

Isolde Karle

DIE MARKANTE PHYSIOGNOMIE DER RELIGION

1 *Was ist Religion?*

Ist jede Lebensorientierung mit Letztvergewisserungsanspruch als Religion zu bezeichnen oder nur diejenige, die sich explizit religiöser Semantik bedient? Die Praktische Theologie hat sich bei der Beantwortung dieser Frage weithin dem Religionssoziologen Thomas Luckmann angeschlossen, der in den sechziger Jahren einen sehr weiten und elastischen Religionsbegriff in die Diskussion einbrachte.¹ Luckmann versteht Religion als Möglichkeit zur Selbstreflexion und Selbsttranszendenz. In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen. Erst so wird der Mensch zum Menschen. Transzendenz verweist dabei nicht unbedingt auf Gott oder das Unbedingte. Transzendenz ist vielmehr alles, was die unmittelbare lebensweltliche Erfahrung überschreitet, was also Selbstreflexion ermöglicht. Jede Form der subjektiven Weltansicht und Weltanschauung hat für Luckmann mithin religiösen Charakter. Mit der individuellen Daseinsführung in den Widersprüchen und Verunsicherungen der modernen Gesellschaft zurechtzukommen, ist für Luckmann insofern im Kern ein religiöses Problem. Denn die Bearbeitung des Identitätsproblems setzt voraus, dass Erfahrungen reflektiert werden, dass Deutungsschemata konstruiert und angewandt werden und damit letztlich ein Sinnsystem entsteht, an dem sich der Einzelne orientieren kann.

Nun gibt es in der pluralistischen Gesellschaft kein Deutungsmonopol mehr im Hinblick auf Weltansicht und Weltanschauung. Die Bedeutungshierarchie hat sich aufgelöst, verschiedene Versionen von Weltansichten konkurrieren miteinander auf dem pluralistischen Sinnmarkt. Die Religion wird nicht mehr durch offiziell dafür zuständige Institutionen in für alle verbindlicher Form vermittelt, sondern ist zur Privatsache geworden. „Ist die Religion erst einmal zur ‚Privatsache‘ geworden, kann das Individuum nach freiem Beileben aus dem Angebot ‚letzter‘ Bedeutungen wählen. Geleitet wird es dabei nur von den Vorlieben, die sich aus seiner sozialen Biographie ergeben.“² Selbst die Religion unterliegt nach Luckmann damit den Mechanismen des Marktes und des Konsums, aus dessen Angebot der Kunde frei und je nach Belieben auswählen kann. Modelle letzter Bedeutung werden demnach auf dem pluralistischen Sinnmarkt deshalb nicht mehr durch die Kirchen vermittelt, sondern durch private Personen, durch private Erfahrungen insbesondere in der eigenen Lebensgeschichte und durch das Bedürfnis, subjektive Gefühle zu artikulieren. Das Individuum selbst hat einen sakralen Status gewonnen, seine Autonomie steht im Mittelpunkt. Die Tradition der Kirche ist nach Luckmann dagegen für die Alltagserfahrung des Einzelnen mehr oder weniger bedeutungslos geworden.³

25 Jahre später relativiert Luckmann diese skeptische Einschätzung im Hinblick auf die Kirchen in einem Nachtrag zu „Invisible Religion“ ein wenig. Er stellt zwar fest, dass die Kirchen Institutionen unter anderen Institutionen geworden seien und keinen Monopol-

¹ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, Erstauflage der englischen Originalausgabe „*The Invisible Religion*“ 1967 (New York).

² Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 141.

³ Vgl. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 153.

anspruch auf dem Sinnmarkt mehr geltend machen können. Ihre religiösen Orientierungen seien von solchen überschattet, die sich ganz auf diesseitige Transzendenzen (kleinere und mittlere Transzendenzen) beziehen. Aber zugleich bezieht sich Luckmann nun in deutlich kritischerem Ton als noch zweieinhalb Jahrzehnte zuvor auf das autonome Individuum – das „sakralisierte, weitgehend selbstgenügsame Ich“⁴. Luckmann weiter: „Nichts wird in der modernen Kultur so durchgängig zelebriert wie das schein-autonome Subjekt.“⁵

Luckmann trifft damit einen wunden Punkt, der in vielen gängigen praktisch-theologischen Rezeptionen, die weithin ein verklärendes Bild von Individualität und Subjektivität präferieren, allzu leicht übersehen wird: Das Individuum, einst als Hort der Freiheit und Autonomie in den Religionsdiskurs eingeführt, vergöttlicht offenbar nur noch sich selbst. Doch nicht nur diese narzisstische Selbstgenügsamkeit – auch die vermeintliche Freiheit der Wahl wird von Luckmann nun deutlich skeptischer beurteilt. Die viel beschworene Autonomie des Individuums erweist sich in vieler Hinsicht als Schein-Autonomie, denn die kleinen und mittleren Transzendenzen werden vor allem durch kulturelle Zufälligkeiten und durch gerade en vogue erscheinende Deutungsvorgaben in den Massenmedien vorgegeben – mit Originalität haben sie wenig zu tun.

