

Soziologie

Zugänge zur Gesellschaft

herausgegeben von

Georg Kneer, Klaus Kraemer

Armin Nassehi

Band 2

LIT

Georg Kneer,
Klaus Kraemer,
Armin Nassehi (Hrsg.)

Spezielle Soziologien

LIT

Ralf Dziewas

Der soziologische Blick auf "das Jenseits der Gesellschaft". Eine Einführung in die Grundfragen der Religionssoziologie

1. Die Religion als Gegenstand soziologischer Analyse

Als Religionssoziologie wird der soziologische Forschungsweig bezeichnet, der sich mit dem Thema Religion beschäftigt. Als Teildisziplin der Soziologie versucht die Religionssoziologie jedoch nicht, das gesamte Phänomen Religion zu erfassen, sondern sie ist bestrebt, die sozialen Aspekte der Religion wissenschaftlich zu erklären.

Die Religion aber ist ein Phänomen, dessen eigentliches Wesen aus dem Blick geriete, würde man es auf seine sozialen Aspekte reduzieren (vgl. Mörth 1978: 20). Religion in all ihren vielfältigen Formen beschränkt sich nicht auf die Wirklichkeit, wie sie an sich zu sein scheint. Sie greift darüber hinaus, bezieht sich auf mehr als nur die Welt, wie sie ist, und damit zugleich auch auf mehr als die soziale Welt menschlicher Beziehungen. Jedes religiöse Handeln und Kommunizieren verweist auf etwas, das jenseits der Gesellschaft liegt. Wo Menschen glauben, Bekenntnisse ablegen, ihr Leben an einem Gottesbild ausrichten, sich Orientierung von Horoskopen oder Trost von kultischen Handlungen versprechen, ein Leben über den Tod hinaus erwarten, sich selbst als Heilige und Auserwählte verstehen, beten oder mit dem Unendlichen eins sein wollen, sich selbst in den Dienst einer höheren Macht stellen, theologische Abhandlungen verfassen oder missionarische Schriften verteilen, sich einer Kirche anschließen, ihre Konfession wechseln oder sich einer Heilslehre unterwerfen, da geschieht dies - zumindest indirekt - immer mit einem Verweis auf etwas, das über die allgemein als immanent gesehene Weltwirklichkeit hinausweist. Dabei können die Bezugspunkte sehr verschieden sein: Der trinitarische Gott der Christen, der von Mohammed verkündigte Allah der Moslems, das Totem der Naturvölker, die Macht der Sterne im Aberglauben oder die Geister der Ahnen im Schamanismus; sie alle begegnen als

Der Titel dieser Einführung ist eine Reminiszenz an die Arbeit von Dahm, Drehsen und Kähler, die 1975 unter dem Titel "Das Jenseits der Gesellschaft" verschiedene religionssoziologische Einwürfe aus theologischer Sicht diskutierten. Im folgenden soll es jedoch um den "soziologischen Blick" auf dieses "Jenseits der Gesellschaft" gehen.

transzendente Bezugsgrößen gesellschaftsimmanenter religiöser Handlungen und Vorstellungen.

Die religionssoziologische Forschung beschränkt sich bei ihren Analysen auf den sozialen Aspekt der Religion, also das religiöse Handeln und Verhalten der Menschen. Sie verwendet dabei alle soziologischen Methoden und Theorien, um die sozialen Zusammenhänge der Religion zu erfassen, zu deuten, zu erklären und damit diesen Teil der sozialen Wirklichkeit wissenschaftlich zu erschließen. Dabei steht die Religionssoziologie im Kontext all der Wissenschaften, die sich mit der Religion und deren verschiedenen Formen beschäftigen. Dies sind neben der Religionssoziologie vor allem die Religionswissenschaft und die Religionsgeschichte, aber auch die Theologie. Gemeinsam mit der Religionswissenschaft, die sich dem Vergleich von Kulturformen und religiösen Überzeugungen widmet, und der Religionsgeschichte, die deren Entwicklungen rekonstruiert, ist die Religionssoziologie von einer Neutralität gegenüber ihrem Gegenstandsbereich geprägt, wohingegen die Theologie auch als Wissenschaft von einer religiösen Bindung an ihren Gegenstand bestimmt ist (vgl. Kehrer 1988: 5).

Für eine religionssoziologische Analyse religiöser Phänomene spielt die persönliche religiöse Überzeugung und Haltung eines Soziologen keine Rolle, denn das Ergebnis seiner Arbeit soll nicht die Frage nach der Wahrheit oder Verbindlichkeit religiöser Aussagen oder der Berechtigung bestimmter religiöser Praktiken und Institutionen beantworten, sondern deren soziale Auswirkungen, Voraussetzungen und Begleitumstände klären. Der Religionssoziologe wendet sich dem Gegenstand seiner Überlegungen mit der gleichen wissenschaftlichen Neutralität zu, wie er andere soziale Phänomene wie z.B. Organisationen, Wirtschaftsstrukturen oder Geschlechterverhältnisse soziologisch zu erfassen sucht.² Demgegenüber sind theologische Aussagen zu religiösen Phänomenen immer auch von der religiösen Überzeugung des Theologen oder zumindest seiner konfessionellen Bindung mitbestimmt. Während der Religionssoziologe sich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit dem Phänomen Religion quasi von außen zuwendet, spiegeln theologische Arbeiten zumeist eine von mehreren möglichen Innenperspektiven religiöser Kommunikation wider.

