Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion

Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik¹

Christoph Lienkamp, Freiburg

Unübersehbar unterliegen Religionen gegenwärtig vielfältigen und hochkomplexen Wandlungsprozessen. Für diese Prozesse bietet sich zunächst der Verlegenheitsbegriff der Transformation an – und hier schließe ich mich Winfried Gebhardt u. a. an² –, weil andere Deutungsangebote für das Schicksal der Religion in der Moderne mit ihrer Fixierung auf Begriffe wie Säkularisierung³ und Unterscheidungsfiguren wie privat/öffentlich oder unsichtbar/sichtbar einseitig und reduktionistisch vorgehen.⁴ Dabei gilt es, verschiedene Dimensionen der Transformation auseinander zu halten. So unterscheidet z.B. Joachim von Soosten „die Transformation der Sozialisationsbedingungen und -bedeutungen von Religion, die Transformation der Sozialformen von gelebter Religion, die Transformation der öffentlichen Präsenz von Religion ... und die Transformation der semantischen Gehalte und Ausdrucksformen von Religion.“⁵ Im Rahmen die-

- 1 Es handelt sich im Folgenden um die Weiterführung der Auseinandersetzung mit den Debatten, deren wesentliche Positionen bis 2002 ich an anderer Stelle analysiert habe. Vgl. Lienkamp, Christoph, *Wiederkehr von Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs. Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht*, in: *Religion im öffentlichen Raum - Perspektiven in Europa* (JCSW 44), Münster 2003, 273-301. Die vor fünf Jahren vorgetragene Position suche ich in Auseinandersetzung mit den dort noch nicht berücksichtigten und vor allem den seitdem erschienenen Diskussionsbeiträgen weiter zu entwickeln.
- 2 Der evangelische Praktische Theologe Wilhelm Gräb spricht von Transformationen der *Religionskultur*. Vgl. Gräb, Wilhelm, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002. Der Bochumer Religionswissenschaftler Volkhard Krech, der sich angesichts der uneindeutigen Entwicklung des Bildes der (Götter-)Dämmerung bedient, spricht von Verschiebungen im religiösen Feld. Vgl. Krech, Volkhard, *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003, 19ff.
- 3 Allerdings bemühen sich Religionssoziologinnen und Religionssoziologen in neueren Veröffentlichungen um differenziertere Diskussionen des Säkularisierungsparadigmas. Vgl. Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006.
- 4 So auch Graf, Friedrich-Wilhelm, *Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten*, in: Mörschel, Tobias (Hg.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*, Göttingen 2006, 49-60, 49.
- 5 Soosten, Joachim von, *Öffentlichkeit und Evidenz – Evangelische Kirchen im öffentlichen Wettbewerb*, in: JCSW 44 (2003) 37-52, 39; ähnlich: Höhn, Hans-Joachim, *Krise der Säkularität? Über Religion – nach ihrem Ende*, Manuskript 2007, 3.

ses Aufsatzes können all diese und andere Transformationsprozesse allerdings nur in ihren wesentlichen Momenten skizziert werden.⁶ Es lassen sich in diesen Transformationen zwar, wie von Gebhardt zu Recht hervorgehoben, gewisse Tendenzen wie z.B. Individualisierung und Deinstitutionalisierung ausmachen.⁷ Es sind allerdings Zweifel angebracht, ob dies die einzig entscheidenden Momente der Transformation der Religion(en) in den westlichen Ländern sind⁸ – ganz zu schweigen von Osteuropa und den Ländern des Südens.⁹

Aber auch eine allzu leichtfertige Rede von einer Wiederkehr der Religionen/des Religiösen vermag dem empirischen Befund und der theoretischen Kritik nicht standzuhalten.¹⁰ Statt von einer Wiederkehr der Religion im (west-)europäischen Kontext sollte eher von einer wieder verstärkten Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit, sowohl der Medien als auch der diskutierenden Öffentlichkeit, für die Religion gesprochen werden.¹¹ Was dies für die Religion(en), für das

6 Darüber hinaus wird gegebenenfalls auf weitere Forschungen hingewiesen. So kann man diesen Aufsatz auch angesichts der Unüberschaubarkeit der Publikationen zum Thema in Teilen auch als Literaturbericht lesen.

7 Vgl. den Beitrag Gebhardts in diesem Heft. Auch für ihn sind dies nicht die einzigen Kategorien in der Analyse gegenwärtiger Religiosität. Vgl. u.a. Gebhardt, Winfried, Kein Pilger, noch kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderner Religiosität, in: ders./Hitzler, Roland (Hg.), Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006, 228-243.

8 Vgl. die umfassendere Sichtweise auf religiöse Transformationsprozesse bei Graf, Peter (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, Göttingen 2006.

9 Gebhardts Analyse bezieht sich allerdings nur auf die westlichen Länder. Ob man eine Analyse angesichts der globalen Wechselwirkungen (Streit um die Karikaturen Mohammeds) noch so anlegen kann, scheint mir zumindest fragwürdig. Es fehlen in seinem Beitrag außerdem Analysen zur Politisierung oder Verrechtlichung des Religiösen.

10 Vgl. Lienkamp, Christoph, „Liebe verpflichtet“ - Hermeneutik des Gesetzes bei Paul Ricoeur und Franz Rosenzweig, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 2 (2003), 315-332.

11 So Joas in einem Interview im Deutschlandfunk (September 2006) in einer Reihe zum Thema „Wiederkehr der Religion?“. Ausführlicher: Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004. Viele weitere Belege für diese neue Aufmerksamkeit lassen sich inzwischen auch in der säkularen Presse (neben der kirchlichen Presse und den theologischen Zeitschriften) finden: Die Zeitschrift *Geo* titelte im Januar 2006 »Warum glaubt der Mensch?«; das Nachrichtenmagazin *Focus* trug im April 2004 den Titel »Die Glaubenswelten der Deutschen«; das Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* gab ein *Spiegel spezial* (November 2006) heraus mit dem Titel: »Weltmacht Religion«, neuerdings auch als Buch mit gleichem Titel (vgl. Andresen, Karen/Burgdorff, Stephan (Hg.), Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt, München 2007. In der Wochenzeitung *Die Zeit* gab es im ersten Quartal eine Serie zu den Weltreligionen; das Journal *Literaturen* titelte im Dezember 2005 »Wie gewaltig ist der Glaube?«; selbst *Die Tageszeitung* gab im Dezember 2004 ein Dossier mit dem Titel „Um Gottes Willen“ heraus und *humanitas aktuell* widmet Heft 20 dem Thema »Die Mär von der Wiederkehr der Religion«.

individuelle religiöse Bewusstsein und für die religiösen Institutionen bedeutet, ist allerdings noch nicht ausgemacht. Der Soziologe Hans Joas macht drei Gründe für diese neue Aufmerksamkeit namhaft. Da sind erstens die großpolitischen Kontexte, in denen Religion eine Rolle spielt, wie z.B. die EU-Erweiterung um die Türkei, die Migrationspolitik¹² wie auch die Auseinandersetzung mit dem Islam und Islamismus¹³ und die u.a. dadurch verursachte Frage/Suche nach einer europäischen – auch religiösen – Identität. Dazu zählt auch die Diskussion um den Gottesbezug in der EU-Verfassung.¹⁴ Zweitens steht die Vorstellung des Zusammenhangs von Modernisierung und Säkularisierung angesichts erstmals weltweit stattfindender Modernisierungen auf dem Prüfstand. Da sich in anderen Kontinenten wie z.B. Lateinamerika oder Asien diese europäische Entwicklung so nicht wiederhole, so Joas, sollte man nicht von der europäischen Modernisierung auf die Gesetzmäßigkeit von Modernisierungen überhaupt schließen und eher Europa als Sonderfall betrachten.¹⁵ Ein dritter Grund für die neue Aufmerksamkeit auf Religion sieht Joas im Ende der Postmoderne, namentlich darin, dass