So plausibel Luckmann mit seiner anthropologisch begründeten Religionstheorie bestimmte Tendenzen gesellschaftlicher Entwicklung in seinen Konsequenzen für die individuelle Religiosität zu beschreiben vermag – es bleiben viele Fragen offen und ungelöst. Weder scheint der Begriff des Individuums hinreichend geklärt, das einerseits normative Geltung beansprucht und andererseits in seiner Ambivalenz und Widersprüchlichkeit als „homme-copie“⁶ kenntlich wird. Noch ist der Begriff der Religion, die sich vor allem durch ihre Unsichtbarkeit und damit Nichtbeobachtbarkeit definiert, heuristisch befriedigend geklärt.

Der Gesellschaftstheoretiker und Religionssoziologe Niklas Luhmann wählt demgegenüber einen anderen Weg, um die Gesellschaft und die Religion zu beschreiben. Luhmann geht in seiner Religionstheorie nicht vom Menschen aus, sondern von der Gesellschaft und damit gewissermaßen vom Sichtbaren. Er versucht, über klare Differenzierungen den Begriff der Religion aus seiner Diffusität und Vagheit herauszuführen und die Religion als Kommunikation analytisch trennscharf von anderen Kommunikationstypen wie der Kommunikation über Moral oder Weltanschauungen zu unterscheiden.

2 Religion als Kommunikation

Luhmann unterscheidet anders als die kantianische und nachkantianische Philosophie streng zwischen Individualität und Sozialität. Dabei ist vor allem seine Definition von Sozialität sehr weitreichend. Sie bezieht sich auf jedwede Form von Kommunikation. Systemtheoretisch ist die Gesellschaft demnach als umfassendes Sozialsystem zu verstehen, das *alle Kommunikationen* umgreift. „Gesellschaft ist nicht ohne Kommunikation zu denken, aber auch Kommunikation nicht ohne Gesellschaft.“⁷ Alle nichtkommunikativen Sachverhalte und Ereignisse, auch wahrnehmende Bewusstseinssysteme, gehören damit in die Umwelt der Gesellschaft. „[...] damit ist natürlich nicht behauptet, daß Kommunikation ohne Bewußtsein, ohne durchblutete

⁴ Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 181.

⁵ Ebd.

⁶ Niklas Luhmann, *Die Autopoiesis des Bewußtseins*, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hgg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987, 69.

⁷ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1997, 13.

Gehirne, ohne Leben, ohne gemäßigtes Klima möglich wäre.“⁸ Damit Kommunikation zustande kommt, bedarf es neben ganz grundlegenden Voraussetzungen des Lebens vor allem der strukturellen Kopplung von Bewusstsein und Kommunikation. Trotzdem bilden Kommunikationen eine emergente Realität und stellen nicht einfach eine Übertragung von gedachten Gedanken dar.⁹ Die Grenzen des Sozialen fallen mithin mit den Grenzen des Kommunikativen zusammen.¹⁰

Dies bedeutet in den Worten Luhmanns: „*Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz*. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“¹¹ Es gibt eine breite Tradition in der Theologie und Religionswissenschaft des 19. und weitgehend auch des 20. Jahrhunderts, die das ganz anders gesehen hat und das religiöse Kerngeschehen exklusiv im Subjektiven, sozusagen auf der Innenseite der Person verortet und damit primär innerlich in bewusstseinsbezogenen Kategorien beschrieben hat und noch beschreibt. Die soziale, kommunikative und damit kulturelle Seite des Religiösen wurde und wird dabei stark vernachlässigt und als uneigentlich ausgegrenzt, sie tritt erst sekundär zum eigentlichen religiösen Erleben und Gefühl hinzu.¹² Luhmann kehrt dieses Verhältnis geradezu um und versteht die Religion *wesentlich kommunikativ*.

Das impliziert nun keineswegs eine Abwertung oder gar Bestreitung individuellen religiösen Fühlens und Erlebens. Es bedeutet vielmehr, dass es erst durch Kommunikation und damit durch bestimmte Sprachmuster möglich wird, *innerem Erleben einen spezifischen Sinn zu geben* und es damit auch erst als religiöses zu definieren und für andere zugänglich zu machen.¹³ Erst durch eine erkennbare und damit von anderen Kommunikationen unterscheidbare religiöse Sprache, durch religiöse Symbolsysteme und bestimmte religiöse Kommunikationsformen werden demnach Deutungsmuster zur Verfügung gestellt, die es erlauben, ein bestimmtes Erleben als religiös zu deuten und zu bestimmen und wahrscheinlich sogar, es überhaupt erst als Erlebnis zu ermöglichen. Wie wir heute wissen prägt die Sprache, in die wir hineingeboren werden, weitgehend das, was wir als Individuen an Gefühlen überhaupt fühlen und erleben können. Ethnologen führen uns die immense Variationsbreite menschlichen Fühlens und Erlebens in den unterschiedlichen Kulturen dabei eindrucksvoll vor Augen.

