

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 99 (2005)

Artikel: Religion und Kultur

Autor: Weichlein, Siegfried

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130367>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religion und Kultur

Siegfried Weichlein

«Wenn von der Religion aus gesehen die Gesellschaft als säkularisiert beschrieben wird, so von der Gesellschaft aus gesehen die Religion als Kultur.»¹ Niklas Luhmann machte vor etlichen Jahren mit dieser Bemerkung auf den Umstand aufmerksam, dass der Blick auf die Religion von der gewählten Beobachterperspektive abhängt. Der Begriff der «Säkularisierung» bezeichnet aus der Sicht der Religion ihren Relevanzverlust in der Gesellschaft, aber auch denjenigen von Recht, Moral, Ökonomie und Politik. Keines dieser Systeme kann mehr für die ganze Gesellschaft sprechen.² Aus dem Blickwinkel der Gesellschaft wird Religion dagegen zu einer Provinz, die sich wie alle anderen zum ständigen Vergleichen mit anderen Systemen eignet. Der Vergleich aber impliziert für Luhmann eine Kommunikation über Kommunikation, was das Wesen der Kultur ausmacht. Das Kommunizieren über religiöse Kommunikation wird zur Kultur. Den Beginn der allmählichen Aufhebung von Religion in Kultur setzt Luhmann mit dem 18. Jahrhundert an. Die Romantik sah Religion noch als «eine eigene Provinz im Gemüte» (Friedrich Schleiermacher), was die Behauptung enthielt, dass die Religion im Gefühlsleben und nicht nur in den rationalen Fähigkeiten des Menschen ihren Sitz habe.³ In der neueren Geschichtswissenschaft mutiert sie zur Provinz in der Gesellschaft. Religion geht zumal in der modernen Sozialgeschichte als Bestandteil von Kultur in die Selbstbeschreibung von Gesellschaften ein.

¹ Niklas Luhmann, Religion als Kultur, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1996, 291–315, 313. Die Literaturangaben im Folgenden erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit auch nur der wichtigsten Literatur. Sie verweisen auf exemplarische Titel, wie auch der Beitrag thesenhaft argumentiert.

² Vgl. dazu auch das Kapitel «Säkularisierung» in: Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Hg. André Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, 278–319 sowie die Rezension von Alois Hahn, Luhmanns Betrachtung der Religion. Rezension «Luhmann, Die Religion der Gesellschaft», in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 53 (2001), 580–589.

³ Zit. in: Volkhard Krech, Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002, 173.

Kultur als Gegenstand und als Methode

Ein herausragendes Beispiel für die Vereinnahmung von Religion durch Kultur bietet der Entwurf der «Deutschen Gesellschaftsgeschichte» von Hans-Ulrich Wehler. Wehler versteht Gesellschaft als Komposition aus und wechselseitige Relation zwischen den Strukturdimensionen Politik, Wirtschaft und Kultur, die wiederum von den anthropologischen Strukturdimensionen Herrschen, Arbeiten und Sprechen herrühren. Sein Kulturbegriff, den er in der Einleitung zum ersten Band seiner Gesellschaftsgeschichte vorstellt, ist weit gefasst: «Kultur soll, dem weiten Begriff der Kulturanthropologie folgend, die ideellen und institutionellen Traditionen, Werte und Einstellungen, die Denkfiguren, Ideologien und Ausdrucksformen, jene symbolisch verschlüsselte Erfassung und Deutung von Wirklichkeit umfassen, mit deren Hilfe nicht nur sprachlich-schriftliche, sondern schlechterdings jede Art von Kommunikation unterhalten und gespeichert wird, so dass alles Verhalten und Handeln in diesem Komplex symbolischer Interaktion eingebettet bleibt, durch ihn angeleitet wird.»⁴ Schon hier wird die Ambivalenz zwischen Kultur als Gegenstand und als Methode der Analyse deutlich. Kultur bildet einen Teil der Gesellschaft und begleitet doch gleichzeitig alle Selbstvollzüge von Gesellschaft, was durch Verben wie «einbetten» und «anleiten» angedeutet wird.