Das besondere Interesse der Religionssoziologie gilt, wie eingangs erwähnt, nicht dem Gesamtphänomen Religion, sondern dessen sozialen Aspekten. Wie wirken sich bestimmte religiöse Überzeugungen auf das Handeln einzelner Menschen aus? Welche Bedeutung kommt religiösem Handeln in der modernen Gesellschaft zu? In welchen sozialen Formen institutionalisiert sich Religion? Was bewirken religiöse Organisationen und wie sind sie strukturiert? Wie verändern sich religiöse Überzeugungen? Sind sie von sozialen Vorgaben abhängig, und wenn ja, von welchen? All dies sind mögliche Fragen für die Religionssoziologie.

Die Religionssoziologie analysiert die sozialen Zusammenhänge des Phänomens Religion, sie interessiert sich aber z.B. nicht dafür, welche Religion zu Recht mit einem Wahrheitsanspruch auftritt, oder welche Glaubensüberzeugung als richtig oder falsch, positiv oder negativ zu bewerten ist. Die Religionssoziologie ist daher auch nicht in der Lage, Kompromisse in religiösen Streitfragen vorzuschlagen. Dies kann nur eine Aufgabe der an diesen Zwistigkeiten beteiligten Theologen und Theologen sein. Sie kann jedoch zu klären versuchen, wie sich verschiedene religiöse Überzeugungen auf das Verhalten von Gläubigen auswirken, welchen Einfluß die beteiligten religiösen Organisationen haben, welche Konfliktpotentiale sich daraus für die Gesellschaft ergeben und mit welchen Mitteln religiöse Konflikte ausgetragen werden, um so die soziologische Grundlage für eine effektive Konfliktbegrenzung zu legen.

Solange religiöse Überzeugungen für das soziale Verhalten und Handeln von Bedeutung sind, und dies war immer und wird vermutlich auch immer der Fall sein, solange besitzt die Religionssoziologie als Teil der Soziologie nicht nur eine wissenschaftliche Berechtigung, sondern auch eine gesellschaftliche Bedeutung, denn sie ist genau darauf spezialisiert, den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, von religiösen Überzeugungen und sozialen Handeln sowie deren soziale Konsequenzen zu erforschen, zu analysieren, zu beschreiben und die Ergebnisse theoretisch aufzuarbeiten. Daß sich die Religionssoziologie dabei nicht der Religion als Ganzem, sondern nur deren sozialen Aspekten zuwendet, ist nicht ein Nachteil oder eine Beschränkung, sondern ein Vorteil. Sie sichert ihre religiöse Neutralität, indem sie sich wertender Aussagen über die jenseits der Gesellschaft liegenden Bezugspunkte der Religion enthält und sich darauf beschränkt, Aussagen darüber zu machen, wie dieses Jenseits der Gesellschaft in religiösen Kommunikationen und Handlungen wieder in der Gesellschaft auftaucht. Gott an sich ist nicht Thema der Religionssoziologie, wohl aber alles Reden und Handeln, das mit Bezug auf Gott geschieht. Nicht das, was jenseits der Gesellschaft liegt, interessiert die Religionssoziologie, sondern wie sich die Vorstellungen und Überzeugungen von diesem Jenseits der Gesellschaft in der Gesellschaft auswirken. Deshalb richtet sich der soziologische Blick auf das Jenseits der Gesellschaft immer auf die Gesellschaft selbst und zwar auf die gesellschaftlichen Prozesse und Ereignisse, die deshalb als

2

Dies zumindest ist das Idealbild wissenschaftlicher Arbeit, doch wirkt sich das Interesse des Forschers, seine religiöse Orientierung, politische Überzeugung und auch sein Geschlecht natürlich in der Praxis auf seine Forschungskonzeption und damit auch auf die Ergebnisse seiner Arbeiten aus. Im Kontext des Wissenschaftssystems müssen sich die Ergebnisse von Forschungsarbeiten daher immer der Kritik anderer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen stellen, wodurch ein Höchstmaß an religiöser, politischer und geschlechtsspezifischer Neutralität der Forschung gewährleistet werden soll. Für die religionssoziologische Forschung bestehen diesbezüglich vor allem noch Defizite in der Beteiligung zum einen nichtchristlicher und zum anderen feministisch orientierter soziologischer Analysen an wissenschaftlichen Disput um das Thema Religion, da diese vom Wissenschaftsbetrieb noch zu wenig berücksichtigt werden.