- 12 Vgl. dazu u.a. die hochinformativen Sammelbände von Lehmann, Hartmut (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005; Graf, Peter (Hg.), *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, Göttingen 2006.
- 13 Vgl. Lehmann, Hartmut (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003; ders. (Hg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004; ders. (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Göttingen 2005. Eine Zunahme von Konflikten sieht auch Eder, Klaus, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002) 331-343, 332.336.
- 14 Unter dem Titel *Dialektik der Säkularisierung* fand im Februar 2007 ein Symposium an der Universität Bochum statt, auf dem dieses Thema eine Diskussionseinheit bildete (vgl. dazu NZZ 14.2.07, S. 26). In seinem Vortrag warnte der Erlanger Jurist Matthias Jestedt vor falschen Frontstellungen und verteidigte die Position, dass man gläubig sein und trotzdem den Gottesbezug in der EU-Verfassung aus theologischen und politischen Gründen ablehnen kann. Vgl. dazu aus theologischer Sicht Essen, Georg, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Göttingen 2006 und Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 149f.
- 15 Diese Position vertreten u.a. auch Lehmann, *Multireligiosität*; Davie, Grace, *Religion in Modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000; Höhn, *Krise*. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob man zu diesem Zeitpunkt schon sagen kann, wie der Modernisierungsprozess in anderen Kontinenten weitergeht und insbesondere ob das Verhältnis von Religion und Moderne in diesen Kontexten nicht weiteren Transformationsprozessen auch in Richtung auf eine stärkere Säkularisierung unterliegt. So ist bisher erst wenig erforscht, wie sich z.B. die Binnenmigration (vom Land in die Stadt) bzw. die zunehmende Verstädterung auf das *religiöse* Bewusstsein und die *religiöse* Praxis von Menschen in den Ländern des Südens auswirkt.

die Vorstellung, individuelle Freiheit und kulturelle Vielfalt seien als solches etwas Gutes, nicht mehr dominant sei.¹⁶

All diese und weitere Gründe erklären zu einem Teil auch das Wiedererstarken der theoretischen Debatte um Religion. Obwohl ein breiter Konsens in dieser Debatte darüber besteht, dass funktionale Differenzierung als das entscheidende Moment der Modernisierung unhintergebar ist, wird die Zwangsläufigkeit der Entwicklung zu einem immer schärferen Hervortreten der Eigengesetzlichkeit der funktionalen Teilsysteme jedoch in Frage gestellt. Typisch für die Moderne sei vielmehr eine gleichzeitige „Interpenetration“, d.h. wechselseitige Durchdringung und Überschneidung der sich ausdifferenzierenden Teilsysteme, so der Theologe und Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn im Anschluss an den Soziologen Richard Münch.¹⁷ Zur gegenwärtig zu beobachtenden Transformation von Religion gehört also wesentlich ihre – auch konfliktspezifische – Wechselbeziehung zu anderen Teilsystemen der Gesellschaft wie Moral¹⁸, Ökonomie, Medien, Politik, Recht, Kunst und Wissenschaft. Bei den Interpenetrationen zwischen den Teilsystemen kommt es zwar, so Höhn, auch zu Übernahmen, Eingliederungen anderer teilsystemischer Bereiche unter die Regie eines anderen Funktionssystems. Laut Höhn lassen sich aber auch Dispersionen des Religiösen auffinden.¹⁹ Ursprünglich eher mit dem Minderheitenstatus von Religionen assoziiert, könne Dispersion als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung von Religion überhaupt betrachtet werden, d.h. „die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.“²⁰ Durch eine Typologie können die Muster, Strukturen, Fragmente und Formen beschrieben werden, in denen die Gehalte traditioneller religiöser Se-

16 Dass dies kein dominanter Diskurs mehr ist, mag man zugestehen. Trotzdem könnte man aufgrund neuerer Zahlen (Sinus-Studie von 2006 in Deutschland) diese These in Frage stellen. Joas selbst sagt in dem Interview, dass dies eine gewagte These sei.

17 Vgl. Höhn, Krise 10.

18 Vgl. Lienkamp, Christoph, Religion und Moral – Zur Möglichkeit eines Rekurses auf Unbedingtheit bei Niklas Luhmann, Jacques Derrida und Bernhard Waldenfels, in: Pickel, Gert/Krügeler, Michael (Hg.), Glaube und Moral, Leverkusen 2001, 51-64.

19 Die von dem Freiburger Religionssoziologen Michael N. Ebertz erstmals als *Dispersionsthese* bezeichneten Überlegungen findet sich in: Ebertz, Michael N., Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: IJPT 1 (1997), 268-301, v.a. 297ff und in: ders., Die Dispersion des Religiösen in: Kochanek, Hermann, (Hg.), Ich habe meine Religion. Sinn suche jenseits der Kirchen, Düsseldorf, 1999, 218ff. Sie gehen nach Ebertz zurück auf Kaufmann, Franz X., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 86. Von einer ausgearbeiteten Theorie kann allerdings noch nicht die Rede sein.

20 Höhn, Krise 12. Vgl. auch ders., Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

mantik sowohl auf der gesellschaftlichen Ebene als auch auf der individuellen Ebene auftreten. „Dispersion macht das Religiöse antreffbar außerhalb seiner angestammten Orte in den etablierten Kirchen und Konfessionen.“²¹ Dispersionen, das sind „ökonomische, ästhetisch-mediale und therapeutische Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen“²². Dekonstruktion wird dabei von Höhn nicht nur als bloßes Destruieren, sondern als ein zerlegendes Neuzusammensetzen religiöser Gehalte verstanden. Diese und andere Formulierungen wie die Rede von der Verflüssigung einstmals kirchlich-institutionell gebundener Formen deuten darauf hin: Bei dem Begriff der Dispersion handelt sich um einen Suchbegriff, dem allerdings schon eine gewisse (metaphorische) Präzision eignet. Entscheidend ist dabei, dass in solch einer Herangehensweise Religion *als Phänomen* in den Blick kommt.²³ Ob solche religiösen Dispersionsphänomene lediglich Dubletten der ökonomischen, ästhetisch-medialen oder therapeutischen Lebensverhältnisse sind, oder ob sich in ihnen „wahrhaft Religiöses“ zeigt, dies muss geprüft werden.²⁴

Um die Transformation der Religion(en) zu verstehen und ihren Wahrheitsgehalt zu ermessen, muss man sich Rechenschaft geben über das dabei leitende Vorverständnis von Religion. Dabei scheint es mir zunächst sinnvoll, in Anlehnung an Hans-Joachim Höhn mit einem Religionsbegriff zu arbeiten, der das religiöse Verhältnis als ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit deutet.