Im inhaltlichen Durchgang durch die «Deutsche Gesellschaftsgeschichte» ist von dieser Einbettung nicht mehr viel zu spüren: Der Autor weist mit scharfen Urteilen vor allem dem Katholizismus seinen modernisierungsgeschichtlichen Ort an. Es wimmelt von Begriffen wie «Papstdiktatur» und «archaischem Mutterkult». Wehlers Gesellschaftsgeschichte neigt dazu, Religion als Ideologie zu fassen, als eine Legitimationsform von Herrschaft oder Herrschaftskritik. «Religion gilt Wehler primär als eine Ideologie, die sich entweder auf die Legitimationsinteressen der Herrschenden oder auf die protestbezogenen Artikulationsbedürfnisse der Opfer von kapitalistischer Modernisierung zurückführen lässt.»⁵ Dies führt so weit, dass Wehler in deutlicher Nähe zum Nationalprotestantismus des Deutschen Kaiserreiches dem Katholizismus vorhält, wie er eigentlich zu sein hätte: Durch die päpstliche Diktatur «wurde auf unabsehbare Zeit jede Möglichkeit zerstört – an die erst wieder die kontrafaktische Frage nach denkbaren Alternativen erinnert –, die katholische Kirche in einen föderativen Weltverband der Landeskirchen, mit Repräsentativorganen für Kleriker und Laien und begrenzten Leitungsaufgaben für einen befristet gewählten Papst, zu verwandeln.»⁶ Wenn Werturteile beim Schreiben über Religion dermaßen die Feder führen, bedeutet dies, dass die Sachdiskussion, was denn Kultur sei, nicht mehr von der methodischen Frage zu trennen ist, wozu sie diene und wie sie einzuordnen sei. Das zeigt sich am deutlichsten daran, dass für die Sozialgeschichte die religiöse

⁴ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1, München 1989, 6–12, 10.

⁵ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Nation – von Gott «erfunden»? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung*, in: ders., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 285–317, 292f.

⁶ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, München 1995, 386.

Mobilisierung im Katholizismus des 19. Jahrhunderts als politische Mobilisierung, Parteibildung und schliesslich Wahlerfolg in Erscheinung tritt.⁷ Religion wird relevant, indem sie auf die Politik einwirkt und zum Indikator von politischen Veränderungen wird. Kultur leitet dann nicht mehr an und bettet ein, sondern sie verstärkt politische Praxis – sei es affirmativ oder kritisch. Sie wird methodisch zu einer Funktion der Politik – und nicht umgekehrt. Methodisch wird damit das Problem akut, Religion in ihrer Funktion für anderes, vorzugsweise für politische Herrschaft thematisieren zu müssen. Solchermassen modernisierungsgeschichtlich aufgeladen werden die Sozialgeschichte à la Bielefeld und die neuere Kulturgeschichte zu Antagonisten. Lorraine Daston hat den Antagonismus zwischen beiden Methoden in der Sprache des Westerns beschrieben: «Die Saloontür schwingt auf, der Gute und der Böse starren einander über die Theke hinweg in die Augen, der Sozialhistoriker knurrt dem Kulturhistoriker entgegen: «Diese Stadt ist zu klein für uns beide.» Nun ist Bielefeld ja vielleicht wirklich eine kleine Stadt.»⁸

Auf den Autor der «Funktion der Religion» wird sich die Gesellschaftsgeschichte dabei nicht berufen können. Denn Kultur bedeutete für Niklas Luhmann etwas anderes. Zwar geht auch er von dem säkularen Prozess der Subsumtion von Religion unter Kultur seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus. Die Pointe liegt dabei jedoch auf der einheitsstiftenden Kraft von Religion. Als einheitsstiftender Begriff wurde die Religion um 1800 der Reihe nach vom Subjekt, der Transzendentalphilosophie und schliesslich von der Kultur beerbt, die damit nicht mehr Provinz, sondern gleichsam Platzhalter für das Ganze ist. «Die Transzendentalphilosophie hatte [...] versucht, wenigstens die nach innen verlegten Syntheseleistungen auf allgemein gültige Gesichtspunkte zurückzuführen und die Einheit unter der Bezeichnung Subjekt zu retten. Dass dies misslungen war, wurde spätestens mit der Reanthropologisierung des Subjekts als menschliches Individuum deutlich. Und dann blieb als Medium der Wiederherstellung von Einheit nichts anderes als – Kultur.» Hatte Religion zuvor kosmologische und geschichtliche Einheit garantiert, so wurden im Laufe des 19. Jahrhundert die «kosmologischen Ausstattungsmängel» der Reihe nach durch Arbeit, Technik und Kultur kompensiert.⁹ Die Kultur erbt damit den Auftrag, Einheit zu stiften; sie wurde gerade nicht zur Provinz. Diesen übergeordneten Begriff von Kultur, der als allgemeine Wertidee erst bestimmte und spezifische politische und wirtschaftliche Interessen erkennen lässt, teilte noch Max Weber. «Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die «Weltbilder», welche durch Ideen geschaffen wurden, haben

⁷ Auf dieser Linie: Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton 1984; Karl Rohe, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1992.

⁸ Lorraine Daston, *Die unerschütterliche Praxis*, in: Rainer Maria Kiesow/Dieter Simon (Hg.), *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 13–15, 15.

