkt der Sache aus aufs neue erschaffen, unbekümmert um das, was bis jetzt wirklich ist, und was die Erfahrung uns an die Hand giebt.“²⁶

Jeder weiß, daß die Jahrzehnte um 1800, in die Schleiermachers Neubetrachtung der Religion fällt, die Welt, Europa und Deutschland insgesamt revolutioniert haben: politisch durch staatlich-bürokratische Reform und liberal-demokratische Revolution, wirtschaftlich durch Maschinen und Markt. Die feudale und vorindustrielle Welt ging zu Ende, die bürgerlich-industrielle begann. Es legt sich so gesehen nahe, auch die in Abstoßung von der überlieferten Formation religiöser Kultur erfolgende Neubestimmung des Religionsverständnisses im historischen Zusammenhang der Veränderungen zu sehen, die die Menschen aus der Übermacht der Traditionen und ständischen Gemeinschaften heraustreten ließen, die sie insgesamt stärker innengeleitet, individueller, reflektierter, sentimentaler werden ließen. Die Autonomisierung der Religion, der Schleiermacher mit seiner Polemik gegen ihre sie fremd bestimmende Verflechtung in den überlieferten Bestand religiöser Kultur den Weg bereiten wollte, hat denn auch ihre in vielem überraschende Parallele in der zur gleichen Zeit stattfindenden Autonomisierung der schönen Künste, die zugleich ihre Verbürgerlichung und damit ihre variantenreiche Einwanderung ins öffentliche Leben bedeutete. Wie die Religion, so löst sich auch die Kunst aus der Einbindung in Hof, Kirche und Standeswelt, aus repräsentativen, liturgischen, geselligen Funktionen. Sie wird Sache eines allgemeinen, öffentlichen Publikums; sie ist nicht mehr nebenbei und hilfswise, sondern sie wird an sich selbst wesentlich²⁷.

Gewiß, was im Zuge dieser Autonomisierung der Kunst entsteht, das ist eine neue ästhetische Kultur, das sind neu entstehende oder ‚verbürgerlichte‘ Institutionen in kultur-produktiven und kultur-rezeptiven Verhaltensformen, im spezifischen Kunst-, Musik- und Literatur-‚betrieb‘. Und auch an diesem Punkt dürfte die Vergleichbarkeit mit der Religion, ihrer Neuformation in einer den Religions-‚betrieb‘ mehr schlecht als recht installierenden religiösen Kultur nicht unerheblich sein, ganz abgesehen von der im Zuge dieser historischen Veränderung sich generell abzeichnenden Austauschbarkeit und kompensatorischen Äquivalenz von Kunst und Religion. Dennoch, bzw. gerade deshalb darf hinsichtlich der Frage nach der Analysierbarkeit dieser modernen, die Traditionslenkung von sich absto-

²⁶ AaO., 176.

²⁷ Vgl. *Th. Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 533ff.

ßenden religiösen Kultur, das Schleiermachersche Argument nicht übersehen werden.

Es läuft darauf hinaus, daß mit der Entdeckung der Selbständigkeit der Religion, wonach sie unbedingt um ihrer selbst willen wichtig ist und nicht aufgrund ihrer normierenden und ideologisierenden gesellschaftlichen Funktion, auch kein Weg mehr dahin zurückführt, das, was sie an sich selber, im Ursprung ihres Entstehens ist, in ihren kulturellen Manifestationen aufsuchen zu wollen. In diesem Sinne ist der entscheidende Hinweis Schleiermachers an die Verächter der Religion in ihrer autoritätsgebundenen, überlieferten Gestalt schließlich zu verstehen. Er will ihnen die Grundeinsicht der Aufklärung auch für die Religion verbindlich machen, wenn er sagt: „In geistigen Dingen ist Euch das Ursprüngliche nicht anders zu schaffen, als wenn Ihr es durch eine ursprüngliche Schöpfung in Euch erzeugt, und auch dann nur auf den Moment wo Ihr es erzeugt. Ich bitte Euch, versteht Euch selbst hierüber, Ihr werdet unaufhörlich daran erinnert werden.“²⁸ Diese Einweisung in die Erfahrung dessen, was Religion ursprünglich ist, setzt auf spontan sich Erzeugendes, auf etwas, dessen ich nur im Modus aktiver Selbstbeteiligung ansichtig werden kann, nur im unvertretbar eigenen Dabeisein, in der Authentizität eigenen Sehens und Hörens. Deshalb wird die Religion an den generativen Prozeß ihrer Entstehung im individuellen Subjekt gebunden, an den Moment des ihr Gewährwerdens, an eine Evidenzerfahrung, die sich als solche gerade nicht festhalten, nicht auf Dauer stellen und institutionell einbinden läßt.