Es gibt freilich Themen und Erfahrungen, die eine religiöse Deutung besonders nahe legen, ohne deshalb selbst schon religiös zu sein. Zu den wichtigsten *religionsaffinen* Themen gehören ohne Zweifel biographische und kollektive Krisensituationen, aber auch soziale Beziehungsformen wie Vertrauen, Verzeihen, Versöhnen.¹⁴ Die Kasualien sind nicht zuletzt deshalb von so hoher Popularität, weil sie in vorzüglicher Weise biographische Krisensituationen religiös zu deuten, zu bearbeiten und zu gestalten wissen und Orientierung in einer prekären individuellen

⁸ Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 13f.

⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1988 (1984), 555ff. und: Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, 92ff.

¹⁰ Vgl. Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: Diess. (Hgg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 15.

¹¹ Niklas Luhmann, Religion als Kommunikation, in: Tyrell u.a. (Hgg.), Religion als Kommunikation, 137 [Hervorhebung I. K.].

¹² Vgl. Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus Schreiner in Zusammenarbeit mit Marc Müntz, München 2002, 44f.

¹³ Vgl. Tyrell/Krech/Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen, 18.

¹⁴ Volkhard Krech, Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, Bielefeld 2003, 55.

Situation zu geben vermögen, die durch starke Gefühle der Angst, der Trauer und der Hoffnung geprägt sind.

3 Religiöse Realität und Rationalität

Wenn Religion primär als religiöse Kommunikation betrachtet wird und damit als soziales und kulturelles Phänomen, dann ist Religion ebenso wie Politik und Wirtschaft eine *gesellschaftliche Realität* und damit Teil und nicht Gegenüber oder Nische von Gesellschaft. Selbstverständlich unterscheidet Religion sich selbst von ihrer sozialen Umwelt, in diesem Sinne könnte man notfalls – und mit entsprechender Unschärfe – von Religion und Gesellschaft sprechen. Aber Unterscheidungen wie Religion und Gesellschaft oder Kirche und Gesellschaft erwecken den Eindruck, als ob sich die Komponenten beider Seiten wechselseitig ausschließen, während in Wahrheit auch Religion und Kirche „nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern *nur als ihr Vollzug* gedacht werden können.“¹⁵ Funktionale Differenzierung der Gesellschaft heißt, dass „alle Funktionssysteme [...] ein unmittelbares Verhältnis zur Gesellschaft“¹⁶ haben, auch das Religionssystem. Das Religionssystem ist demzufolge nicht weiter „weg“ von der Gesellschaft als beispielsweise das Politik- oder das Bildungssystem. Es ist als Funktionssystem *Teil der Gesamtgesellschaft* wie jedes andere Sozialsystem auch. Das Religionssystem ist im Moment sicherlich weniger dominant als das Wirtschaftssystem, weil man, anders als früher, an Religion nicht mehr zwingend teilnehmen muss. Dass dies nicht nur eine Relevanzproblem, sondern auch eine Chance für die Religion und nicht zuletzt für das Christentum in der modernen Gesellschaft darstellt, kann hier nur angedeutet werden. Die Freiwilligkeit der Partizipation entspricht jedenfalls nicht nur dem Selbstverständnis christlicher Religion, sondern birgt darüber hinaus auch noch besondere Chancen im Hinblick auf die Exklusionsdynamik der modernen Gesellschaft.¹⁷

Religion entfaltet als spezifisches Funktionssystem eine eigene Form der *Systemrationalität*, die sich von anderen Systemrationalitäten unterscheidet. Keine Systemrationalität ist auf eine andere rückführbar. Genau das macht die moderne Gesellschaft zur pluralistischen Gesellschaft mit ganz unterschiedlichen Beobachtungsverhältnissen und Perspektiven. So betrachtet das Wirtschaftssystem alles unter dem Aspekt der Zahlungsfähigkeit und das Politiksystem tendiert wiederum dazu, alle Geschehnisse und Handlungsoptionen unter dem Aspekt des Machterhaltes oder -verlustes zu interpretieren. Am Ende bleibt die Differenz, es gibt keinen Konvergenzpunkt, an dem sich die verschiedenen Rationalitäten und Perspektiven zusammenführen ließen.

Dies besagt aber zugleich, dass sich die Religion mit der Pflege einer eigenen Systemrationalität und Semantik keineswegs prinzipiell von anderen Funktionssystemen unterscheidet. Es ist für das Religionssystem lediglich mühsamer, *die Rationalität des Christentums* oder anderer Hochreligionen zu kommunizieren und zu plausibilisieren, weil religiöse Denkfiguren, Symbol- und Bilderwelten sehr viel älter und deshalb nicht so unmittelbar plausibel und leicht zugänglich sind wie die des Sports oder der Massenmedien. Religionen pflegen das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft und haben schon allein dadurch, dass sie andere Zeiten und Kulturen

¹⁵ Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 90 [Hervorhebung I. K.].