⁹ Luhmann, *Religion als Kultur* (wie Anm. 1), 294, 296.

sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.» Webers Kulturbegriff war noch nicht zu einer Strukturdimension neben anderen kompartimentalisiert, wie dies in der Gesellschafts- und Sozialgeschichte besonders leicht geschieht.¹⁰

Im Grunde genommen hat der Gesellschaftsbegriff des 20. Jahrhunderts Funktionen des einheitsstiftenden Kulturbegriffs im 19. Jahrhundert übernommen. Er garantiert eine neue Einheitskonstruktion nach dem Ende der grossen Weltanschauungen. Umgekehrt deckte der Kulturbegriff im 19. Jahrhundert zumal in der Selbstbeschreibung der deutschen Kulturnation über weite Strecken die heutige Bedeutung des einheitsstiftenden Gesellschaftsbegriffs ab. Die totalisierende Bedeutung von Kultur wurde durch die Vorstellung der Kulturnation begünstigt und verstärkt. In Deutschland bildete die Kultur an Stelle einer fehlenden älteren Tradition von Staatlichkeit den Haftpunkt für die nationale Identität. Die deutsche Nation und die deutsche Kultur galten als koextensiv. Dieser Zusammenhang fand sich selbst in der Schweiz, deren Nationsbegriff ursprünglich auf der Staatskonzeption aufbaute, der aber auch eine Kulturalisierung der Nation anleiten konnte.¹¹ Dies änderte sich im 20. Jahrhundert, als die Begriffe «Kultur» wie auch «Identität» und «Nation» in den Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften zunehmend dekonstruiert wurden. Am Horizont erscheinen jedoch neue Totalitäten wie Ethik, Moral und Toleranz. Historisch scheint die Selbstbeschreibung von Gesellschaften nicht ohne Totalitäten auszukommen, was man als neue Masternarrative bezeichnen könnte.¹²

Es zeichnet sich damit schon jetzt ein ambivalenter Befund ab: Einerseits ist Religion im emphatischen Sinne Kultur: Aus dem religiösen Bereich gehen der Sonntag und die Sonntagskultur, Wallfahrten, Feste, Riten, Heiligenverehrung, Bachs Passionen und seine h-moll Messe genauso hervor wie soziokultureller Wandel, die Prägung von Mentalitäten und Lebensentwürfen.¹³ Andererseits ist Religion – zumindest in ihrer monotheistischen Ausprägung – selbstverständlich nicht Kultur und schon gar nicht nationale Kultur, weil sie im strengen Ein-Gott-Glauben alle innerweltlichen Phänomene transzendiert. Schon das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 20,4f. u.ö.) deutete in diese Richtung. Hinzu kommt der ständige Rückbezug auf den Offenbarungsglauben und im Katholizismus die Bindung an eine fremde, auswärtige Instanz in Rom, ganz abgesehen davon, dass Papst Pius IX. im Syllabus Errorum von 1864 der modernen Kultur den Kampf

¹⁰ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen ⁷1978, 237–573, 252; ders., Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Hg. Johannes Winckelmann, Tübingen ⁷1988, 146–214.

¹¹ Vgl. Oliver Zimmer, A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761–1891, Cambridge 2003.

¹² Vgl. Hans-Rudolf Wicker, Konstruktivismus und das Ende der Toleranz, in: Catherine Bossart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. FS Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, 77–95.

¹³ Vgl. dazu nur exemplarisch die Beiträge in: Urs Altermatt (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 2003.

bis auf das Messer angesagt hatte.¹⁴ Im protestantischen Raum setzte die dialektische Theologie Karl Barths nach dem Ersten Weltkrieg aus völlig anderen Motiven heraus zu einer Generalabrechnung mit der religiösen Aufwertung von Kultur an. Der Theologe Friedrich Gogarten sah Religion 1920 programmatisch «Zwischen den Zeiten»: «Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht.»¹⁵ «Religion als Kultur» – «Religion oder Kultur»: Diese Spannung gilt es auszuloten.

Einer der Schlüssel zum Verständnis des ambivalenten Verhältnisses von Religion und Kultur liegt in der Haltung zur Moderne. Anders als bei einer anthropologischen Perspektive kann Religion modernisierungsgeschichtlich unterschiedlich verortet werden: Sie kann als Modernitätsverstärker, aber auch als Modernitätskompensation in Anspruch genommen werden. Aus den christlichen Kirchen heraus konnte die Modernisierung unterstützt und sogar verstärkt werden. Prinzipien der Modernisierung wie Individualität, Freiheit und Subjektivität liessen sich religiös begründen und stützen. Mindestens genauso häufig waren indessen die Fälle, in denen Katholiken und Protestanten in einer Abwehrhaltung der Moderne und dem Fortschrittsglauben gegenüber verharrten und sie höchstens gebrochen rezipierten. Entscheidend ist, dass sich die beiden Ansätze nicht den Konfessionen zuordnen lassen. Die Ambivalenz zwischen Modernitätsverstärkung und -verweigerung fand sich in beiden Kirchen, auch wenn die Begründungen dafür abwichen.