religiös bezeichnet werden können, weil sie über die Gesellschaft und die in ihr als immanent geltende Wirklichkeit hinausweisen.³

2. Die soziologische Erforschung der Religion

Die Geschichte der Religionssoziologie ist ein wesentlicher Teil der allgemeinen Entwicklung der Soziologie zur eigenständigen Wissenschaft. Viele der frühen, heute als Klassiker geltenden Arbeiten der Soziologie waren religionssoziologischen Fragen gewidmet. Dies gilt besonders für die Arbeiten von Emile Durkheim (1858-1917)⁴ und Max Weber (1864-1920)⁵. Durkheim hat vor allem mit seiner 1912 erschienenen Arbeit "Les formes élémentaires de la vie religieuse" (deutsch: Durkheim 1980) über die Totenkulte in Australien einen Grundstein für die weitere religionssoziologische Forschung gelegt, während Webers 1920/21 erschienene dreibändige Aufsatzsammlung zur Religionssoziologie (Weber 1988) bis heute zu den wichtigsten Arbeiten der Religionssoziologie zu zählen ist, weil sie die weitere soziologische - und nicht nur religionssoziologische - Diskussion wesentlich geprägt hat.

Beide, Durkheim wie auch Weber, haben den Problemen der Religionssoziologie einen großen und zentralen Raum in ihrem wissenschaftlichen Werk eingeräumt, obwohl beide religiös weder "aktiv" noch "engagiert" waren (Tiryakian 1981: 18). Gerade diese religiöse Distanz erleichterte ihnen aber ein von theologischen Positionen und eigenen religiösen Interessen unbelastetes Herangehen an das Phänomen Religion. Während sich Durkheim vor allem mit der seiner Meinung nach "einfachsten" Form der Religion am Beispiel des australischen Totemismus beschäftigte, wandte sich Weber vor allem den verschiedenen Hochreligionen zu. Beiden gemeinsam ist jedoch, daß sie sich deshalb der Religionssoziologie widmeten, weil sie im Gegensatz zur Religionskritik des 19. Jahrhunderts davon überzeugt waren, daß religiöse Anschauungen und Verhaltensweisen nicht nur Folgeerscheinungen sozialer oder psychologischer Prozesse sind, sondern daß sie auch einen wesentlichen Einfluß auf die soziale und kulturelle Entwicklung haben.

³ Mit dieser sehr offen gehaltenen Formulierung soll der Tatsache Rechnung getragen werden, daß angesichts der Vielfalt bestehender Religionen, Religionsgemeinschaften und religiöser Verhaltensweisen sowie dem fließenden Übergang zwischen offensichtlich als religiös erkennbarem und nur profan erscheinendem Verhalten eine substantielle Definition von Religion, die das Phänomen sowohl umfaßt, als auch klar von Nichtreligiösem abhebt, bis heute nicht gelungen ist. (Vgl. Köhler 1988: 14f, sowie zur Gesamtproblematik soziologischer Definitionen von Religion: Dohbelauer/Lauwers 1974)

⁴ Als Einführung in Durkheims Soziologie empfiehlt sich nach wie vor König 1976 sowie seine Deutung der wesentlichen religionssoziologischen Arbeiten Durkheims in König 1962.

⁵ Kein anderes religionssoziologisches Werk wurde soviel diskutiert wie Webers Arbeiten zu den verschiedenen Hochreligionen (vgl. Schluchter 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1988). Eine Einführung in Webers Religionssoziologie bietet Bendix 1963. Einen Gesamtüberblick bietet Schluchter 1992.

nungen sozialer oder psychischer Probleme waren, sondern vielmehr eine aktive Rolle in der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft spielten.

Aus dieser ersten, die Religionssoziologie begründenden Phase sei ein vielschichtigeres Beispiel religionssoziologischer Analyse näher dargestellt: Max Webers These über die Entstehung des modernen Kapitalismus.⁶

Weber gilt als der Begründer der deutschen verstehenden Soziologie. Sein besonderes Interesse galt dem Sinn, den Menschen mit ihrem Handeln verbinden, und den sozialen Bezügen dieser an Sinn orientierten Handlungen. Hinter bestimmten sozialen Zusammenhängen und menschlichen Handlungsweisen stehen nach Webers Auffassung immer Sinnzusammenhänge, die es zu ermitteln gilt, will man soziale Situationen soziologisch deutlich verstehen und ursächlich erklären (vgl. Weber 1980: 1).