21 Höhn, Krise 13.

22 Höhn, Postsäkular 85.

23 Zu den neuen Perspektiven und Fragestellungen, die durch diese Sichtweise auf Religion möglich werden, die ausgezeichneten Beiträge in dem Sammelband von Failing, Wolf-Eckart (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001. Vgl. auch Enders, Markus/Zaborowski, Holger, Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg 2004. Ein entschiedenes Plädoyer dafür Religion als Phänomen zu deuten und dafür auch theologische Gründe anzugeben, hält das auch gerade erschienene Buch des Praktischen Theologen Stefan Knobloch (Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg 2006, 16-21).

24 Hier müsste auch die inzwischen sehr viel differenzierte und längst über die traditionellen Positionen hinausgehende Diskussion zur Religionskritik konstruktiv eingebracht werden. Vgl. Hoff, Gregor Maria, Religionskritik heute, Kevelaer u.a. 2004; Nagl, Ludwig, Religion nach der Religionskritik. Erkundungen einer „nichtidentischen Wiederkehr“, in: ders. (Hg.), Religion nach der Religionskritik, Wien 2003. Auch das Phänomen des Atheismus und der religiösen Indifferenz ist gegenwärtig vermehrt Gegenstand historischer, philosophischer und soziologischer Analysen. Vgl. Dalferth, Ingolf U./Grosshans, Hans-Peter (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006; Faber, Richard/Lanwerd, Susanne, Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006; Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003.

Diese Ganzheit wird thematisiert in den auch in der Moderne weiterhin unabgeholten Fragen nach den Möglichkeiten einer Akzeptanz von Welt und Dasein angesichts der Limitationen in der Befristung der Zeit, der Endlichkeit des Subjekts, der Erschöpfbarkeit der Naturressourcen und der Konkurrenz um Lebenschancen. Für die moralischen, ökonomischen u.a. Einstellungen sind diese Limitationen unabstreifbar und begrenzen damit auch die Möglichkeit der Daseinsakzeptanz.

In dem religiösen Verhältnis zu dieser Ganzheit wird, so Höhn, eine Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen eingenommen, die „diese Verhältnisse zugleich auf etwas übersteigt bzw. auf etwas bezieht, das nicht in den primären Daseinsbezügen und den auf sie bezogenen Einstellungen aufgeht. Im Unterschied zu den ökonomischen, technisch-instrumentellen oder moralischen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, ließe sich dann als »religiös« eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse transzendiert.“²⁵ Eine solche religiöse Einstellung bestreitet, dass Daseinsakzeptanz Ergebnis politischer, technischer, ökonomischer oder moralischer Daseinsgestaltung sein kann. Gezeigt werden muss dann allerdings auch, dass das, was als »religiös« behauptet wird, „einer Überführung bzw. Aufhebung in ökonomische, technische, moralische therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widersteht.“²⁶

Auf der Basis eines solchen relational-strukturellen Religionsbegriffs, der bei Höhn mit guten Argumenten den Vorzug gegenüber einem funktionalen und substanziellen Religionsbegriff erhält,²⁷ könnten religiöse Dispersionsphänomene u.a. in Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Medien darauf befragt werden, inwiefern sie ein Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen erkennen lassen, welches diese Lebensverhältnisse transzendiert. Die Grundlage für das, was Höhn eine kritische Phänomenologie der Religion bzw. religiöser Dispersionsphänomene nennt, ist damit gelegt.²⁸ Ein solcher Religionsbegriff eröffnet damit

25 Höhn, Postsäkular 69.

26 Höhn, Postsäkular 70.

27 Einem solchen Religionsbegriff gegenüber liegt die Schwäche des funktionalen Religionsbegriffs in der „unzureichenden Abgrenzung von Phänomenen und Vollzügen, die sich als nicht-religiös bestimmen, aber funktional äquivalente Leistungen erbringen. Zudem erfasst er nicht die nicht-funktionalen Elemente, die im Selbstverständnis religiöser Menschen zentral zu ihrem Bekenntnis gehören.“ (Höhn, Postsäkular 85) Aber auch ein substanzieller Religionsbegriff kann die gegenwärtige Transformation der Religion nicht ausreichend erfassen, schränkt er doch die unter Religion subsumierbaren Phänomene sowohl intrakulturell als auch interkulturell erheblich ein.

28 Herkunft und Inhalt einer „kritischen Phänomenologie“ könnten und müssten allerdings philosophisch weiter ausgewiesen werden. Vgl. O’Neill, John, Kann Phänomenologie kritisch sein?, in: Waldenfels, Bernhard u.a. (Hg.), Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden, Frankfurt 1977, 234-251.

die Möglichkeit, einerseits das Phänomen Religion als Religion in den Blick zu bekommen, andererseits zu unterscheiden, was wie Religion aussieht, sich aber nicht als Religion identifizieren lässt.²⁹

Im Folgenden werde ich mir einige zentrale religiöse Dispersionsphänomene in verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft näher anschauen (Ökonomie, Politik, Medien, Recht).³⁰ Dabei werde ich Höhns im Gegensatz zu anderen Ansätzen (Säkularisierung, Wiederkehr der Religion) überzeugenden Deutungsversuch von Religion in der Moderne weiterführen, indem ich gewisse Befunde und theoretische Konzepte kritisch diskutiere, gleichzeitig jedoch auch die diese Teilsysteme grundlegend transzendierenden Momente herausarbeite. Diese Momente sind selbst noch nicht Religion, lassen sich aber mit einem strukturell-relationalen Religionsbegriff gut vereinbaren.

Religion und Ökonomie

Es ist unbestreitbar, dass der Bereich der Ökonomie inzwischen mindestens die Funktion eines sozialen Leitsystems einnimmt und dass das Geld als alles bestimmende Wirklichkeit der Religion als Adressatin der Erlöschungshoffnung den Rang abzulaufen scheint. Für eine Theorie religiöser Dispersion wird dies „besonders dort belangvoll, wo Fragen menschlicher Selbst- und Weltakzeptanz berührt werden und somit jenes existenzielle Bezugsproblem aufscheint, für dessen Bewältigung sich offensichtlich Geld als funktionale Alternative zur Religion anbietet.“³¹ Auch gibt es semantische Indizien für die Beziehung von Geld und Religion, worauf z.B. Begriffspaare wie Credo und Kredit³² oder Schuld und

29 Damit liegt ein solcher Religionsbegriff übrigens auch vor aller Unterscheidung, die von Systemtheoretikern im Teilsystem Religion gemacht werden.

30 Dabei muss ich mich allerdings mit umrisshaften Skizzen begnügen und für die weitergehende Auseinandersetzung auf die in den Fußnoten angegebene Literatur verweisen. Auch die Auseinandersetzung mit anderen in der Moderne nicht weniger relevanten Teilsystemen wie Kunst, Wissenschaft, Technik oder Sport würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Zu einer ersten Orientierung vgl. *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, in: HerKorr Spezial (Oktober 2006). Weiterführend sind die verschiedenen Beiträge in: Weyel, Birgit/Gräß, Wilhelm (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt*, Göttingen 2006. Es wäre auch lohnend den intellektuellen Diskurs bzw. die Intellektuellen oder das philosophische Denken der Gegenwart einmal auf die Präsenz des Religiösen zu untersuchen. Vgl. u.a. Dethloff, Klaus u.a. (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Denken der Gegenwart*, Düsseldorf/Bonn 2004. Graf, Friedrich Wilhelm, *Im Pantheon des Polytheismus. Religionsintellektuelle auf dem Markt der Möglichkeiten*, in: *NZZ* 19./20 April 2003, Nr. 91, 43.