Religion als Modernitätsverstärker

Religion konnte im 19. und 20. Jahrhundert Modernität verstärken. Hier sollte freilich zwischen einer intendierten und intentionalen Modernitätsverstärkung auf der einen und einer unintendierten, eventuell sogar kontra-intentionalen auf der anderen Seite unterschieden werden. So wurde die Konfessionalisierungsthese der Kirchen in der Frühen Neuzeit zum Beispiel von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling mit einer modernisierungsgeschichtlichen Pointe verbunden. Die Konfessionalisierung lief auf eine durchgreifende Modernisierung der Lehrgehalte, der Disziplinargewalt, der Administration und der Pastoral hinaus, auch wenn das Bewusstsein der historischen Akteure von ganz anderen Zielen beherrscht war.¹⁶

Am deutlichsten wird die Modernitätsverstärkung vielleicht dort sichtbar, wo sie die Religion am meisten gefährdete: in der umfassenden und tiefgreifenden Historisierung aller Lebensbereiche. Die Historisierung des Evangeliums und des Dogmas bedeutete eine zentrale Anfrage an die Kirchen, die auf den Kern ihrer

¹⁴ Vgl. dazu allgemein: Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 82ff.

¹⁵ Zit. in: Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 212.

¹⁶ Vgl. den Forschungsüberblick: Joel F. Harrington/Helmut W. Smith, Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870, in: Journal of Modern History, 69 (1997), 77–101 sowie: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, 1–49, 184–227.

Lehre zielte. Wenn alles Gegenwärtige und damit auch die Kirchen und das Christentum Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung waren, wie konnte Religion dann wahr sein? Noch Alexis de Tocqueville hatte gemeint, Religion sei entweder wahr oder falsch und vertrage daher keinen Wandel. Konnte Wahrheit geschichtlich sein? Die Historisierung des Daseins musste vor dem Hintergrund des kirchlichen Selbstverständnisses im 19. Jahrhundert als Relativierung aufgefasst werden. Welche Gestalt konnte Religion noch haben, wenn alle Wahrheit geschichtlich war?

Auffällig war, dass sich noch nicht einmal der Katholizismus, der ansonsten in seiner ultramontanen Aggregatform jedem geschichtlichen Wandel abhold war, den aufsteigenden Geschichtswissenschaften verschloss, verstand er sich doch aus dem Traditionsprinzip heraus. Das Paradigma der Papstgeschichte – wie etwa von Ludwig Pastor exemplarisch vertreten – verband einen quellen-nahen Positivismus mit einer absoluten Unterordnung unter das päpstliche Lehramt auch in historischen Fragen. Die partielle Modernitätsrezeption der Papstgeschichte Ludwig Pastors, seiner Vorgänger und Nachahmer benutzte historische Methoden zu ahistorischen Zwecken. Pastor erhielt als erster Zugang zum päpstlichen Archiv. Gleichzeitig stellte seine sechzehnbandige «Geschichte des Papsttums» nicht dessen Wandel oder Entwicklung dar, sondern vielmehr die Nähe oder Ferne der Träger des Papstamtes zur ahistorisch entworfenen Idee des Papsttums.¹⁷ Freilich gelang es dem «Geschichtsschreiber der Päpste» und «Hofhistoriographen»¹⁸ Ludwig Pastor damit nicht, an katholischen Universitäten zu reüssieren und einen Lehrstuhl zu erhalten. Er wurde zum katholischen Popularhistoriker par excellence, dessen vielbändiges Werk in katholischen Haushalten stand und das Geschichtsbild prägen wollte.

Der liberale Protestantismus wurde zum Träger des Historismus schlechthin. Historisierende Theologen wie Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und die religionsgeschichtliche Schule um Wilhelm Hermann und Rudolf Bultmann verbanden Geschichtlichkeit und Religion miteinander. Geschichte wurde geradezu zum religiösen, um nicht zu sagen konfessionellen Argument. Die Rede von der «unbezweifelbaren geschichtlichen Erkenntnis» hielt Eingang in das theologische Vokabular. Adolf von Harnack grenzte am Ende seines «Lehrbuchs der Dogmengeschichte» den Protestantismus vom posttridentinischen Katholizismus ab: In der Reformation vollzog sich eine über das Dogma hinausweisende Bewegung nach rückwärts zu den reinen Quellen des Ursprungs, nach vorwärts zu einem evangelisch-protestantischen Glaubensverständnis, das «befreit [war] vom Dogma und versöhnt mit der Freiheit und mit der Wahrheit unbezweifelbarer geschichtlicher Erkenntnis».¹⁹

¹⁷ Vgl. Ludwig Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 Bde., Freiburg i.Br. 1886–1933; Siegfried Weichlein, «Meine Peitsche ist die Feder.» Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, 227–257.