Auf der Suche nach den Entstehungsbedingungen des modernen Kapitalismus stieß Weber u. a. auf einen empirischen Zusammenhang zwischen Konfessionszugehörigkeit und Kapitalbesitz. Im Land Baden führten die Protestanten im Jahr 1895 pro Kopf mehr Kapitalsteuer an den Staat ab als die Katholiken, waren also im Schnitt erheblich vermöglicher (vgl. Weber 1988: 19, Anm. 1). Da Weber diesen Zusammenhang auch anderweitig bestätigt fand, stellte er die mit seinem Namen verbundene sog. Max-Weber-These auf: Der moderne Kapitalismus, in dem Geld um seiner selbst willen erworben wird (vgl. Weber 1988, Bd. I: 35f), wäre nicht entstanden ohne die asketische Ethik des Puritanismus calvinistischer Prägung. Bestimmte Grundüberzeugungen der protestantischen Ethik des Calvinismus haben also demnach die Basis gebildet für die Entstehung des "Geistes des Kapitalismus".⁷

Um seine These zu belegen, beschrieb Weber folgende geistes- und ideengeschichtliche Entwicklungslinie: Der Calvinismus, also der von der Lehre Calvins geprägte Flügel der Reformation, verrät die Lehre von der doppelten Prädestination, nach der jeder Mensch von Gott unwiderruflich zum Heil oder Unheil vorherbestimmt sei. Diese eigentlich aus dem Glauben an Gottes Souveränität und Allwissenheit erwachsene Vorstellung führte dazu, daß für die calvinistischen Christen die Frage bedrückend wurde, ob sie selbst zu denen gehörten, die zum Heil, oder zu denen, die zum Unheil bestimmt waren. Die sich an dieser Frage zeigende Heilungseigenschaft der calvinistischen Christen bildete einen charakteristischen Unterschied sowohl zum Katholizismus als auch zum protestantischen Glauben.

⁶ Im Rahmen dieser Einführung kann die in den Gesamtelten Aufsätzen zur Religionssoziologie (Weber 1988, Bd. I: 17-236) entfaltete ausführliche Begründung von Webers These natürlich nur skizziert werden. Auch ihre Gültigkeit soll hier nicht diskutiert werden. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Diskussionsbeiträge zu Webers These enthält der von Winkelmann herausgegebene Band Weber 1987.

⁷ Was er mit dem Begriff "Geist des Kapitalismus" meint, veranschaulicht Weber mit einem längeren, sehr nachsenschweren Zitat von Benjamin Franklin (vgl. Weber 1988: 31f), in dem das Ideal des kreditwürdigen, bis ins letzte kontrolliert lebenden Menschen besprochen wird, der keine andere Verpflichtung bedenkt als die, sein Kapital nach Mäßigkeit zu vergrößern.

ben lutherischer Prägung. Konnte ein katholischer Christ seine Heilsgewißheit aus seiner Zugehörigkeit zur Kirche gewinnen, die ihm das Heil garantierte, und konnte ein lutherischer Protestant darauf vertrauen, daß sein persönlicher Glaube an Jesus Christus zur Erlangung des Heils genüge, machte die Vorstellung von der doppelten Prädestination den Calvinisten jede Heilsgewißheit unmöglich. Wenn aber schon keine Heilsgewißheit möglich war, so blieb doch die Frage nach Indizien für die Bestimmung zum Heil. Aus dem seelsorgerlich-theologischen Gedanken, daß, wer ein sichtbar von Gott gesegnetes Leben führt, kaum zum Unheil bestimmt sein könne, wurde schließlich in populärer Vereinfachung die Überzeugung, daß sich die göttliche Erwählung zum Heil in einem erfolgreichen Lebensweg manifestieren müsse und daß sich an Lebenserfolg, Gesundheit und Wohlstand als Zeichen des Segens Gottes die eigene Erwählung ablesen lasse. Von daher lag der Schluß nahe, mit einem frommen asketischen und erfolgsorientierten Lebenswandel zumindest die Unheilsgewißheit zu vermeiden und Zeichen göttlichen Segens zu sammeln. Diese Grundhaltung führte bei den calvinistischen Christen besonders im angelsächsischen Raum zu einer strengen Kontrolle der eigenen Lebensführung und einer asketischen Lebensweise, die nicht nur die Grundlage beruflicher und wirtschaftlicher Erfolge wurde, sondern zugleich verhinderte, daß erworbenes Geld für Luxus und Konsumzwecke verwendet wurde. Aus der ursprünglichen Suche nach Indizien für die eigene Heilsbestimmung wurde so eine Lebensweise, die, in direktem Gegensatz zur ursprünglichen calvinistischen Lehre von der Unverfügbarkeit der göttlichen Heilsbestimmung, von dem Gedanken bestimmt war, sich mit dem eigenen erfolgreichen Lebenswandel den Segen Gottes zu sichern. Aus dieser erfolgsorientierten, kontrollierten Lebensführung und der innerweltlichen Askese des Konsumverzichts und der Sparsamkeit entwickelte sich im Laufe der Generationen durch das Verlassen der ursprünglichen religiösen Überzeugungen der "Geist des Kapitalismus". Die kontrollierte Lebensführung blieb auch ohne die religiöse Frage nach der Heilsbestimmung als Prinzip der Rationalität bestehen, und aus der innerweltlichen Askese wurde das Prinzip des zweckfreien Erwerbsstrebens. Aus dem Problem theologischer Heilsfindung hat sich so im Laufe mehrerer Generationen eine Lebensweise entwickelt, die strukturbildend für eine ganze Wirtschafts- und Gesellschaftsform geworden ist.