31 Höhns, *Postsäkular* 96.

32 Vgl. Rabinovici, Doron, *Credo und Credit*, Frankfurt 2001, 67-80.

Schulden³³ hinweisen. Doch zu Recht mahnt Höhn zur Vorsicht, dies nicht schon für Beweise einer funktionalen Äquivalenz zu halten. Auch eine überzogene Kritik an der Monetarisierung des Lebens seitens einiger Theologen wird zurückgewiesen.³⁴ Höhn geht in seiner kritischen Überblendung von Ökonomie und Religion – und hat insofern eine besondere Konstellation religiöser Dispersion im Auge – von einer möglichen gegenseitigen Prägung ökonomischer Prozesse durch religiös bestimmte Kategorien und der ökonomischen Bestimmung nicht-ökonomischer (auch der religiösen?) Beziehungen aus. Hier müsste allerdings auch die gegenwärtige Religion, nicht nur ihre Ursprungsgeschichte stärker mit einbezogen werden.³⁵ Dies tut die *religious economics*, die Religionsökonomik. Sie analysiert die ökonomische Basis der Religion, indem sie religiöse Güter wie andere Wirtschaftsgüter untersucht und z.B. danach fragt, was Gläubige in ihre Religionsgemeinschaften investieren oder wie das an Tempeln arbeitende Priesterpersonal seinen Unterhalt finanziert.³⁶

Darüber hinaus müsste die Frage nach dem Geld in den weiteren Horizont einer Analyse des Kapitalismus eingerückt werden. Es gilt ernster zu nehmen, dass Walter Benjamin schon 1921 in seinem Fragment den *Kapitalismus als Religion* bezeichnete und die Erklärung hinzufügte, dass dieser „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen (dient), auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“³⁷ Es wäre also unter anderem danach zu fragen, ob der Kapitalismus insofern eine Religion ist, weil er in jenem Sinne Geist hat,

33 Vgl. Crüsemann, Marlene/Schottroff, Willy (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*, München 1992.

34 Hier wäre hinzuweisen auf die neueren Bücher von Ruster, Thomas, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005 sowie ders., *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006, die allerdings mit ihrer scharfen Abgrenzung von Christentum und Religion für unseren Zusammenhang kaum brauchbar sind..

35 Hinweise dazu finden sich bei: Höhn, *Postsäkular* 106.

36 Vgl. zu einer kurzen Orientierung über die Relevanz der Religionsökonomie für die Deutung der Religion in der Moderne: Graf, Friedrich-Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 19-29; das Heft 1/2000 der *ZfR*. Auch die Theologie hat diese vernachlässigte Dimension neuerdings wieder stärker in den Blick genommen. Vgl. u.a. Ebner, Martin u.a. (Hg.), *Gott und Geld (JBTh 21)*, Neukirchen-Vluyn 2006.

37 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt 1985, 100-103, 100. Dies bedeutet nicht die Differenzen zu den bekannten Religionen zu verschweigen. Steiner Uwe, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in: *DVJS* 72 (1998) 147-171; Lienkamp, Christoph, *Messianische Ursprungsdiagnostik. Die Bedeutung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie*, Frankfurt 1998, 120ff.

„als dass ihm das Bewusstsein einer Transzendenz, einer Undurchschaubarkeit, einer Unberechenbarkeit eingeschrieben ist. Dann ist er jedoch alles andere als das Ergebnis einer bloß egoistisch materialistischen Einstellung zum Diesseits des Lebens, die man lange Zeit mit dem Stichwort »Geld« assoziiert hat. Denn dann ist das Geld selbst ein Teil jener jede Immanenz der Verhältnisse überschreitenden Bewegung, die die Unverfügbarkeit der Voraussetzungen unserer eigenen Existenz bezeichnet.“³⁸

Will man das Phänomen des Geldes daraufhin prüfen, ob es als ein religiöses Dispersionsphänomen zumindest Momente einer Überschreitung der Lebensverhältnisse enthält und damit möglicherweise als Religion im Sinne Höhns gelten kann, müsste man sich mit dieser Frage auseinandersetzen. Höhn eigene Position, die sich zwar kritisch von bestimmten gegenwartstheologischen Versuchen, die von einem Widerstreit von Geld und Gott ausgehen, abgrenzt und sich zu Recht auch gegen eine Dämonisierung des Geldes wendet,³⁹ bleibt allerdings zumindest für die bürgerliche Gesellschaft bei einer Entgegensetzung der Logik des Geldes und der des christlichen Glaubens stehen.⁴⁰ Im Sinn der eingangs formulierten Kriterien muss man dies als ein implizites Urteil über den religiösen Charakter des Geldes lesen: das religiöse Dispersionsphänomen des Geldes lässt, obwohl vielfach funktional äquivalent zu Religion, kein Lebensverhältnis erkennen, welches diese Lebensverhältnisse überschreitet: Es lässt sich nicht als ein religiöses Phänomen identifizieren, obwohl es wie Religion aussieht. Doch könnte man es rechtfertigen, dem Geld einen gewissen Überschreitungscharakter zuzuschreiben und es damit nicht einfach der theologischen Religionskritik anheim zu geben?⁴¹

Einen Einstieg in den Überschreitungscharakter des Geldes könnten Jacques Derridas Ausführungen zum unnahbaren Ursprung des Geldes in seinem Buch *Falschgeld. Zeit geben I*⁴² bilden. Darin taucht das Geld zwar anfangs noch nicht als solches auf; stattdessen geht es Derrida um die Gabe.⁴³ Doch mit der Gabe kreist Derrida um nichts anderes als um den unergründlichen Ursprung des Geldes bzw. um das, wofür das Geld steht. In seiner Geldanalyse geht er aller-

38 Baecker, Dirk, *Kapitalismus als Religion*, München 2003, 12.

39 Das bedeutet aber nicht, dass man auf eine Aufarbeitung des Beitrags, den das Christentum für die Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung geleistet hat, verzichten kann. Ruster, Thomas, *Jenseits aller Ethik. Geld als Religion?*, in: Kochanek, *Religion 182-209* nennt zwei Punkte, an denen eine solche Aufarbeitung ansetzen könnte: an der wachsenden Nachgiebigkeit von Kirche und Theologie gegenüber dem wachsenden ökonomischen Druck und an der „geistlichen“ Kommerzialisierung des Erlösungs- und Gnadenerständnisses.