¹⁸ Anton Haidacher, *Geschichte der Päpste*, Heidelberg 1965, 14.

¹⁹ Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1931, 430; Kurt Nowak, *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologen im Jahrhundert des Historismus*, in:

Besonders deutlich war diese zukunfts offene und kulturoptimistische Haltung im Deutschland der Reichsgründungszeit ausgeprägt. Aber auch noch nach der krisenhaften Entwicklung der letzten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hielten zahlreiche evangelische Theologen allem Kulturpessimismus zum Trotz an der Versöhnung von Religion und Kultur fest. Breite bürgerliche Schichten verhielten sich im Alltag kirchenfern und nahmen nicht mehr an den kirchlichen Riten teil, wie die Statistiken zu den «Äußerungen kirchlichen Lebens» zeigen. Gleichwohl waren sie zumindest subjektiv der Ansicht, religiös zu sein.²⁰ Objektive Religion und subjektive Religiosität der bürgerlichen Kulturträger hatten sich auseinanderentwickelt. Die Religiosität entfernte sich von der kirchlichen Praxis und bildete die Grundierung des kulturellen Lebens im Bürgertum. Für den Theologen Ernst Troeltsch mit seinem feinen Gespür für mentale Verschiebungen lief die Beziehung zwischen Religion und Kultur auf ein Dilemma hinaus. Einerseits war der religiöse Individualismus ein konstitutives Merkmal in der Entstehung der neuzeitlichen Autonomie des Individuums. Andererseits erodierte die kirchlich-konfessionelle Einheitskultur dadurch entschieden. Troeltsch hält modernitätsoffen gesonnen am Wert des Individualitätsprinzips fest, sieht jedoch die dadurch ausgelöste Erosion des historischen Trägers von Religion, der Kirchen. Dadurch entsteht für ihn eine «Anarchie der Werte», die er für «menschlich-praktisch unerträglich» hält. Den Ausweg aus diesem Dilemma sieht Troeltsch darin, die kirchliche Lehre der kulturellen Lage der Gegenwart anzupassen. «Die protestantische Ethik steht damit vor der Aufgabe einer neuen Erfassung und Formulierung ihrer selbst, die nicht tiftelige Neuanpassung einer alten Theorie, sondern entschlossene Einstellung auf die Gesamtlage der heutigen Kultur sein muss. Sie wird für diesen Moment auch ihre eigentlichsten religiösen Grundlagen und Impulse neu gestalten müssen.» Möglich ist diese radikale Anpassungsleistung für Troeltsch nur «bei entschlossener Anerkennung der Tatsache, dass die moderne Welt mit ihrer Bewegung zwischen dem alles in sich aufzehrenden religiösen Zweck und den innerweltlichen freien sittlichen Kulturzwecken, die sich als Humanität, Staatsgesinnung und wirtschaftlich-technische Arbeit darstellen, *einen neuen Typus des sittlichen Lebens* bedeutet, der so noch nicht da war.»²¹ Troeltsch wertete Individualität und Subjektivität religiös auf und erhob sie zum theorieorganisierenden Zentrum. Sein Syntheseversuch von

Geschichtsdiskurs Bd. 3: Die Epoche der Historisierung. Hg. Wolfgang Küttler u.a., Frankfurt a.M. 1997, 282–297, 288; zum Folgenden vgl. Volkhart Krech, From Historicism to Functionalism: The Rise of Scientific Approaches to Religions around 1900 and their socio-cultural context, in: *Numen*, 47 (2000), 244–265; zum Kulturprotestantismus vgl. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.

²⁰ Vgl. Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, 4 Bde., Berlin 2001; ders., Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und Protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift*, 250 (1990), 595–630.

²¹ Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen ²1922, 656 (Hervorhebung im Original).

Religion und Kultur ging von einer religiösen Aneignung des kulturellen Wandels aus. Freilich geriet dieser demokratie- und modernitätsfreundliche Protestantismus schon zu Troeltschs Lebzeiten in die Defensive.