¹⁶ Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 125.

¹⁷ Gerade weil man an Religion nicht zwingend teilnehmen muss, kann das Religionssystem die Exklusionen anderer Funktionssysteme souverän ignorieren. Vgl. ausführlich: Isolde Karle, Exklusionsprobleme der modernen Gesellschaft als Herausforderung für die Diakonie, in: Michael Schibilsky/Renate Zitt (Hgg.), Theologie und Diakonie, Gütersloh 2004, 187–198.

vergegenwärtigen, eine Komplexität und Schwere, die mit der relativ trivialen Rationalität beispielsweise des Wirtschaftssystems nicht zu vergleichen ist und die die Rezeption erschwert.

Damit sollen die Vermittlungsprobleme der Kirchen nicht verharmlost werden, aber auf tiefer liegende Gründe aufmerksam gemacht werden, die sich nicht allein durch Personalentwicklung oder Citykirchen lösen lassen. Es ist eine große theologische Herausforderung, über Kreuz und Auferstehung Jesu, Sünde und Erlösung, Abendmahl und Taufe und andere Zentralbegriffe des Christentums in einer Weise zu kommunizieren, die sowohl substantiell als auch verständlich und existentiell relevant ist und nicht der nahe liegenden Versuchung erliegt, sich mit einer moralisierenden und sich selbst säkularisierenden Rhetorik zu begnügen.

Der Blick auf die unterschiedlichen Rationalitäten der Funktionssysteme zeigt zugleich, warum in der Werbung nicht religiös kommuniziert wird, selbst wenn mit religiösen Versatzstücken operiert wird. Die Werbung mag Potenziale für Religion bieten und lifestyles anzupreisen versuchen, aber sie stellt keine religiöse Kontingenzbewältigung dar und kann nicht dabei helfen, „die allen Erlösungsreligionen inhärente Aufgabe der ethischen Bewährung zu bearbeiten. Und die angeblich ikonenhafte Aura mancher Produkte mag einem sensiblen Gemüt eine Ahnung davon geben, was der göttliche Abglanz in religiöser Praxis bedeutet. Dennoch zielt sie nicht auf Frömmigkeit. Die vermeintlich religiöse Produktaura stellt weniger ein Fenster zum Himmel als vielmehr ein geschicktes Instrument der Verkaufsförderung dar.“¹⁸ Die Werbung ist der Eigenlogik des Wirtschaftssystems verpflichtet, deshalb geht es ihr letztlich immer um ökonomische und nicht um religiöse Rationalität. Und selbst die Kunst, die der Religion näher steht, kann zwar auf religiöse Motive Bezug nehmen, sie wird das aber immer unter ästhetischen Kriterien tun und nicht, um religiös zu kommunizieren.

Wenn Wirtschaft, Politik oder Kunst sich auf religiöse Bedeutungsgehalte beziehen, dann tun sie das nicht um der Religion willen. Volkhard Krech schlägt vor, Vorgänge, in denen sich bestimmte gesellschaftliche Bereiche religiös aufladen, aber innerhalb ihrer eigenen Rationalität verbleiben und sich damit auf rein Immanentes beziehen, als „Sakralisierung“ zu bezeichnen und von Religion zu unterscheiden. „Der Unterschied zwischen Sakralisierung und genuiner Religion besteht in der Handhabe der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Sakralisierung verdeckt sie und stellt eine Identität im Sakralen her. In der religiösen Deutung hingegen ist die Transzendenz eine universale Verweisungsstruktur, von der aus alles Immanente in ein anderes Licht gerückt wird.“¹⁹

4 Leitdifferenz Transzendenz/Immanenz

Wenn Kommunikation immer schon Gesellschaft ist und nicht einfach mit dem psychischen Bewusstsein und seinen gedanklichen Selbstdeutungsprozessen identisch ist, dann kann auch danach gefragt werden, welche Kommunikationen als religiöse wahrgenommen werden bzw. als solche erkennbar sind. Luhmann hat dazu als Leitdifferenz die *Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz* vorgeschlagen. Transzendenz wird dabei als „Zweitsinn, als eine komplette, nichts auslassende Zweitfassung der Welt“²⁰ verstanden, die eine andere, neue Perspektive auf die Welt und das individuelle Erleben hin ermöglicht. Die „Vorstellung der Transzendenz operiert [dabei] mit einem Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie behandelt die Welt so, als ob sie von

¹⁸ Krech, Götterdämmerung, 56.

¹⁹ Krech, Götterdämmerung, 58.