Allerdings, dieser selbstgenerative Prozeß, in dem ich meiner Religion ansichtig werde, geschieht auch für Schleiermacher im Ansichtigwerden dessen, was das Einzeldasein des Menschen unendlich übersteigt. Diese Erfahrung hat eben darin den Gehalt einer *religiösen* Erfahrung, daß mir in ihr der Ursprung meiner selbst mit der Offenbarung der progressiven Totalität des Universums, des Wirklichkeitsgeschehens überhaupt, zusammenfällt²⁹. Auch für Schleiermacher ist es, in deutlicher Entsprechung zur Religionsdefinition gegenwärtiger Religionssoziologie, die Erfahrung letzter Kontingenz im Insgesamt der uns gegebenen Welt, die er durch die Religion als sinnhafte Manifestation einer absoluten Sinninstanz, als „Handlungen eines Gottes“ ausgelegt findet. Diese Explikation der Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz, von Bestimmtem und Unbestimmbarem stellt auch für ihn das spezifische Bezugsproblem der Religion dar. „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines

²⁸ AaO., 48.

²⁹ Vgl. die Auslegung der beiden Grundformeln des Redners vom „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (53) und vom „Anschauen des Universums“ (50) bei H. Timm, Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik, Frankfurt 1978, 26-74.

Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus.“³⁰

Schleiermacher hat jedoch darauf aufmerksam gemacht (und darin dürfte er keineswegs bereits wieder eingeholt sein), daß von dieser Beziehung des Endlichen auf ein unendliches Ganzes nur dann die Rede sein kann, die Religion, sozusagen als Kontingenzbewältigungspraxis, nur dann wirklich wird, wenn das Endliche sich aktuell selber transparent wird für sein Gegenteil, wenn die Entzweiung am Endlichen selber vor sich geht, als immanente Prozessualität, mit der es in sich über sich hinausweist, sich als Erscheinung des ganz anderen, der unendlichen Ganzheit entdeckt. So erst realisiert sich die Religion, in dieser prozessual-dynamischen Selbstunterscheidung, die zugleich immer auch die Negativität bedeutet gegen das, was historisch-empirisch von ihr da ist.

Dennoch darf diese Sicht Schleiermachers auf die Realisierung des Wesens der Religion in der konstitutiv-negativen Unterscheidung von ihrer historisch-empirischen Faktizität auch nicht als idealisierende Verflüchtigung dieses Wesens ins Jenseits von Geschichte und Gesellschaft verstanden werden. Es war ihm bekanntlich gerade daran gelegen, das Wesen der Religion zugleich in der Ausbildung ihrer institutionellen Gestalten, in den positiven Großreligionen zu entdecken. Worauf es ihm nur ankam: auch dort muß man sie „mit Religion anschauen“³¹. D. h. es ist gerade hinsichtlich des historischen Wirklichwerdens der Religion darauf zu sehen, wie sie dabei mit der ihr immanenten Negativität, als Selbstunterscheidung von sich, ein sich geschichtlich-kulturell Manifestierendes ist. Sie zeigt sich eben in der Vielfalt individueller Religionsgestalten. In ihnen wird sie unaufhörlich als der immanente Unterschied von sich wirklich. In dieser Vielfalt individueller Religionsgestalten, in der Pluralität ihrer kulturgeschichtlichen Formationen zeigt sich ihr Wesen. Es entspricht keiner gleichbleibenden Substanz und keinem abstrakten Gattungsbegriff, sondern ist nichts anderes als die prozessuale Unterscheidung der manifesten Erscheinungsformen der Religion von sich.

Die in der Vielfalt individueller Religionsgestalten kulturgeschichtlich wirklich werdende Religion in dieser Weise, d. h. dem selbstgenerativen Wesen der Religion entsprechend, anzuschauen, das bedeutet für den Schleiermacher der „Reden“ zuletzt dann aber nichts anderes, als die Pluralität der individualisierten geschichtlichen Religionsgestalten *christlich-religiös* zu begreifen. Es bedeutet, im Christentum diejenige Religion zu erkennen, die „die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet, und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist“³². Das Christentum ist

³⁰ F. Schleiermacher, aO., 57.

³¹ Ebd., 242.