40 Höhn, *Postsäkular* 107ff.

41 Vgl. die Beiträge von Baecker, Deutschmann, Haverkamp und Priddat, alle in: Baecker, *Kapitalismus*.

42 Vgl. Derrida, Jacques, *Falschgeld. Zeit geben 1*, München 1993.

43 Vgl. Lienkamp, *Religion* 55. Vgl. zur Gabe bei Derrida die Beiträge in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt 1997.

dings einen anderen Weg als Karl Marx. Im Unterschied zu dessen Wertformanalyse setzt Derrida „nicht Werts substanz (verausgabte Arbeit) und Wertform (Warentausch) durch das Geld ins Verhältnis, sondern zielt auf das, was dem schon vorhergehen muss. Die Frage nach dem Geld ist gleichsam »früher« als Arbeit und Produktion, als Ding und Tausch. Sie geht der Ökonomie und ihrer Logik insgesamt voraus und fragt, warum sie überhaupt *als solche* gegeben ist, genauer, warum man zu ihr überhaupt ins Verhältnis gesetzt ist.“⁴⁴ Frank Engstler schließt aus dieser Argumentation, dass es weniger an einem konträren Geldbegriff als am gegensätzlichen Anfang seiner Entwicklung liege, dass sich Derridas Geldkritik von der Marxschen unterscheidet. „Derrida fängt im Gegensatz zu Marx mit der exzessiven, auf Geltung und Verwertung drängenden Dimension des Geldes als Kapital an. Er kann darum zeigen, dass alle Versuche, eine Ökonomie des restlosen Austauschs, der Äquivalenz, der Kreisläufe etc. zu begründen, von der exzessiven Dimension durchdrungen ist und von vornherein transzendiert wird.“⁴⁵ Damit hat es Anteil am Gründungsparadox der Wirtschaft überhaupt. Während Niklas Luhmann betont, dass ein Wirtschaftskreislauf erst in Bewegung kommt, wenn das Knappheitsparadox erfolgreich überwunden und gleichzeitig dieses Paradox unsichtbar gemacht wird,⁴⁶ denkt Derrida die Möglichkeit dieses Kreislaufs von der Unmöglichkeit der reinen Gabe her. Sie ist, wie Gunther Teubner herausgearbeitet hat, das genaue Gegenteil der Tauschzirkulation der Wirtschaft, das aber zugleich den Anstoß für die Zirkulation des Wirtschaftens gibt.⁴⁷ Derridas Interesse am Kreislauf der Wirtschaft ist gerade nicht an Luhmanns Fragen des deparadoxierenden Ordnungsaufbaus orientiert (so durch verschiedene Codes wie Eigentum oder Geld), „sondern an der permanenten Durchbrechung des Kreislaufs, an seiner Transzendierung durch die Dauerprovokation der Gabe“⁴⁸.

Eine kritische Phänomenologie des Geldes als religiösem Dispersionsphänomen darf sich nicht nur sozusagen von außen mit der gegenwärtigen Religion des Geldes beschäftigen, sondern muss, auch wenn man in der gegenwärtigen Theorie des Geldes dies kaum noch thematisiert, seine verschütteten Dimensionen zur Sprache bringen und aufzeigen, wo diese sich wenn auch in aller Paradoxalität möglicherweise heute zeigen. Damit kann sie auch zur Selbstaufklärung moder-

44 Engster, Frank, *Caché oder Welcher Sinn wird durch Tausch denn gegeben?*, in: *Streifzüge* 36 (2006), 2.

45 Ebd.

46 Vgl. Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988. Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in: *Lienkamp, Religion*.

47 Vgl. Teubner, Gunther, *Ökonomie der Gabe – Positivität der Gerechtigkeit. Gegenseitige Heimsuchungen von System und différance*, in: Koschorke, Albrecht/Visman, Cornelia (Hg.), *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen von Luhmanns Werk*, Berlin 1999, 199-212, 202f.

48 Ebd. 203.

ner Gesellschaften beitragen.⁴⁹ Es geht allerdings nicht allein darum, durch die „Identifikation säkularer Dekonstruktionen religiöser Praktiken, Ästhetiken und Semantiken auf dabei übergangene soziale und existenzielle Probleme aufmerksam zu machen“⁵⁰, sondern um die durch die Aufdeckung des Gründungsparadoxes (des Wirtschaftskreislaufs) erscheinende transzendierende Dimension (der Gabe).

Religion und Medien

„Dem Geld kommt keineswegs eine unangefochtene Stellung als soziokulturelles Leitmedium zu. Konkurrenz gemacht wird ihm inzwischen von den Medien. Sie machen dem Geld nicht allein seine säkularen Funktionen streitig, sondern können auch seine Bedeutung als Substitut der Religion für sich beanspruchen.“⁵¹ Mit diesen Sätzen leitet Hans-Joachim Höhn seine Überlegungen zur religiösen Dimension der Medien ein. Dabei steht bei seinen Sondierungen im Feld der Medien „die Frage im Vordergrund, inwieweit die Medien selbst zu einem »Religiosum« werden, d.h. ob auf dem Wege der medialen Dekonstruktion des Religiösen auch Züge der religiösen Aufladung des Medialen hervortreten.“⁵² Dabei rückt Höhn vor allem die rituelle Dimension der Medien in den Vordergrund, eine Dimension, die im säkularen Raum zunehmend an Bedeutung gewinnt, weil moderne Menschen in ihrer Lebensführung nicht ohne wiederholende und stabilisierende Momente in ihrer Alltagspraxis auszukommen scheinen.⁵³ Darüber hinaus übernehmen die Medien von der Religion zunehmend Aufgaben „inszenatorischer“ und „performativer“ Realitätsverarbeitung und bauen, so Wilhelm Gräb, einem der prominenten Vertreter einer protestantisch-theologischen Theorie der Mediengesellschaft, permanent an der symbolischen Repräsentation von gesellschaftlichen Wertorientierungen und Sinnauffassungen.⁵⁴ Dies reicht bis zu einer ästhetischen Neuformatierung der Selbst- und Daseinsakzeptanz, weil Ansehen und Anerkennung zunehmend medial gesteuert werden.

In der Analyse der Medienwelt richtet sich in den letzten Jahren der Blick theologischer und soziologischer Medientheoretiker zunehmend auf das Fernseh-

49 Vgl. dazu Biehl, Peter (Hg.), *Gott und Geld* (Jahrbuch für Religionspädagogik 17), Neukirchen-Vluyn 2001; Gestrinch, Christoph (Hg.), *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft* (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 2004).

50 Höhn, *Krise* 22.

51 Höhn, *Postsäkular* 110.

52 Ebd. 116.

53 Vgl. aus der inzwischen umfangreichen Ritual-Debatte: Uhl, Florian/Boederl, Artur R. (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn 1999.

54 Vgl. Gräb, *Sinn*; siehe auch inzwischen: Weyel/Gräb, *Religion*.

hen, das wie kaum ein anderes Medium die Sehgewohnheiten und Sichtweisen des Menschen prägt.⁵⁵ In der Analyse „telegener Sinnwelten“ unter dem Motto „Das Fernsehen ist die Ersatzreligion des modernen Menschen“ geht es jedoch häufig nur um einen Abgleich zwischen medialen und religiösen Genres. Die Verheißungen des medialen Evangeliums veranlassen manche Theologen, wie den protestantischen Systematiker Günter Thomas zu der Vermutung, „dass der Theologie und dem Glauben im Fernsehen nicht ein »Anderes«, sondern ein »Ähnliches« begegne.“⁵⁶ Um eine gewisse Trennschärfe gegenüber simplen Konkurrenz- oder Substitutionsthesen zu erreichen, hält Höhn an der Eigen- und Widerständigkeit des Religiösen gegenüber dem Medialen fest und macht dies deutlich am Beispiel intimer Geständnisse in Talkshows im Gegenüber zur Grunderfahrung, um deren Bewältigung es im Bußsakrament geht. Hier eine erbarungslose Bezeichnung- und Entlarvungsmentalität, dort die trotz der Unannehmbarkeit der Tat und der Schuld im Bußsakrament gewährte Vergebung. Dieser Unterschied zeige sich auch generell im Verständnis des Rituals im Fernsehen und in der Religion. „Das Fernsehen kann religiöse Rituale nur zeigen, aber nicht selbst vollziehen.“⁵⁷ Wie wichtig gerade in Bezug auf die christlichen Sakramente der reaktualisierende Vollzug im Sinne eines interpersonalen Beziehungsgeschehens ist, macht die Differenz zur medialen *performance* deutlich. Werden damit die Medien und speziell das Fernsehen hinsichtlich Struktur, Form und Inhalt dem von Höhn formulierten Religionsbegriff (transzendierendes Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen) nicht gerecht?