²⁰ Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl. Opladen 1990 (1986), 186.

außen gesehen werden könnte.²¹ Religiöse Kommunikation ist demnach dadurch kenntlich, dass sie alles immanent Erlebte auf eine transzendente Größe bezieht und von dort her betrachtet und in ein neues Licht stellt. Transzendenz wird bei Luhmann dabei nicht in dem weiten Sinne verstanden wie bei Luckmann, sondern tatsächlich als eine Deutung immanenter Erfahrung von einem gewissermaßen jenseitig oder göttlich gedachten Standpunkt her. Luhmann formuliert: „In der Form einer Codierung Immanenz/Transzendenz würde Religion besagen, daß es quer zu allem Positiven und Negativen noch eine andere Positivität gibt, die es ermöglicht, auf alle Erfahrungen mit einem emphatischen ja zu reagieren und darin die Gnade zu sehen, die einer religiösen Orientierung zuteil wird.“²²

Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche, so hat Schleiermacher denselben Sachverhalt auf den Punkt gebracht.²³ Religion hat keinen rein diesseitigen Charakter, sie verabsolutiert nichts Endliches, nicht die Vernunft und nicht die eigene Individualität, sondern hat es mit dem Unendlichen zu tun, insofern sie das diesseitige Leben und Erleben in seinem Bezug zu Gott interpretiert und versteht. Religion immunisiert deshalb auch gegen alle immanenten Selbstverabsolutierungen und verweist auf die Relativität allen Wissens und aller Erfahrung.

Natürlich kann auch das Tragen von Turnschuhen von Nike oder Puma einem Sicherheit geben und kann man im Fußballstadion Ekstase und im Kino anrührende Deutungen von Lebensgeschichten erleben, aber es stellt sich dabei doch die Frage nach der Tragfähigkeit solcher Deutungsmuster und Erfahrungen. Hans-Georg Ziebertz weist zu Recht darauf hin, dass hier qualitative Unterschiede bestehen: Denn wie sollte etwas Kontingentes helfen, Kontingenzen zu bewältigen?²⁴ Auch soziale Anerkennung, Liebe oder Karriere sind unsichere und instabile Mittel der Vergewisserung, „denn die soziale Anerkennung kann entzogen werden, die Liebe kann in die Brüche gehen, und die Karriere kann scheitern.“²⁵ Nicht alles Soziale, das emotionale Bedeutung für den Einzelnen erlangt, ist deshalb schon religiös. Volkhard Krech kommentiert: „[...] bloß weil in Popsongs von ‚Engeln‘ und ‚Wundern‘ die Rede ist, [...] der Alltag als ‚rituell‘ strukturiert beschrieben oder ein Kaufhaus als ‚Konsumtempel‘ apostrophiert wird, muss es sich bei dem so Qualifizierten noch lange nicht um Religion handeln. Vielleicht ist für die gegenwärtige Diffusität von Religion nicht zuletzt die Wissenschaft verantwortlich, und zwar eine bestimmte Sorte von empirischer Sozialforschung ohne Begriffsbildung sowie eine theologische Reflexion, die ihren Gegenstand verloren hat.“²⁶

Hat Luhmann anfänglich die Funktion der Religion allein in der Bearbeitung des Kontingenzenproblems gesehen, so gelingt es ihm mit der Leitunterscheidung Transzendenz/Immanenz das ganze Leben zu umfassen und den Akzent nicht nur auf die bedrängende und verunsichernde Erfahrung zu legen, die insbesondere im unbarmherzigen, das Leben gefährdenden oder

²¹ Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 313.

²² Niklas Luhmann, Religion und Gesellschaft. *Sociologia Internationalis* H. 2 (1991), 133–139, 138.

²³ Schleiermacher denkt dabei zwar an den Sinn und Geschmack des Individuums, aber dieser Geschmack wird bei Schleiermacher immer nur kommunikativ (in der Zirkulation des Wortes Gottes durch den Heiligen Geist) geweckt. Die Betonung des Sozialen bei Schleiermacher, vor allem in der materialen Glaubenslehre, und seine äußerst realistischen Beobachtungen zur Kommunikation von Religion werden in der subjektorientierten Schleiermacherrezeption leider kaum wahrgenommen. Anders dagegen: Bernd Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin/New York 1995 und Christoph Dinkel, *Kirche gestalten – Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Schla.Ar 17, Berlin/New York 1996.

²⁴ Vgl. Martin Scherz, „Das Ergebnis ist Patchwork“. Der Religionspädagoge Hans-Georg Ziebertz beschreibt die Pluralisierung des Glaubens und die Chancen der Amtskirche, in: *Focus* Nr. 16, 10.04.2004, 140.

²⁵ Krech, *Götterdämmerung*, 27.