Auch wenn in der Folgezeit umstritten blieb, ob der von Weber aufgezeigte Zusammenhang historisch korrekt und in dieser Einseitigkeit wirklich erklärungsfähig ist, so ist die Max-Weber-These doch eine der wirkungsvollsten religionssoziologischen Thesen geblieben, denn mit seiner Analyse hatte Weber eindringlich und deutlich gemacht, welche gesellschaftsverändernde Kraft religiöse Überzeugungen besitzen können.

Stellen die Arbeiten von Durkheim und Weber die erste, man kann auch sagen "klassische" Phase der soziologischen Erforschung der Religion dar, so trat das soziologische Interesse am Verhältnis von Religion und Gesellschaft in der zweiten Phase der Religionssoziologiegeschichte zurück. In den Mittelpunkt religionssoziologischer Analysen schoben sich zunehmend kirchliche Probleme. Der

Blickwinkel der Forschung verengte sich auf das Problem des Christentums als organisierter Religion. Die Religionssoziologie beschränkte sich von den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg darauf, Kirchensoziologie zu sein (vgl. Marthes 1969: 243). Dies lag zum einen daran, daß ein Großteil der religionssoziologischen Arbeiten an kirchlichen und theologischen Instituten erfolgte und die meisten Religionssoziologen der damaligen Zeit soziologisch ausgebildete Theologen waren. Mit der Verengung der Fragestellung auf die kirchensoziologischen Themen und der weitgehenden Anbindung der religionssoziologischen Forschung an kirchliche Institutionen schien die Religionssoziologie zu einem Teilgebiet der praktischen Theologie zu werden. Zumindest verlor sie jedoch ihre zentrale Bedeutung für die Soziologie, die ihr noch in der klassischen Phase bei Weber und Durkheim zukam.

Diskutiert wurden in dieser Zeit zum einen über die verschiedenen Formen religiöser Organisationen mit Hilfe der Unterscheidung von Kirche und Sekte. Dieses noch von Ernst Troeltsch und Max Weber in die religionssoziologische Diskussion eingebrachte Begriffspaar erwies sich jedoch als nicht ausreichend, um das vielfältige Spektrum religiöser Organisationsformen angemessen zu erfassen, so daß im weiteren Verlauf der Diskussion differenziertere Typologien religiöser Organisationsformen entwickelt wurden (vgl. Kehrer 1988: 158f). Darüber hinaus wurde vor allem die Bedeutung kirchlichen Handelns für den einzelnen Christen empirisch untersucht und theoretisch beschrieben.⁸

Es war dann vor allem Luckmann, der Anfang der sechziger Jahre die kirchensoziologische Engführung der deutschen Religionssoziologie aufdeckte und eine neue, umfassendere, das Phänomen Religion in seinem ganzen Spektrum wahrnehmende, soziologische Analyse einlegte (vgl. Luckmann 1960, 1963). In der Folgezeit wurde daraufhin wieder verstärkt nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft gefragt, wobei sich die Diskussion vor allem der Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft zuwandte. Die religionssoziologische Diskussion der Gegenwart ist jedoch sehr unübersichtlich und von verschiedenen soziologischen Theorierichtungen und Fragestellungen bestimmt.⁹ Insgesamt fristet die Religionssoziologie zur Zeit eher ein "Stiefmütterchendasen" am Rande der Soziologie. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die religionssoziologische Forschung an den Universitäten und soziologischen Instituten kaum institutionell verankert ist und daß die finanziellen Mittel für Untersuchungen zumeist fehlen, obwohl für religiöse Fragen ein öffentliches Interesse durchaus besteht.

⁸ Eine Einführung in die Fragestellungen der kirchensoziologischen Phase der Religionssoziologie bringt Marthes 1969.

⁹ Einen Überblick über die verschiedenen Strömungen der deutschen Religionssoziologie nach 1945 bieten Daiber und Luckmann 1983. Eine Bibliographie der religionssoziologischen Veröffentlichungen seit 1945 hat Drehsen 1980 veröffentlicht. Über die aktuellen Neuerungen zur Religionssoziologie informiert eine jährlich erscheinende Bibliographie in der Zeitschrift "Social Compass".

3. Die Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft

Als Beispiel für ein gegenwärtig aktuelles Problem religionssoziologischer Diskussion soll im folgenden der Frage nach der Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft nachgegangen werden. Dabei wird Niklas Luhmanns Beschreibung religiöser Kommunikation in der funktional differenzierten Gesellschaft als soziologische Theoriegrundlage herangezogen.