Höhn warnt davor, aus den Befunden auf ein Ausschlussverhältnis zwischen dem Medialen und dem Religiösen zu folgern. „Zur Logik religiöser Lebensverhältnisse passt eine Ästhetik, die das Religiöse nicht unter das Mediale subsumiert, sondern im Medialen eine »offene Stelle« für ein religiöses Verhältnis zu den Lebensverhältnissen lässt. Jede Religion ist selbst »medial« konstituiert, d.h. zu ihren Grundfunktionen gehört es, selbst Medium zu sein. Eine solche mediengeschichtliche Aufarbeitung der Religion steht allerdings noch aus und müsste dabei auch medientheoretische Entwürfe des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Hegel, Benjamin) einbeziehen,⁵⁸ ohne dabei die politisch-theologische Dimension (Bilderverbot) zu vernachlässigen. Diese Dimension gewinnt gegenwärtig in religionskulturellen Konflikten zunehmend an Bedeutung (Mohammed-Karikaturen) und fordert dadurch in besonderer Weise die Teilsysteme Politik und Recht heraus.

55 Vgl. die entsprechenden Literaturhinweise bei: Höhn, Postsäkular, Anm. 153.

56 Thomas, Günther, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998, zitiert nach: Höhn, Postsäkular.

57 Höhn, Postsäkular 129.

58 Vgl. dazu Steiner, Uwe C., „Eine gelungene Anmaßung?“ – Die Aura der Reproduktion und die Religion des Medialen bei Walter Benjamin und Patrick Roth, in: <http://www.iwbg.uni-duesseldorf.de/Pdf/Steiner11.pdf>, 1f.

*Religion und Politik*⁵⁹

Seit einigen Jahren erleben wir intensive Diskussionen um einige Phänomene auf dem religionspolitischen Feld, in denen auch über eine Rehabilitierung des Begriffs der Zivilreligion als Deutungskonzept neu nachgedacht wird. Dabei ist es durchaus offen, ob die Inhalte und Vollzüge der Zivilreligion nur im Dienst einer längst obsolet gewordenen politischen Legitimationsbeschaffung und Kontingenzbewältigung stehen oder Ausdruck für die notwendige politische Anerkennung des politisch Unverfügbaren sind. „Was diese Debatten für eine Theorie religiöser Dispersion interessant macht, ist der Umstand, dass sie den empirisch nachweisbaren Rückgang einer gesellschaftlichen Abstützung konfessioneller Christlichkeit ernst nimmt und gleichzeitig den Fortbestand eines religiösen Sedimentes in der Gesellschaft registriert.“⁶⁰ Obwohl ich die Phänomene, die von Höhn u.a. beschrieben werden, für nicht bestreitbar halte, sehe ich nicht, wie uns in den theoretischen Auseinandersetzungen damit das Konzept der Zivilreligion hilfreich sein kann. Bevor ich mich dieser Frage näher zuwende, möchte ich eher thematisch drei grundsätzliche Anforderungen zur nicht nur theologischen Auseinandersetzung mit Phänomenen auf dem religionspolitischen Feld machen. Erstens: Wenn Religionswissenschaftler und Theologen sich dem religionspolitischen Feld zuwenden, sollten sie dies mit einer Sensibilität für kollektive Inszenierungen z.B. bei der Bewältigung von Katastrophen tun.⁶¹ Zweitens gehört zu einer religionspolitischen Analyse auch eine Sensibilität für Machtfragen, wobei genau bestimmt werden müsste, welche Machtbeziehungen das religionspolitische Diskursfeld bestimmen und welche Theorien dabei hilfreich sein könnten.⁶²

59 Der folgende Abschnitt nimmt Gedanken aus einem Vortrag auf, der beim Werkstattgespräch der deutschsprachigen Sozialethikerinnen und Sozialethiker in Berlin am 27.2.07 gehalten wurde. Für die konkrete Auseinandersetzung wurde dort ein Beispiel aus der gegenwärtigen französischen Erinnerungspolitik gewählt. Vgl. Lienkamp, Christoph, Zivilreligiöse Erinnerungspolitik? – Kritische Bemerkungen im Ausgang von einem Ereignis der gegenwärtigen französischen Erinnerungspolitik, in: Orientierung 2007 (im Druck).

60 Höhn, Postsäkular 141. Höhn greift in seiner Analyse des zivilreligiösen Komplexes vor allem auf die Reden im deutschen Bundestag aus den Jahren 1989/1990, auf den Gedenkgottesdienst aus Anlass des Absturzes der Concorde im Jahre 2000 und auf die Diskussion um die *Nominatio Dei* in der EU-Verfassung zurück und kommt zu einer vorsichtigen Befürwortung des Zivilreligionskonzeptes.

61 Dies hat jüngst der evangelische Theologe Wolfgang Vögele in systematischer Weise für das Feld der religionspolitischen/zivilreligiösen Katastrophenbewältigung getan. Vgl. Vögele, Wolfgang, Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen (AEZW 189), Berlin 2007.

62 Dabei spielt das Denken Michel Foucaults zunehmend eine wichtige Rolle. Vgl. die Bezugnahmen Schieders auf Foucault in seinen neueren Aufsätzen: Schieder, Rolf, Michel Foucault. Religion als Transgressionsdiskurs, in: Drehsen, Volker u.a. (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 216-225; Schieder, Rolf, Historische

Drittens ist zu berücksichtigen, dass Joachim Matthes in seiner schon Ende der 80er Jahre vorgetragenen Kritik am eurozentrischen und christlich grundierten Religionsverständnis vor einem unbedachten Umgang mit dem Zivilreligionsbegriff gewarnt und darauf hingewiesen hat, dass so etwas wie *Zivilreligion* im globalen Maßstab noch weit komplexer zu reflektieren ist.⁶³ Dabei müssten natürlich auch die Wandlungsprozesse der Religionen angesichts der Globalisierung mit reflektiert werden.⁶⁴

Bezüglich des Konzepts der Zivilreligion nun ist zu fragen, was dieses Konzept über die notwendige theologische Arbeit an religionspolitischen Fragen hinaus zu leisten vermag. Begriffe/Konzepte sollten nach ihrer Erkenntnisleistung beurteilt werden.⁶⁵ Die offene Frage nach der Erkenntnisleistung zeigt sich meiner Ansicht auch im Changieren des theoretischen Status des Konzepts von Zivilreligion: Theoretisches Konstrukt, kategorialer Begriff, seit einiger Zeit diskursanalytisches Konzept, alle diese Bezeichnungen lassen sich in den einschlägigen Veröffentlichungen finden. Dabei wird von den maßgeblichen Theoretikern selbst eingeräumt, dass der Theoriekontext (J.-J. Rousseau, R. N. Bellah, H. Lübke, N. Luhmann) des Konzepts Zivilreligion undeutlich ist. Außerdem sind die beiden alten Anfragen, ob das Zivilreligionskonzept einen funktionalen oder substanzialen Religionsbegriff zugrundelegt oder wie normative und deskriptive Elemente zu trennen sind, mitnichten erledigt. Es scheint sich an der Einschätzung Robert Bellahs, mit der er die Diskussion zehn Jahre nach seinem berühmten Aufsatz von 1967 zusammenfasste,⁶⁶ wenig geändert zu haben: „Yes, there seems to be something there, but what exactly is it?“⁶⁷

Kritik als Lebensstil. Das Beispiel Michel Foucaults, in: Kontexte der Schrift 2 (FS Wolfgang Stegemann), hg. v. Strecker, Christian, Stuttgart 2005, 107-119.