Auch in der philosophischen Tradition des Neukantianismus wurde Religion als Vehikel einer modernitätstauglichen und -förderlichen Moralität gesehen. Diese Tradition der Aufladung von Religion mit Modernität und Humanität besass eine lange Vorgeschichte im 19. Jahrhundert. Bereits der französische Soziologe Auguste Comte sprach in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der «Religion der Humanität». Wie die Moral besass die Religion eine konstitutiv soziale Natur.²² Der Neukantianismus der Jahrhundertwende und der Weimarer Jahre gab eine Prämie auf universalistische Moralentwürfe. In der Nachfolge von Kants Religionsschrift eignete sich der Marburger Neukantianismus die jüdisch-christliche Tradition in der Form einer universalistischen Moral an. Die modernitätstaugliche Moralität, die dabei herauskam, stand im Gegensatz zum Dogma, einem Grundbegriff des konservativen Ordnungsdenkens, und wurde zum impliziten Ausdruck des Sittengesetzes. Religion ihrerseits bildete den symbolischen und sozialen Ausdruck von Moralität. Die theoretischen Fundierungsverhältnisse, in denen die Religion die Moral informiert hatte, wurden dadurch umgekehrt. Nicht mehr die religiöse Verpflichtung begründete die Moral, sondern Religion war das zeitgenössische Gewand oder gar die Verkleidung der Moral. Weil die christliche Religion diese universalistische Moral verkörperte, wurde sie zur Aussenseite von Moral. Diese Form der universalistischen Moral war modernitäts- und im zeitgenössischen Verständnis der Marburger Linksliberalen Hermann Cohen und Paul Natorp auch demokratieaffin.²³

Besonders deutlich wurde dieser Zusammenhang von universalistischer Moral und nationaler Kultur im Judentum, wo in den intellektuell führenden Schichten geradezu eine Symbiose von Universalismus und Nationalismus vorherrschte. Ihr religiöser und ethischer Universalismus übertrug sich auf die ethisch-moralische Vision deutscher Kultur. Im Ergebnis wurden die jüdischen Nationskonzeptionen universalistisch aufgeladen. Hermann Cohens neukantianische Religionsphilosophie und sein philosophischer Kriegseinsatz im Ersten Weltkrieg bedingten sich sachlich.²⁴

Die kultur- und modernitätsoptimistische Seite von Religion wird neben der Aneignung des geschichtlichen Denkens auch in der religiösen Stilisierung der Tugenden der Industriegesellschaft wie Ordnung, Pünktlichkeit und Sauberkeit deutlich. Religion stützte die Arbeitsordnung und die politische Ordnung. Das

²² Vgl. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 Bde., Paris 1830–1842.

²³ Vgl. Paul Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, Freiburg i.Br. 1894; Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.

²⁴ Vgl. Ulrich Sieg, *Bekenntnis zu nationalen und universalen Werten. Jüdische Philosophen im Deutschen Kaiserreich*, in: *Historische Zeitschrift*, 263 (1996), 609–39. Vgl. auch Jacques Picard, *Moses Mendelssohn in New York. Über die Idee der Menschenrechte und die Paradoxie von Universalität und Partikularität in der Moderne*, in: Bosshart-Pfluger/Jung/Metzger (Hg.), *Nation und Nationalismus in Europa* (wie Anm. 12), 51–76.

galt besonders für die Schule und die religiös-sittliche Erziehung, die sich durchgängig am Ideal des gehorsamen Staatsbürgers orientierte. Dabei trat freilich die Konfession zugunsten der Religion in den Hintergrund. Der liberale bayerische Volksschullehrerverein meinte 1876: «Das Hauptmittel zur Weckung und Pflege wahrer Liebe ist die Religion – nicht die Konfession. Die Religion in rechter Weise gelehrt, ist's, die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten entzündet, zur Erfüllung der göttlichen Gebote treibt, die sittliche Veredelung des Menschen bewirkt und ihn zu edlen Taten entflammt und begeistert. Darum ist sie auch die beste Grundlage für den wahren Patriotismus.»²⁵ Religion ging so in die sozial-moralische Textur der Gesellschaft ein.