³² Ebd., 293 f.

ihm diese „Religion der Religionen“³³ nicht im Sinne eines kulturellen Dominanz- und Herrschaftsanspruches, sondern gerade deshalb, weil es die Negativität des Wesens der Religion, ihr kritisch-prozessuales Sich-Arbeiten an dem, was von ihr geschichtlich zur Erscheinung kommt, aufgedeckt hat. Daraus resultiert kein doktrinaler, sondern der polemische Charakter des Christentums, sein „immerwährendes Polemisieren gegen Alles Wirkliche in der Religion“³⁴. Diese Polemik ist dem Christentum durch das Geschick seines Stifters unweigerlich eingeschrieben. Sie liegt im Prozessieren der Negativität, mit der Jesus sich selbst in den Tod gegeben hat, ohne Kirchengründung, die Macht einer verderbten Religion vor Augen, die Ehrfurcht einflößte, Unterwerfung verlangte, die zu all dem gehörte, „was Er selbst (sc. Jesus) zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden“³⁵.

Die Religion in diesem gegenläufigen Prozeß zu begreifen, in der Destruktion ihrer kulturellen Bestände, die zugleich die Rekonstruktion ihres Wesens als Anwendung der Negativität auf sich selber ist, heißt, sie als christliche Religion zu begreifen. Es heißt, die christliche Religion in ihrem geschichtlichen Ursprung wie in ihrer die Folgen der Aufklärung zum Austrag bringenden Gegenwart zu begreifen. Immer ist die in Wahrheit christliche Religion, die aus der Negation ihrer kulturellen Bestände allererst hervorgehende und sich darin erst in der Unbedingtheit ihres Grundes erfassende Religion.

Es verwundert deshalb nicht, daß Schleiermacher diesen Prozeß des Sich-Abstoßens von der manifesten Positivität religiöser Vorstellungskomplexe und Verhaltensmuster, um genau darin das *wesentlich* religiöse Verhältnis zu gewinnen, auch auf die eigene religiöse Biographie abzubilden versucht hat.

„Religion war der mütterliche Leib in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch seine äußere Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte, sie half mir, als ich anfang den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden.“³⁶

Weckt diese Beschreibung einer religiösen Sozialisation zunächst den Anschein, als fiele ihr die Religion mit der Regression in die symbiotische Einheit der Mutter-Kind-Dyade zusammen, so macht sich der religiöse Charakter der Lebenslinie dann doch gerade an der Arbeit und im Aushalten des Nicht-Identischen fest, am Aufbrechen der traditionsgeleiteten religiösen Vorstellungs- und Lebenswelt, ja im negierenden Zweifel am Gegebensein einer absoluten Sinninstanz selber.

³³ Ebd., 310.

³⁴ Ebd., 295 f.

³⁵ Ebd., 303.

³⁶ Ebd., 14 f.

Das ist die Sicht, in der der Redner über die Religion am Anfang ihrer bürgerlichen Epoche die Genese religiöser Kultur in den Blick nimmt. Es ist genau genommen, und darin liegt m. E. der nach wie vor interessante Gesichtspunkt, eine solche Sicht auf die Genese religiöser Kultur, die sie hineinnimmt in den nirgendwo stillzustellenden und dingfest zu machenden Prozeß der *Kultivierung* dessen, was die Religion im Kern ihres Wesens ist. Die Religion kommt in dieser Sicht einer unaufhörlich arbeitenden Reflexionsmaschine gleich, als Arbeit an dem Selbstverhältnis, das wir sind, gerade und allein in der Unterscheidung von dem, was wir nicht sind. Sie dient letztinstanzlich nicht als normierende und ideologisierende Funktion in der Vergesellschaftung des Individuums. Sie dient, sofern man von einer Funktion höherer Ordnung sprechen will, in ihrer dominanten Zuschreibung ans individuelle Subjekt seiner Sich-Durchsichtigkeit, in der konstitutiv-negierenden Unterscheidung von dem, was es nicht ist. Was es nicht ist, das ist das, was von ihm zur Erscheinung kommt und als kultureller Bestand religiöser Praxis manifest wird. Darin ist es, so gesehen, immer schon außer sich. Das heißt nicht, daß die Religion dieser Entäußerung nicht bedürfte. Aber Religion bleibt sie dabei nur, wenn sie ihre Entäußerung als die Darstellung ihrer selbst, als ihr kommunikatives Medium auch wieder auf sich zurücknehmen kann, wenn sie nicht aufhört, sich an dem entäußerten Bild ihrer selbst, und d. h. in der Unterscheidung von ihm, selbst zu bilden.