63 Vgl. Matthes, Joachim, *Civil Religion als Weltphänomen? – Einige warnende Thesen zum Umgang mit dem Konzept »Civil Religion«* (DEPD 35), Frankfurt u.a. 1987, 14-19; vgl. ders., Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Bergmann, Jörg u.a. (Hg.), *Religion und Kultur* (KZfSS 33) Köln 1993, 16-30. Matthes folgert daraus konsequenterweise, dass man bei dieser Komplexität mit der Religionstheorie Emile Durkheims, an die Schieder noch anknüpfen will, nicht mehr sehr weit kommt.

64 Vgl. dazu u.a. die Analysen von Hildebrandt (für Asien), Gill (für Lateinamerika) und Haynes (für Afrika), alle in: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2002.

65 Das gilt im Übrigen auch für einen Begriff, der die religionspolitischen Analysen der letzten Jahre bestimmt hat: der Begriff des Fundamentalismus, der längst nicht mehr so unumstritten ist wie einige Zivilreligionstheoretiker es nahe legen. Inzwischen wird die Auseinandersetzung um das Fundamentalismus-Konzept z.T. wesentlich differenzierter geführt. Vgl. Alkier, Stephan/Deuser, Hermann/Linde, Gesa (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*, Tübingen 2005.

66 Vgl. Bellah, Robert N., *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967) 1-21.

67 Bellah, Robert N., *Religion and Legimation in the American Republic*, in: ders., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago/London 1992,

Es gibt viele Argumente, im europäischen Kontext nicht von Zivilreligion zu sprechen. Dies gilt auch in Bezug auf den deutschen Kontext. Jüngst hat der Religionswissenschaftler Thomas Hase am Beispiel der Reichstagsverhüllung und der Wirkungslosigkeit der sich darauf beziehenden Rede des damaligen Vorsitzenden der CDU-Fraktion im deutschen Bundestag Wolfgang Schäuble zu zeigen vermocht, dass bestimmte Kriterien für die Anwendung des Konzepts der Zivilreligion nicht vorhanden sind.⁶⁸ Schäuble konnte mit seiner Rede gegen die Reichstagsverhüllung eben nicht eine gemeinsam geteilte zivilreligiöse Grundüberzeugung mobilisieren. Ein Konzept von Zivilreligion im deutschen Kontext müsste außerdem zeigen, so eine andere Kritik, welche „Tiefenimprägung“ (Petra Bahr) der bundesdeutsche – wenn es denn einen solchen gibt – zivilreligiöse Kontext enthält/enthalten sollte, wenn er nicht – und dies ist im ökumenischen Horizont zu betonen – pluralitätszerstörend wirken soll.

Angesichts der mit dem Konzept der Zivilreligion verbundenen Probleme sollte man auf seine Verwendung weitgehend verzichten, allerdings darüber nicht die theologische Aufgabe von religionspolitischen Analysen vernachlässigen. Dabei müssten allerdings die Kriterien über die von Rolf Schieder angegebenen Kriterien der Religionsfreiheit und der Partizipationsmöglichkeit aller Bürger hinaus erweitert werden.

Religion und Recht

Weniger beachtet als die Wechselbeziehung von Religion zu Ökonomie, Medien und Politik ist die Interpenetration der Religion mit dem Recht. Gerade die in der Einleitung erwähnte Zunahme von religionspolitischen Konflikten (Kopftuch, Kreuzifix), die Frage nach dem Status religiöser Minderheiten, aber auch die zunehmenden ethischen Debatten, in denen religiöse Überzeugungen eine wichtige Rolle spielen (Bioethik), haben den rechtlichen Regelungsbedarf in diesen Fragen enorm anwachsen lassen. So sah sich eine Forschungsgruppe des renommierten Max-Planck-Instituts angesichts der Konfliktivität vieler Entwicklungen im religiösen Bereich veranlasst, die Frage der rechtlichen Regelungen für diese Konflikte eigens zum Thema zu machen.⁶⁹ Dabei sieht die Forschungsgruppe den Konfliktstoff nicht allein mit der Rolle des Islam und dem Komplex des Funda-

164-188, 164, zitiert nach Hase, Thomas, Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA, Würzburg 2001, 55.

68 Vgl. ebd. 46ff.

69 Die Ergebnisse dieser Konferenzen und Forschungen wurden in einer eigens konzipierten Reihe mit dem Titel *Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* im Wallstein-Verlag, Göttingen, hg. v. H. Lehmann, (vgl. Anm. 12 und 13).

mentalismus gegeben. Es gibt auch sonst genügend Problemzonen und Spannungsfelder: „Dabei haben wir es zum Teil mit Vorurteilen von Christen gegen Muslime, auch von säkular denkenden und lebenden, nur noch nominell zu einer der christlichen Kirchen gehörenden Personen gegen Muslime sowie auch von Muslimen gegen die europäischen Altbürger zu tun.“⁷⁰ Den rechtlichen Regelungen von Religionsfragen vorausgehen sollten allerdings, so der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann, grundsätzlichere religionspolitische Klärungen zur Frage des religiösen Pluralismus und der Toleranz in Sachen Religion, konkret die Frage des Status muslimischer Minderheiten in den europäischen Rechtsstaaten oder die Art von Toleranz im vereinten Europa. Hans-Joachim Höhns These, dass das Medium von Anerkennung nicht das Recht sein kann,⁷¹ erfährt somit eingeschränkte Zustimmung, das bedeutet aber nicht, dass man die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Recht nicht eigens thematisieren sollte. Weder die gegenwärtig nach religionsrechtlichen Regelungen verlangenden wechselseitigen Ressentiments zwischen den Religionen oder zwischen säkularen und religiösen Traditionen noch das Phänomen der Verrechtlichung der Religion(en) als solches sind dabei völlig neue Erscheinungen, sondern weisen eine wechselvolle Geschichte auf.⁷² In Bezug auf diese Entwicklung stellt der Kirchenrechtler Knut Walf fest: „Wie auf einer Sinuskurve wechseln sich in ihrer (der Religion/der Kirche) Geschichte Phasen der Verrechtlichung und des antijuridischen Affekts ab.“⁷³ Gegenwärtig haben wir es allerdings parallel mit zwei nicht nur in dieser Hinsicht äußerst widersprüchlichen Sozialgestalten von Religion zu tun: einer diffusen, unverbindlichen Religiosität auf der einen Seite und einer vergesetzlichten Religion auf der anderen Seite.⁷⁴ Ich möchte aber im Folgenden weniger die gegenwärtigen Entwicklungen zur Verrechtlichung oder den antijuridischen Affekt in der Religion untersuchen, sondern meiner leitenden

70 Lehmann, Koexistenz 8f.

71 Höhn, Postsäkular 136.

72 Vgl. Kippenberg, Hans G./Schuppert, Gunnar Folke, Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen 2005.

73 Walf, Knut, Zum Verrechtlichungsdilemma in Religion und Kirche, in: Orientierung 63 (1999) 137-140, 140. Allerdings gilt es auch über die europäische Situation nicht die Unterschiede zwischen den Religionskulturen in dieser Frage aus dem Blick zu verlieren. „Die westasiatischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam, C.L.) bilden das Legitimationsfundament des Rechtes ihrer Gesellschaften. Es gibt insbesondere in diesen Gesellschaften ein Überlappen von Religion und Recht. Man muss sich vergegenwärtigen, dass dieses Phänomen in den ostasiatischen Kulturen weitgehend unbekannt ist.“ (ebd. 138)

74 Vgl. Lienkamp, Christoph, Theologie des Gesetzes aus dem Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs – Skizzen zu ihrer Bedeutung für eine praktisch-theologische Hermeneutik, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, FS Otmar Fuchs, Münster 2005, 61-71, hier 68.