Religion wurde nicht nur passfähig zu Nation und Patriotismus, sondern auch zu den kulturellen Leitwerten Bildung und Erziehung, die noch vor der Jahrhundertwende verstärkt Eingang in den Wertekanon des katholischen Bürgertums fanden. Im Akademischen Bonifatiusverein näherten sich Generationen von katholischen Studenten den Idealen von Kultur und Bildung an und verbanden sie mit dem Katholizismus. Ihr Bekenntnis zu «katholischer Wissenschaft» beruhte auf den Standards des liberalen Wissenschaftsbetriebs. Georg Freiherr von Hertling meinte dazu: «Unter katholischer Wissenschaft verstehen wir die Wissenschaft katholischer Gelehrten, welche in allen rein wissenschaftlichen Fragen keine anderen Regeln kennen als die des allgemeinen wissenschaftlichen Verfahrens, welche aber überall da, wo unbeschadet diesen Regeln der Standpunkt des Forschers seinen Ausdruck finden darf oder finden muss, ungescheut die Fahne ihrer aus übernatürlichem Grunde stammenden Glaubensüberzeugungen aufpflanzen, fest durchdrungen von dem Satze, dass zwischen Glauben und Wissen kein Widerspruch möglich ist, solange der Glaube wirklicher, auf göttlicher Offenbarung ruhender Glaube, und das Wissen wirkliches, vor keiner kritischen Prüfung zurückschreckendes, aber auch keiner grundlosen Behauptung Raum verstattendes Wissen ist.»²⁶ Hertling löste die Anfrage der Historisierung an die Religion, indem er die Sphären von Glauben und Wissen unterschied, jedoch nicht trennte. Wissenschaft war erst dann wirklich Wissenschaft, wenn sie sich auch den kritischen Rückfragen des Glaubens stellte. Hier wuchs eine Generation heran, für die ihr religiöses Bekenntnis und ihr kultureller Stolz keine Gegensätze waren, sondern zusammengehörten. Unter den Schweizer Katholiken überwog das Bestreben, die eigene konfessionell gebundene Forschung als Wissenschaft zu legitimieren und so mit dem liberalen Wissenschaftsideal gleichzuziehen. Die «Katholischen Schweizerblätter» wollten die katholischen Kräfte im Lande bündeln. Ihre Gründung geschah in der Absicht, «einer dem Christentum

²⁵ A. Memmert, Erziehung zu probehaltiger Vaterlandsliebe, in: Bayerische Lehrerzeitung, 10 (1876), 547–551, 548.

²⁶ Georg Freiherr von Hertling, Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlaß einer Tagesfrage, Freiburg i.Br. 41899, 97; Dieter Langewiesche, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umriss eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland, in: Martin Huber/Gerhard Lauer (Hg.), Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918, Tübingen 1996, 107–132, 114.

entfremdeten Wissenschaft gegenüber die gebildeten Katholiken der deutschen Schweiz zu vereinigen, zu kräftiger Vertretung einer Wissenschaft, die in Harmonie mit unserer Glaubensüberzeugung steht und darum vor allem Arbeiten apologetischen Charakters zu unterstützen, aber auch wissenschaftliches Streben überhaupt unter den Katholiken der deutschen Schweiz nach Kräften zu fördern».²⁷

Religion als Moralverstärker

Häufiger denn als Modernitätsverstärker wurde Religion in der Öffentlichkeit als Modernitätskompensation verstanden. Besonders die Geschichtswissenschaft sah in der Religion einen konservativen Moralverstärker. Leitend war dabei die Vorstellung der Einheit von Politik und Religion. Diese spielte nicht nur in der modernitäts- und demokratiezugewandten, sondern auch in der modernitäts- und demokratieabgewandten Tradition eine zentrale Rolle. Für Modernitätsskeptiker bildete sie einen Moralverstärker mit einem mehrfachen Sinn, nämlich als Revolutionsprävention, als Gesellschaftsintegration und als konservative Stütze der monarchischen Ordnung. Bereits Edmund Burke benutzte in seinen «Reflections on the Revolution in France» (1790) die Religion zur Bekräftigung des antirevolutionären Sinnes des «common sense», die auf einem unvordenklichen Zusammenspiel religiöser Überlieferung und sozialer Praxis beruhte. Joseph de Maistre nahm in «Du Pape» (1819) die Religion zur absoluten Befestigung des monarchischen Souveränitätsgedankens in Anspruch. Der Schweizer Jurist Karl Ludwig von Haller meinte gar in seiner Schrift «Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten» (1811) den Nachweis erbracht zu haben, dass sich seine Staatslehre mit den Lehren der Bibel völlig decke. Sein Hauptwerk «Die Restauration der Staatswissenschaft» (1816–1834) gab der Epoche ihren Namen und wurde zum weithin gelesenen «Evangelium des Konservatismus».²⁸ Hier diente die Religion zur legitimatorischen Befestigung und sozialen Verbreitung der Gegenrevolution in Politik und Kultur. Die Einheit von Politik und Religion, von Thron und Altar bildeten einen cantus firmus in der gegenrevolutionären Publizistik. Religion gehörte seither zu den Garantiemächten der Gegenrevolution. Ihre gegenrevolutionäre Bedeutung spielte nicht nur in der Publizistik eine Rolle. Massenwirksam wurde die Religion als gegenrevolutionäre Macht bei den religiösen Grossereignissen des 19. Jahrhunderts, wie der Trierer Rockwallfahrt von 1844 und den Bonifatiusfeiern von 1855.²⁹ Die Politik setzte gerade in Preussen auf die antirevolutionäre Koalition mit der konservativen Macht Religion.³⁰

²⁷ Albert Büchi, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern, Separatabdruck aus Neue Zürcher Nachrichten, Nr. 8, 9, 11 1905, Zürich 1905, 5.