Luhmann geht bei seinen religionssoziologischen Arbeiten von der Leitfrage aus: Welche Funktion hat die Religion in der modernen Gesellschaft und wie sieht das Verhältnis der Religion zu den anderen Bereichen der Gesellschaft wie Wirtschaft, Politik, Recht oder Bildung aus?¹⁰ Er beschreibt die moderne Gesellschaft als funktional differenzierte Gesellschaft, in der jeder gesellschaftliche Teilbereich ein Bereich spezifischer Kommunikation ist. Funktionale Differenzierung bedeutet, daß es unterschiedliche Teilsysteme im Gesamtsystem Gesellschaft gibt, die jeweils nur ein zentrales Problem des Gesamtsystems erfassen und bearbeiten und andere Gesellschaftsbereiche von dieser Aufgabe entlasten. Die Wirtschaft kümmert sich z.B. um die Versorgung der Bevölkerung, die Politik um die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung und das Rechtssystem um deren Durchsetzbarkeit. Das Erziehungssystem widmet sich der Weitergabe des Wissens, welches das Wissenschaftssystem zu erweitern sucht. Da jedes Teilsystem darauf spezialisiert ist, eine bestimmte Funktion für das Gesamtsystem zu erfüllen, ist die Gesellschaft darauf angewiesen, daß jedes ihrer Teilsysteme weiterbesteht und seine Funktion erfüllt (vgl. Luhmann 1986a: 207).

Auch der Bereich der Religion bildet in der modernen Gesellschaft ein eigenständiges Funktionssystem mit einer speziellen Art von Kommunikation (vgl. Luhmann 1989: 259). Bei jedem religiösen Handeln oder Reden, sei es im Rahmen kirchlicher Feiern, in Alltagsgesprächen oder theologischen Diskussionen handelt es sich um einen Kommunikationsvorgang, und die Religion stellt einen speziellen Teil des allgemeinen gesellschaftlichen Kommunikationsprozesses dar. Religiöse Kommunikation ist dadurch von anderen Kommunikationsarten unterschieden, daß sie mit der zentralen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz arbeitet (vgl. Luhmann 1986b: 153). Religiöse Kommunikation verweist auf einen Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie thematisiert die Welt so, wie sie vom Standpunkt der Transzendenz aus gesehen werden müßte (vgl. Luhmann 1989: 313). Die Religion als Teil der Gesellschaft hält gleichsam der Welt den Spiegel der Transzendenz vor und eröffnet damit Möglichkeiten gesellschaftlicher Kommunikation, die es ohne

Religion nicht gäbe. Religiöse Kommunikation thematisiert Wirklichkeit zusammen mit dem, was jenseits aller gesellschaftlichen Realität liegt, und eröffnet dadurch die Möglichkeit, die Welt anders zu thematisieren, als dies im allgemeinen geschieht.

Was mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz gemeint ist, läßt sich am Beispiel religiösen Redens von Sünde verdeutlichen¹¹. Wenn im kirchlichen oder theologischen Bereich von Sünde gesprochen wird, werden die Menschen wie aus einer Perspektive außerhalb der Gesellschaft, quasi aus der Sicht Gottes, betrachtet und bewertet. Der Mensch, mag er gesellschaftlich noch so anerkannt, mit sich selbst im Einklang und moralisch integer sein, kann religiös als Sünder beschrieben werden, der Gottes Anerkennung aus sich heraus nicht finden kann, sondern auf Gottes Gnade angewiesen ist. Diese spezifisch religiöse Unterscheidung von dem, was in der Welt gilt, und dem, was vor Gott gilt, dem, was der Mensch aus der Sicht der Welt (Immanenz), und dem, was er aus der Sicht Gottes (Transzendenz) ist, ist ein Beispiel für die besondere Form religiöser Kommunikation. Wo ernsthaft von Sünde geredet wird, ist dieses Reden von Sünde auch als religiöse Kommunikation eindeutig zu erkennen. Dies gilt sowohl für ein im Gottesdienst gesprochenes Sündenbekenntnis, als auch für die Bitte um Vergebung der Schuld im Vaterunser ebenso wie für konziliare Beschlüsse oder kirchliche Verlautbarungen.

Allerdings kommt dem Reden von Sünde in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft keine zentrale Rolle mehr zu. Es ist bloß eine unter vielen Möglichkeiten, den Menschen und die Welt zu sehen, und das Thema Sünde scheint im wesentlichen irrelevant für wirtschaftliche, rechtliche, politische, wissenschaftliche oder auf Bildung zielende Kommunikationen zu sein. Für die Zahlungsfähigkeit, die Strafbarkeit, Wählbarkeit eines Menschen oder die Verleihung eines akademischen Grades spielt es keine Rolle, ob der Betroffene ein Sünder ist oder nicht, sich als Sünder empfindet und dies bekennt, oder dies vehement abstreitet. Die Sündhaftigkeit eines Menschen läßt sich nicht durch Zahlungen beheben, nicht aburteilen oder in einen politisch relevanten Machtvorteil umsetzen. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in voneinander weitgehend unabhängige Funktionsbereiche bedingt, daß das religiöse Reden von Sünde in anderen gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen keine direkten Auswirkungen hat.