²⁶ Krech, *Götterdämmerung*, 32.

zerstörenden Zufall zum Ausdruck kommt. Nicht nur das Theodizeeproblem ist damit religiös-semantic bei der Deutung von Kontingenz von Bedeutung, sondern auch die Möglichkeit der Dankbarkeit, das heißt, für das Glück oder religiös gesprochen für die Bewahrung bei einem Unfall, für die Geburt eines Kindes, für alles empfangene Gute und unwahrscheinlich Gelingende im Leben eine angemessene Sprache zu finden. In beiden Fällen geht es darum, das immanent Erlebte mit einem Zweitsinn zu versehen und im Licht der Transzendenz zu interpretieren. Der oder die Einzelne bleibt dann nicht der Kontingenz und Diesseitigkeit der modernen Gesellschaft ausgeliefert, sondern kann sich mit Hilfe religiöser Sprache und Handlungsvollzüge – im Segen, im Gebet, im Lied – Gottes guten Mächten anvertrauen.

Das bedeutet nun als Letztes, *dass Religion nur so beobachtet werden kann, wie sie sich selbst beobachtet* und nicht mit einem vermeintlich objektiven Standpunkt außerhalb ihrer eigenen Rationalität. Weite Teile der Religionswissenschaft und -soziologie behandeln Religionen mit dem Anspruch, eine nicht religiös gebundene Beschreibung liefern zu können. Luhmann stellt diese Vorgehensweise in Frage, denn: „Was ist der Standort und die Wahrheit dieser Beschreibung“ in einer funktional differenzierten und damit *multiperspektivischen* Gesellschaft?²⁷ Wie kommen viele Beobachter dazu, Religion vor allem dort zu vermuten, wo sie als solche gar nicht kenntlich und sichtbar ist, im Gewand von Lebensauffassungen, die ihrer Selbstbeschreibung nach ohne Gott auskommen und sich ausschließlich auf immanente Erfahrungen und Gegenstände beziehen?

Religion kann nur so beobachtet werden, wie sie sich selbst beobachtet und nicht als Wesensdiktat von außen bestimmt werden.²⁸ Religion ist mithin nur als religiöse Kommunikation beobachtbar und bestimmbar und damit als eine Kommunikationsform, die die Welt und das Leben der Menschen in ihrem Bezug zu Gott deutet und interpretiert. Nicht jede Art von Sinnggebung der Welt und des menschlichen Lebens ist demnach religiös. Ist der Bezug zur Transzendenz und damit auf Gott oder Götter nicht gegeben, handelt es sich um eine Weltanschauung oder um Pseudoreligion,²⁹ nicht aber um Religion. Religion „bildet einen Kult aus, sie äußert sich in spezifischen Formen von *praxis pietatis*, sie verfasst und interpretiert religiöse Texte, und sie formuliert ethische Wertvorstellungen und Prinzipien.“³⁰ Dementsprechend ist nicht alles als religiös zu qualifizieren, was mit religiösen Versatzstücken operiert oder auch pseudoreligiös „das Gefühlsmoment des unbedingten Angegangenseins“³¹ auf innerweltliche Instanzen und Phänomene überträgt.

Die Luhmannsche Religionstheorie lenkt mit der Leitdifferenz Transzendenz/Immanenz den Blick auf die *sichtbare Religion* und damit auf die kontingent gegebene Religion, die kommunikativ verfasst ist und kulturell und historisch Gestalt gewonnen hat, statt Spekulationen über eine vage unsichtbare Religion anzustellen. Religion ist ein historisch gewachsener Sachverhalt mit konkreten Inhalten und Sozialformen. Wird sie völlig abstrakt definiert und nahezu unterscheidungslos, werden Beschreibungen an die Religion herangetragen, die ihr nicht eignen: sie

²⁷ Niklas Luhmann, Die Sinnform Religion, in: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 2 (1996), 7.

²⁸ Vgl. Luhmann, Die Sinnform Religion, 8.

²⁹ Reiner Preul spricht immer dann, wenn innerweltliche Größen verabsolutiert werden, von Pseudoreligion. Vgl. Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 25–27.

³⁰ Preul, So wahr mir Gott helfe, 27.

³¹ Preul, So wahr mir Gott helfe, 32. Reiner Preul hat sich deshalb in seiner Analyse von Religion in der modernen Gesellschaft nicht wie weithin üblich an einem abstrakten Individuum und seiner wie auch immer zu definierenden privaten und unsichtbaren Religiosität orientiert. Sein Interesse galt und gilt vielmehr der sozialen Gestalt von Religion und damit der sichtbaren Religion, um von dort aus nach den Folgewirkungen religiöser Kommunikation im Leben von Individuen zu fragen und sensibel die Chancen öffentlich kommunizierten Glaubens für die moderne Gesellschaft auszuloten.

wird gewissermaßen entkörperlicht und entsinnlicht, formalisiert und schematisiert. Übrig bleibt ein fleischloses Gerippe, dem das Wesentliche verloren ging.³²