Frage auch in Bezug auf das Teilsystem des Rechts nachgehen, ob es in ihm religiöse Dispersionsphänomene gibt und wie diese von dem hier zugrundeliegenden Religionsbegriff zu beurteilen sind.

Zunächst ist festzuhalten, dass wir es gegenwärtig mit vielfältigen Verrechtlichungsprozessen der Lebenswelt als ganzer zu tun haben. Dadurch sollen auch die Risiken postmoderner Lebensentwürfe abgefedert und das geschundene Vertrauen z.B. im Verhältnis zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft und in ihrem Verhältnis zu den Institutionen ersetzt werden. Der Vorteil einer solchen Entwicklung liegt – verkürzt gesagt – in einer gewissen Erwartungssicherheit, der Nachteil in der Überreglementierung der Lebenswelt. So stellt sich die Frage, ob sich Vertrauen, Fürsorge, Bedürftigkeit oder Liebe nur bis zu einem bestimmten Grad oder gar überhaupt rechtlich normieren lassen. Man könnte fragen, ob das Recht nicht an sich dispersionsfeindlich ist, d.h. dass Religion im Teilsystem Recht möglicherweise einen noch schwierigeren Stand hat als in den Systemen der Medien oder der Wirtschaft. Dabei ist allerdings zu prüfen, ob man den relational-strukturellen Religionsbegriff, wie er hier zugrunde liegt, so konzipieren sollte, dass er das Auffinden religiöser Dispersionsphänomene auch im Recht erleichtern würde. Hier bietet sich eine Hermeneutik des Gesetzesbegriffs an, wie sie zum einen in der Theologie durch die neuere biblisch-exegetische und systematisch-theologische Forschung von Eckhart Otto, Frank Crüsemann, Michael Welker u.a. zur Ausdifferenziertheit des Rechts und zur Theologie des Gesetzes im alten Israel⁷⁵ und zum anderen durch Philosophen wie Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur u.a. ausgearbeitet wurde.⁷⁶ Ohne dies hier weiter ausführen zu können: wenn man diese Gesetzeshermeneutik in den relational-strukturellen Religionsbegriff aufnimmt, hat man angemessenere Kriterien, um nach (wahrer) Religion im Recht fragen zu können.

Es kann nicht darum gehen, sozusagen in einem antijuridischen Affekt rechtliche Regelungen überhaupt zurückzuweisen, nach der Maxime: wahrhaft religiös ist nur die Liebe, die Fürsorge für den Nächsten und auf keinen Fall das gesetzte Recht. Das tut die Bibel nicht und es würde außerdem der Bedeutung u.a. auch bestimmter Kulturleistungen des Rechts in modernen Gesellschaften nicht gerecht werden.⁷⁷ Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es, wie von philosophischer Seite in den letzten Jahren deutlich herausgearbeitet wurde, eine Transzendenz des Rechts gibt, „die den Rechtsoperationen prinzi-

75 Vgl. ebd. 63ff (Literatur).

76 Vgl. dazu Lienkamp, Christoph, Erwählung und Gabe der Tora – Christliche Gesetzes-theologie vor der Herausforderung durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von Emmanuel Lévinas, in: Mensink, Dagmar/Dober, Hans-Martin (Hg.), Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs (Hohenheimer Protokolle 57), Stuttgart 2002, 137-147; Lienkamp, Liebe.

77 Vgl. Luhmann, Niklas, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993.

piell nicht erreichbar ist, deren Anforderungen sie aber ständig ausgesetzt sind.“⁷⁸ Diese Transzendenz des Rechts kann sich in einer unendlichen, asymmetrischen Gerechtigkeit⁷⁹ oder einem Sinn für Ungerechtigkeit⁸⁰ äußern. Über die Suche nach religiösen Dispersionsphänomenen im Teilsystem des Rechts hinaus wäre hier der fundamentale Ansatzpunkt für die Frage nach dem Unbedingten im Recht.

Suche nach den transzendierenden Momenten in den Systemen – Religionsphilosophische Überlegungen zur Transformation der Religion

Um die Transformation der Religion(en) zu begreifen, habe ich in diesem Aufsatz mit dem Religionsbegriff Hans-Joachim Höhns gearbeitet, der das religiöse Verhältnis als ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit deutet. In dem religiösen Verhältnis zu dieser Ganzheit wird eine Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen eingenommen, die diese Verhältnisse zugleich auf etwas übersteigt bzw. auf etwas bezieht, das nicht in den primären Daseinsbezügen und den auf sie bezogenen Einstellungen aufgeht. Als »religiös« lässt sich eine Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse transzendiert. Eine solche religiöse Einstellung bestreitet, dass Daseinsakzeptanz das Ergebnis politischer, technischer, ökonomischer oder moralischer Daseinsgestaltung sein kann. Was als »religiös« behauptet wird, soll einer Überführung bzw. Aufhebung in ökonomische, technische, moralische, therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widerstehen.

Auf der Basis eines solchen relational-strukturellen Religionsbegriffs wurden religiöse Dispersionsphänomene u.a. in Ökonomie, Medien, Politik und Recht darauf befragt, inwiefern sie ein Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen erkennen lassen, welches diese Lebensverhältnisse transzendiert. Das Ergebnis war, dass es viele Phänomene in diesen Teilsystemen gibt, die wie religiöse Phänomene aussehen, aber die Kriterien des Höhnschen Religionsbegriffs kaum jemals erfüllen. Um hier weiter zu kommen, scheint es mir zielführender, nicht allein die „ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen“⁸¹ in den anderen Teilsystemen der Gesellschaft zu untersuchen, sondern man wird der Epochalität dieser Transformation von Religion vor allem dann gerecht, wenn man die diese Teilsysteme *grundlegend* transzen-

78 Teubner, Ökonomie 211.

79 Vgl. Derrida, Jacques, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt 1991; Lienkamp, Religion 54.

80 Vgl. Kaplow, Ian/Lienkamp, Christoph, Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005.

81 Höhn, Postsäkular 85.

dierenden Momente z.B. im System der Ökonomie oder des Rechts aufzuweisen sucht. Diese transzendierenden Momente wie z.B. die reine Gabe scheinen auf und entziehen sich gleich wieder, man kann ihrer nicht habhaft werden. Sie sind selbst keine religiösen Phänomene, aber sie öffnen die Systeme und ermöglichen so, zumindest augenblickshaft ein Verhältnis zum Leben in seiner Ganzheit. Aufgabe einer kritischen Phänomenologie wäre es, solche Momente in der Gegenwartskultur aufzusuchen. Aufgabe von (religiöser) Praxis wäre es, solche Momente zu ermöglichen, wenigstens aber nicht zu verstellen.