In früheren Zeiten, als die Gesellschaft noch primär hierarchisch geordnet war und die Religion zusammen mit der Politik an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie stand, besaß das Reden von Sünde dagegen durchaus eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung. Heinrich IV. konnte sich angesichts päpstlicher Verurteilung zum Gang nach Canossa gezwungen sehen, um seine politische Macht nicht zu verlieren, und die Angst vor der ewigen Verdammnis konnte zum Kauf von Ablass-

¹⁰

Luhmanns 1977 erstmals erschienenen religionssoziologischen Hauptwerk heißt daher auch "Funktion der Religion" (Luhmann 1982). Als Einstieg in die nicht immer leichte Luhmannlektüre empfiehlt sich seine Auseinandersetzung mit dem Ökologieproblem der modernen Gesellschaft unter dem Titel "Ökologische Kommunikation" (Luhmann 1986a), die einen etwas einfacher formulierten Abriss seiner Gesellschaftstheorie enthält. Eine leicht verständliche Einführung in Luhmanns systemtheoretische Soziologie bieten Kneer und Nassehi 1993.

¹¹

Zum Folgenden und zur gesellschaftlichen Bedeutung christlichen Redens von Sünde vgl. Dzierwas 1995.

briefen reizen, solange die Kirche die Gültigkeit der erkaufte Sündenvergebung garantiert. In einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft konnte sich eine von oben vorgegebene Sündenlehre, besonders wenn diese konkrete moralische Verteilungen enthielt, bis in alle Kommunikationsschichten ausbreiten, da die Spitze der Hierarchie in der Lage war, den eigenen Kommunikationsvorgaben die nötige Geltung und Durchsetzung zu verschaffen. Diese Situation aber ist in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft nicht mehr gegeben. Zwar entscheidet das Religionssystem weiter allein darüber, was religiös gilt, was also z.B. als Sünde bezeichnet wird, und was nicht. Die anderen gesellschaftlichen Kommunikationsbereiche können darauf aber völlig frei reagieren.

Weder die Politik noch die Wirtschaft oder die Wissenschaft können gezwungen werden, die Sichtweise religiöser Kommunikation zu übernehmen, aber sie sind in der Lage zu beobachten, wie in religiösen Kontexten kommuniziert wird, und sie können dies bei ihren eigenen Kommunikationsprozessen berücksichtigen. Religiöse Kommunikation spielt also keine zentrale Rolle mehr in der modernen Gesellschaft, sie ist jedoch resonanzfähig. Sie stellt eine spezielle, wegen ihrer Einbeziehung der Transzendenz nicht mit anderen Kommunikationsformen übereinstimmende Sichtweise für die Gesellschaft zur Verfügung, auf die zurückgegriffen werden kann, wenn Änderungsbedarf für soziale Strukturen besteht.

Die Religion kann in der modernen Gesellschaft zum einen eine kritische Funktion besitzen, wenn sie bestehende Strukturen aus der Sicht der Transzendenz als nicht akzeptabel thematisiert. Die religiöse Kritik sozialer Strukturen kann damit aber Änderungsprozesse nur anstoßen und unterstützen, sie kann jedoch Strukturänderungen in anderen Systemen nicht erzwingen. Die Religion kann allerdings auch konstruktiv an gesellschaftlichen Veränderungsprozessen mitwirken, indem sie deutlich macht, daß aus der Sicht der Transzendenz eine Überwindung der bestehenden Situation unausweichlich und möglich ist, und sie kann stabilisierende Funktionen besitzen, wenn sie z.B. gesellschaftliche Zustände als gottgewollt und -gegeben thematisiert.

Das Problem der Religion mit ihren verschiedenen Funktionen in der modernen Gesellschaft besteht darin, daß sich die Gesellschaft von den religiösen Kommunikationsvorgaben nicht mehr steuern oder leiten läßt, egal mit welcher Vehemenz die religiöse Sichtweise auch als verbindlich und wahr vorgetragen wird. Ein Versuch z.B. von kirchlicher Seite, mit Hilfe religiöser Kommunikation stabilisierend zu wirken, kann geradezu Veränderungen provozieren und der Versuch, mit dem Verweis auf Gottes Willen Veränderungen einzufordern, kann diese unter Umständen mehr blockieren als fördern, weil das Religionssystem nicht darüber verfügen kann, wie die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche auf die Angebote religiöser Kommunikation reagieren werden.