III. Eine sozialisationstheoretische Folgerung: Religiöse Kultur als Codierung von Religion

Auf der Suche nach einem empirisch gehaltvollen Begriff gegenwärtiger religiöser Kultur stößt man keineswegs zufällig auf das Problem der konkreten Vermittlung – zwischen der universalen gesellschaftlichen Funktion der Religion und ihrer marginalen lebenspraktischen Präsenz in angebbaren Verhaltensstilen und Einstellungssyndromen, in Institutionen und Organisationen. Diese Diskrepanz läßt sich vielmehr als Indiz genau dafür lesen, daß die Religion kein Ding ist, dessen man durch objektiv-konstanzierende Umfragen ansichtig werden könnte. Sie ist ein Indiz dafür, daß die Religion ins Selbstverhältnis bewußten Lebens gehört, dem man nur in seinen von ihm selbst zu erbringenden Selbstdeutungen begegnet.

In diesem Sinne hat denn auch zuletzt *H. Lübbe*, im Anschluß an die neuere, insbesondere struktur-funktionalistische Sichtweise, das Argument von der jede funktionale Äquivalenz von sich abweisenden, anthropologisch irreduziblen Selbständigkeit der Religion stark gemacht³⁷. Obwohl er die „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“³⁸, als welche ihm die

³⁷ *H. Lübbe*, aaO., 127 ff.

³⁸ *Ebd.*, 149.

Religion zu stehen kommt, selten anders als durch Anspielungen auf den Gebrauch des Gesangbuches in Ostfriesland vorführen kann, behauptet er doch ihre Einsenkung in die die Humanität allererst ermöglichenden Voraussetzungen unserer öffentlichen wie unserer persönlich-privaten Lebenskultur überhaupt, etwa in Form der Anerkennung der Wahrheitsgeltung, der Normen der Mitmenschlichkeit, der Ehrfurcht vor dem Leben³⁹. Darin begegnet er einer religiösen Kultur eben deshalb, weil sich solche Realisierung von Humanität als Ausdruck eines religiös bestimmten Selbstverhältnisses bewußten Lebens deuten läßt. Es kommt ihm darin ein Lebensverhältnis zur Darstellung, das religiös in genau dem Sinne ist, daß es in tätiger Anerkennung seiner Faktizität vor totalitärer Selbstübersteigerung und einer hybriden Absolutsetzung seiner Endlichkeit bewahrt bleibt.

Es ist die Sichtweise, die man strukturell auch in *Tillichs* Kulturtheologie vorgeführt findet. Auch dort wird die Funktion der Religion schließlich an der Selbsttranszendierung der menschlichen Kultur und damit an der Verhinderung der Absolutsetzung partikularer kultureller Gestaltungs- und Deutungsformen festgemacht⁴⁰. Diese Sichtweise hat ihre Eigenart freilich darin, daß sie relativ unabhängig davon eingenommen werden kann, ob der von ihr in den Blick genommene Sachverhalt auch tatsächlich vorliegt oder nicht.

Die Identifikation religiöser Kultur geht auf diese Weise vielmehr in die *Interpretation* der historischen Formation liberal-demokratischer Gesellschaften ein. Sie wird zu einem Faktor in deren Selbstdeutung, wird beispielsweise zum Interpretament für ihre Unabschließbarkeit, für die vor lebenszerstörendem Stillstand bewahrende Dynamisierung ihrer selbst.

Gibt es diese religiöse Kultur? Es gibt sie offensichtlich in Gestalt einer kultur-religiösen Selbstdeutung der liberal-demokratischen, modernen Gesellschaft. Sie kommt objektiv vor als ein (unverzichtbares) Medium in der Kommunikation über die Verfassung dieser Gesellschaft, dann und insofern als diese Kommunikation auch vollzogen und d. h. doch die entsprechende Selbstdeutung des Gesellschaftssystems mit Aussicht auf Konsens erbracht wird.

Diese Relativität der Existenz religiöser Kultur auf die Selbstdeutung des sozialen Lebenszusammenhanges wird man dann aber auch und erst recht hinsichtlich ihres individuellen Vorkommens im Selbstverhältnis bewußten Lebens behaupten müssen. Auch ihr Vorkommen im individuellen Leben dürfte nur schwer mit empirischen Feststellungsverfahren zu erheben sein, sondern nur im kommunikativen Austausch von Selbstdeutungen, wie sie dem Selbstverhältnis bewußten Lebens entspringen. Im Aus-

³⁹ Ebd., 281 ff.