5 Die Konkretheit der Religion

Die aktuell bestehende Tendenz, Religion zu universalisieren, zu objektivieren und zu instrumentalisieren ist aus der hier entfalteten Perspektive ein problematisches und irreführendes Unterfangen. Auch die Zivilreligion ist ein so allgemeines Substrat, das nur durch Abstraktion von konkreten historischen Religionen gewonnen werden kann. Aufgrund der Ausdifferenzierung der Gesellschaft kann nur *teilsystemspezifisch* ein ausgeprägtes religiöses Bewusstsein in der Moderne entwickelt werden. Zivilreligiöse Elemente in anderen Funktionssystemen oder rein subjektive religiöse Vorstellungen geben dafür nicht genügend her. Luhmann plädiert deshalb auch für ein notwendiges Zusammenbestehen von Zivilreligion und kirchlicher Religion – ohne die zweite gäbe es die erste überhaupt nicht mehr und verlöre sich der Einfluss des Christentums auf die Kultur der modernen Gesellschaft.

In der Gegenwart besteht die Tendenz, von konkreten religiösen Inhalten abzusehen und dafür von emotionalen Erfahrungen auszugehen, denen man dann eine möglichst vage diffus-religiöse Bedeutung unterstellt. Dabei wird nicht nur negiert, dass es faktisch religionslose Menschen gibt, sondern auch das Wesen der Religion verkannt. Religion hat es stets mit der kategorialen Differenz von Immanenz und Transzendenz zu tun. Dies bedeutet zugleich, dass der Verweis auf die Transzendenz, der sich in der Immanenz ergibt, selbst kaum mitteilbar ist. Deshalb ist religiöse Sprache auch metaphorisch und gleichnishaft. Das Transzendente ist als das Abwesende im Anwesenden nicht wirklich sagbar und muss doch mit immanenten Mitteln bezeichnet werden.³³ Religion symbolisiert damit zugleich die Unbestimmbarkeit der Welt und gibt sich nicht mit Zweckrationalität und einer rein instrumentellen Vernunft zufrieden. Die Religion stellt mithin die Frage an uns, „wie wir mit Nichtwissen, mit Unsicherheit, mit Ambivalenzen und mit Uneindeutigkeiten umgehen.“³⁴ Es ist dabei durchaus nicht in jedem Fall die Aufgabe religiöser Deutung, eine Erfahrung zu vereindeutigen. Religiöse Erfahrung kann Erfahrung auch mehrdeutig machen und die Widersprüchlichkeit, Spannung und Ambivalenz überhaupt erst zum Ausdruck bringen, die in der Leistungsethik oder in der Aufforderung zur Selbstverwirklichung verneint und auf eine vermeintlich eindeutige Selbstbestimmung hin vereindeutigt wird.³⁵ Religion changiert zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, zwischen der Aufforderung zum Engagement und dem Appell zum distanzierten Ertragen.

Die Religion macht als *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* bewusst, dass wir unser Sein nicht uns selbst verdanken, dass wir nicht in uns selbst be- und gegründet sind, sondern von anderwärts her. Religion bringt mithin zum Ausdruck, dass wir die Bedingungen, unter denen wir leben, nicht selbst hervorgebracht haben und hervorbringen können, dass wir Geschöpfe sind und nicht Schöpfer unserer selbst und unserer Welt. Religion setzt uns als Geschöpfe in ein realistisches Selbst- und Weltverhältnis, das uns die Grenzen unserer Möglichkeiten heilsam aufzeigt und die ganze Welt auf das Woher schlechthinniger Abhängigkeit, auf Gott selbst bezieht.

³² Vgl. Krech, *Götterdämmerung*, 15–17.

³³ Vgl. Krech, *Götterdämmerung*, 53.

³⁴ Krech, *Götterdämmerung*, 64.

³⁵ Vgl. auch zum Folgenden, Krech, *Götterdämmerung*, 79.

Gerade bei Erfahrungen des Scheiterns und des Abbruchs entsteht die Sehnsucht, dass mir von anderwärts her gesagt, was ich mir selbst nicht sagen kann. Der Segen markiert diesen Zuspruch „von anderwärts“ in besonders eindrücklicher Weise, weil er die Worte und die körperliche Geste oder Berührung eines anderen Menschen voraussetzt und zugleich deutlich macht, dass allein Gott Subjekt des Segens ist und bleibende und verlässliche Zuwendung verheißt. Vielleicht, so formuliert Fulbert Steffensky, „ist der Segen die dichteste Stelle der christlich-jüdischen Glaubensäußerung, weil dort dramatisiert wird, was Gnade ist: nicht erringen müssen, wovon man wirklich lebt; sich nicht bannen lassen durch die eigenen Zweifel, durch die Zersplitterung des eigenen Lebens. Ich muß nicht nur ich selber sein“³⁶.