So hat der von den Kirchen attackierte, und erst vom Bundesverfassungsgericht gestoppte Gesetzentwurf zur Neuregelung des § 218 gerade wegen der Angriffe der Kirchenvertreter auch in konservativen Kreisen politische Unterstützung erfahren und eine Mehrheit im Parlament erhalten, weil es populär war, sich

dem kirchlichen Druck politisch nicht zu beugen. Ein anderes Beispiel ist, daß die Ablehnung durch religiöse Autoritäten und Institutionen Autoren wie z.B. Salman Rushdie oder Eugen Drewermann wirtschaftlich für den Buchmarkt interessanter macht und damit die Verbreitung ihrer Schriften gerade fördert statt verhindert. Dies bedeutet nicht, daß religiöse Kommunikation nicht auch positiv aufgenommen werden könnte. Sowohl die theologische Ächtung der Apartheid in Südafrika als strukturelle Sünde wie auch das Reden von der Unverfügbarkeit der Natur als Schöpfung sind an manchen Punkten von anderen gesellschaftlichen Systemen wie z.B. der Politik und der Wirtschaft durchaus im Sinne der Kirchen aufgenommen worden.

In der funktional differenzierten modernen Gesellschaft kann die Religion der Gesamtgesellschaft oder ihren Teilsystemen letztlich keine Vorschriften mehr machen und für sie auch keine allgemein gültige Grundlage mehr legen. Sie kann der Gesellschaft jedoch ein Reservoir religiöser Anschauungen und Wertungen zur Verfügung stellen, auf die andere Teilsysteme bei Bedarf zurückgreifen können. Die gesellschaftliche Funktion der Religion liegt somit darin, unter allen Umständen zu religiöser Kommunikation bereit und in der Lage zu sein, um damit anderen gesellschaftlichen Teilbereichen neue Kommunikationsmöglichkeiten zu eröffnen. Diese Funktion kann die Religion aber in der Moderne nur erfüllen, wenn sie fähig ist, ihre Sicht der Welt, die das Jenseits der Gesellschaft mitbedenkt, so zu thematisieren, daß sie in anderen Gesellschaftsbereichen aufgenommen werden kann. Hier auf Defizite hinzuweisen, kann eine der gesellschaftlich relevanten Aufgaben der Religionssoziologie sein.

Literatur

- Bendix, R.: Max Webers Religionssoziologie. In: König, R. u. J. Winckelmann (Hg.): Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit, Köln/Opladen (Köln) Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 7) 1963, S. 273-293.
- Dahm, K.-W., V. Drehsen u. G. Kehrer (Hg.): Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975.
- Daiber, K.-F. u. Th. Lückmann (Hg.): Religion in den Gegenwartströmungen deutscher Soziologie, München 1983.
- Dobbelaere, K. u. J. Lauwers: Definition of Religion - A Sociological Critique. In: Social Compass 20, 1974, S. 535ff.
- Drehsen, V.: Selected Bibliography referring to German Sociology of Religion and Church after 1945. In: Social Compass 28, 1980, S. 101-158.
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt von L. Schmidts, Frankfurt a.M. 1980.
- Dzierwas, R.: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster/Hamburg 1995.
- Kehrer, G.: Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988.
- Knaer, G. u. A. Nassshi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1993.

- Köng, R.: Die Religionssoziologie bei E. Durkheim. In: Goldschmidt, D. u. J. Mathes (Hg.): *Probleme der Religionssoziologie*, Opladen (Köln) Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6) 1962, S. 36-49.
- Köng, R.: Emilie Durkheim. Der Soziologe als Moralist. In: Käsler, D. (Hg.): *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, Von Comte bis Durkheim, München 1976, S. 312-364.
- Luckmann, Th.: *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*. In: KZfSS 12, 1960, S. 315-326.
- Luckmann, Th.: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 1, Frankfurt a.M. 1980.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 2, Frankfurt a.M. 1981.
- Luhmann, N.: *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982.
- Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986a.
- Luhmann, N.: "Distinctions directes". Über Codierung von Semantiken und Systemen. In: Neidhardt, F., M.R. Lepsius u. J. Weiß (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, René König, dem Begründer der Sonderhefte zum 80. Geburtstag gewidmet, Opladen (Köln) Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27) 1986b, S. 145-161.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt a.M. 1989.
- Mathes, J.: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbeck bei Hanburg 1969.
- Möhrh, I.: *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religions-
theorie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978.
- Schluchter, W.: *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1981.
- Schluchter, W.: *Max Webers Studien über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1982.
- Schluchter, W.: *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1984.
- Schluchter, W.: *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretationen und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1985.
- Schluchter, W.: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretationen und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1986.
- Schluchter, W.: *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*. Hrsg. v. W. Schluchter, Frankfurt a.M. 1988.
- Schluchter, W.: *Religion und Lebensführung*. Bd. I, Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Bd. II, Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a.M. 1992.
- Tiryakian, E. A.: *Ein Problem für die Wissenssoziologie: Die gegenseitige Nichtbeachtung von Emilie Durkheim und Max Weber*. In: Lepenes, W. (Hg.): *Geschichte der Soziologie. Studien zur Kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Band 4, Frankfurt a.M. 1981.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Besorgt von J. Winckelmann, Tübingen, 5. revidierte Auflage 1980.
- Weber, M.: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Gütersloh, 5. Auflage 1987.
- Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen, 9. Auflage 1988; Band 2, Tübingen, 7. Auflage 1988; Band 3, Tübingen, 8. Auflage 1988.