⁴⁰ Vgl. *P. Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966, 117 ff.; *ders.*, *Die religiöse Substanz der Kultur*, Ges. Werke, Bd. IX, Stuttgart 1967.

tausch entsprechender Selbstdeutungen wird das Vorkommen religiöser Kultur identifizierbar. Für solchen Austausch stellt religiöse Kultur das Kommunikationsmedium dar. Sie ist damit aber nicht schon der Sachverhalt, dessen Kommunikabilität sie dient. Was dieser ursprünglich ist, das ist er vielmehr im Modus des Selbstverhältnisses, das wir sind.

Die grundsätzlichen Überlegungen, die *N. Luhmann* in seinen Studien zu Semantik der Liebe als einem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium angestellt hat, könnte man insofern auch auf die Religion anwenden. Sofern nach Luhmann von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien wie Wahrheit, Liebe, Geld, Macht usw. eben gilt, daß die an der Kommunikation Beteiligten sie für Sachverhalte gelten lassen, die sie doch nicht schon sind, ist z. B. vom Medium Liebe zu sagen, daß sie „selbst kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode ist, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird“⁴¹. Dasselbe könnte man doch über die kulturelle Identifikation von Religion sagen⁴². Identifizierbar wird sie über den Code, der religiöse Kommunikation möglich macht, der die Regeln enthält, nach denen man sie artikulieren und in manifeste soziale Gestalt bringen kann. D. h. identifizierbar wird die Religion über das, woran sich die religiöse Selbstidentifikation von Subjekten vollzieht, über die Codierungen, über die Kommunikationsanweisungen, die solche Selbstidentifikationsprozesse anregen, die sie in Regeln fassen, ihnen eine sozial verbindliche Gestalt geben, ohne doch je mit ihnen identisch zu sein.

Nach diesen Codierungen von Religion, nach den Medien, die religiöse Selbstdeutungsvorgänge heute anzuregen und kommunikabel zu machen vermögen, hätte ein Projekt zur Analyse gegenwärtiger religiöser Kultur m. E. daher in erster Linie zu fragen. Denn sowenig es die religiöse Selbstdeutung unabhängig davon gibt, daß sie in dem Selbstverhältnis, das wir sind, vollzogen wird, so sehr bedarf sie kulturell manifester Gestaltungsformen, um sich in ihnen zu Darstellung zu bringen und sich von ihnen anregen und formieren zu lassen.

⁴¹ *N. Luhmann*, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1984, 23.

⁴² Vgl. die Überlegungen, die *N. Luhmann* zuletzt zum Problem der Codierung von Religion, zu einer den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen angemessenen Semantik ihres durch die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz, bzw. von Bestimmtem und Unbestimmbarem gekennzeichneten Codes sowie zur Frage seiner adäquaten Programmierung, d. h. seiner regelgeleiteten Anwendung unter hochkomplexen evolutionären Bedingungen des Gesellschaftssystems, angestellt hat: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, 183–201.

Wo stoßen wir auf solche Codierungen, die Selbstdeutungsprozesse anzuregen und sozial abzustützen vermögen? Ich denke, wir sind immer noch geneigt, dabei in erster Linie an das kirchlich institutionalisierte Christentum, an seine Ursprungstexte, an seine Dogmatik, an seine Festzeiten, an seine Mythen, Symbole und Rituale zu denken. Andererseits scheint jedoch auch wieder fraglich, ob das kirchlich institutionalisierte Christentum es schon genügend gelernt hat, sich auf die Bereitstellung solcher Identifikationsmuster einzustellen, die der variablen, stark problemorientierten Selbstidentifikation von Individuen heute zu genügen vermögen, die sie daher anzuregen und in, wenn meist auch nur flüchtige, soziale Gestalt zu überführen vermögen.

Wenn die Kirchen sich beispielsweise auf die krisenhafte Dynamik, unter der die Selbstidentifikationsprozesse von Jugendlichen heute stehen, besser eingestellt hätten, wenn sie ihren medialen Apparat, ihre mythologischen, narrativen und diskursiven Auslegungsangebote besser auf das aktuelle Anspruchsniveau zugeschnitten hätten, dann müßten sie – so steht zu vermuten – auch eine beobachtbar signifikantere Rolle spielen. Ein Projekt zu Analyse religiöser Kultur heute müßte jedenfalls, indem es nach der heute adäquaten Codierung von Religion fragt, vor allem die die religiösen Institutionen betreffenden Anforderungen an die Bereitstellung individuell einlösbarer Muster zur Selbstidentifikation in den Blick nehmen.

PD Dr. Wilhelm Gräb, Hauptstr. 11, 3412 Nörten-Hardenberg 5