Religion existiert immer nur als konkret erfahrbare, geschichtlich entstandene Religion. Die aufklärerische Vorstellung einer reinen Vernunftreligion oder natürlichen Religion hat sich als Fiktion erwiesen. Darauf hat schon Schleiermacher in seinen Reden über die Religion mit Nachdruck hingewiesen. Nur bestimmte Formen religiöser Praxis können uns mit Religion vertraut machen. Dagegen traut Schleiermacher der natürlichen Religion mit ihrer unbestimmten Vieldeutigkeit und ihrer mageren und dünnen Religiosität nicht viel zu. Sie führt lediglich zur Selbstbeschauung – Luckmann sprach von einer Sakralisierung des eigenen Ich – und zu einem Verlust an Anregungen und Reizen von außen und damit zu einem verkümmerten Selbst, das sich nicht den fremden Erfahrungen anderer Zeiten und Weltgegenden aussetzt. Die Freiheit der sehr allgemeinen und vagen natürlichen Religion, die man in unbestimmter Form überall finden kann, ist für Schleiermacher deshalb nicht zuletzt auch die Freiheit, „ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Nötigung, nur überhaupt irgend etwas bestimmtes zu sein, zu sehen und zu empfinden.“³⁷ Religiöse Kommunikation und Bildung kann dagegen auf konkrete Formen und Inhalte nicht verzichten.

Es bedarf des *Wohnens* in einer konkreten Religion, um religiöse Kommunikation verstehen und begreifen zu können und dadurch als Individuum bereichert und gebildet zu werden. Religion kann man nur in bestimmten Gestalten und Formen antreffen. „So wie kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen kann ohne zugleich durch denselben Actus auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden; so kann auch ein religiöser Mensch zu seiner Individualität nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in irgend eine *bestimmte* Form der Religion.“³⁸ Religiöse Bildung ist ohne das Vertraut werden, ohne das sich Einlassen auf konkrete religiöse Kommunikationsformen nicht möglich.

Im Gegensatz zu den privatisierten, aktuellen und vagen Sinndeutungen, die von Moment zu Moment wechseln, die von entsprechend begrenzter Tragfähigkeit sind und nur selten wirklich reflektiert werden, haben die Hochreligionen den Vorzug, sehr viele unterschiedliche Erfahrungen über viele hundert und tausend Jahre in Symbolen, Riten und Heiligen Schriften gesammelt, verdichtet und reflektiert zu haben. Die religiöse Grundsymbolik der Hochreligionen unterliegt damit nicht täglich wechselnden Moden, sondern hat sich in vielen unterschiedlichen Situationen bewährt und wurde und wird auch immer wieder in behutsamen evolutionären Prozessen transformiert und neu interpretiert. Diese Spannung von Treue zur Tradition und Transformation gilt insbesondere für das Christentum, das eine außergewöhnliche hohe *Reflexionskultur* entwickelt hat und sich in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift ständig weiter entwickelt.

³⁶ Fulbert Steffensky, Segnen – Gedanken zu einer Geste, in: Pastoraltheologie 82 (1993), 4.

³⁷ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, (Hrsg.) Günter Meckenstock, in: KGA I, 2, Berlin/New York 1984, 308.

³⁸ Schleiermacher, Über die Religion, 308 [Hervorhebung I. K.].

Religion ist immer an die Bedingungen des Sinnlichen gebunden. Sie bedarf besonderer Orte und Zeiten und einer anregenden Atmosphäre, um gedeihen zu können. Die kontingente und konkret geschichtlich gegebene Religion ist deshalb keine unsichtbare Religion, sondern als Religion sozial erkennbar und beobachtbar. Sie hat, wie Schleiermacher formuliert „starke Züge und *eine sehr markierte Physiognomie* [...], so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, ohnfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.“³⁹ Nur als konkret gestaltete, reflektierte und gefeierte Religion ist Religion erkennbar und begreifbar und entfaltet sie normative und formative kulturelle Kraft, die sich auf das Leben von Individuen auswirkt und von ihnen individuell rezipiert, verarbeitet und bezeugt werden kann.

Religiöse Kommunikation erschließt das Gewohnte neu oder eröffnet bisher unbekanntes Perspektiven. Sie kann das aber nur tun, wenn sie sich auf ihre bewährten Traditionen, Symbole und Praktiken bezieht, – auch auf die Gefahr hin, darin gelegentlich missverstanden zu bleiben. [...] Der Verweis auf Tradition ist nicht immer rückständig, sondern oft sogar sehr modern.“⁴⁰ Er bewahrt die moderne Gesellschaft vor ihrer Selbstüberschätzung und ermöglicht es Individuen, sich vom Absolutismus der Gegenwart zu distanzieren und etwas mehr faktische Autonomie im Hinblick auf die Wahl individueller Lebenseinstellungen zu gewinnen. Aus religiös-christlicher Perspektive geht es dabei nicht zuletzt darum, Menschen die Chance zu geben, sich mit den anspruchsvollen, realistischen und heilsamen Lebensdeutungen und -haltungen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen.

³⁹ Vgl. Schleiermacher, *Über die Religion*, 297 [Hervorhebung I. K.].

⁴⁰ Krech, *Götterdämmerung*, 90f.