²⁸ Vgl. Ronald Roggen, «Restauration» – Kampfruf und Schimpfwort. Eine Kommunikationsanalyse zum Hauptwerk des Staatstheoretikers Karl Ludwig von Haller (1768–1854), (Reihe Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Hg. Urs Altermatt u. Francis Python, Bd. 24), Freiburg/Schweiz 1999.

²⁹ Vgl. Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte, 14 (1974), 419–454; Siegfried Weichlein, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im

Die Frage der sozialen und politischen Einheit einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft rückte ebenfalls das Integrationspotential von Religion und Kirchen in den Vordergrund, worauf besonders Thomas Nipperdey hingewiesen hat. Gerade der Katholizismus erwies sich im 19. Jahrhundert in der Lage, die katholischen Massen zu integrieren.³¹ Die Industrialisierung veränderte die Sozialstruktur grundlegend. Soziale, politische und kulturelle Integration wurde zu einem beherrschenden gesellschaftlichen Thema. Die frühe Soziologie, die national orientierte Geschichtswissenschaft bezog aus diesem Horizont einen grossen Teil ihrer gesellschaftlichen Aufmerksamkeit. Was hält die Gesellschaft zusammen, zumal wenn sie im nationalen Rahmen erst noch entstehen soll? Sowohl die Nation als auch die Religion dienten als Integrationsmächte in einer Gesellschaft, die durch Migration und soziale Verwerfungen immer unübersichtlicher wurde. Die religiös-sittliche Erziehung trat jetzt in den Vordergrund und mit ihr die national- und gesellschaftspädagogische Nutzenanwendung von Religion.³² Dabei fällt auf, dass in den gemischtkonfessionellen Gesellschaften Deutschlands, der Schweiz und der Niederlande die Ethisierung des Religiösen als Integrationspotential im Vordergrund stand, während in den konfessionell homogenen Staaten Italien und Frankreich die laizistische Nationalbewegung Religion und Kirchen eher zurückdrängen wollte.

Die Religion spielte eine zentrale Rolle in den sozialmoralischen Konflikten des 19. und 20. Jahrhunderts. Der norwegische Soziologe Stein Rokkan sprach von vier Grundkonflikten, die typischerweise moderne Gesellschaften im Gefolge von Nationalisierung und Industrialisierung durchziehen: der Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen kultureller Mehrheit und Minderheit – typischerweise der Staat-Kirche Konflikt –, zwischen Stadt und Land und zwischen Arbeitern und Unternehmern. Diese Konflikte generierten in aller Regel ein Vier-Parteiensystem aus Liberalismus, politischem Katholizismus, Konservatismus und Sozialismus. Jede Partei besass eine eigene Weltanschauung und eine eigene Sozialmoral, die ihren Gründungskonflikt verewigten.³³ Damit aber wurde die Einheit der Kultur zum Problem. Dies schlug sich in der Frage nach den Ursprüngen der einen und einheitlichen Kultur nieder. Die Religion stand für die konservative Ursprungshypothese, freilich sofort wieder in der konfessionellen Brechung: eine Kultur, die sich im Einverständnis mit dem römischen Pontifex sah, wie im Bonifatius-Kult, stand einer Kultur entgegen, die sich im Widerspruch dazu definierte, wie im Luther- und Arminius-Kult.³⁴ Freilich

19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 155–179.

³⁰ So die These von Schieder, *Kirche und Revolution* (wie Anm. 29) sowie von Sperber, *Popular Catholicism* (wie Anm. 7).

³¹ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.

³² Vgl. Siegfried Weichlein, *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*, Düsseldorf 2004, 333–339.

³³ Vgl. Stein Rokkan, *Staat, Nation und Demokratie in Europa. Die Theorie Stein Rokkans aus seinen gesammelten Werken rekonstruiert und eingeleitet von Peter Flora*. Übers. Elisabeth Fix, Frankfurt a.M. 2000.

³⁴ Zum Arminius-Kult vgl. Charlotte Tacke, *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995.

zeigten sich die konfessionellen Ursprungserzählungen nationaler Kultur erstaunlich wandlungsfähig. In der Schweiz war Nikolaus von Flüe im frühen Bundesstaat eine dezidiert katholische Integrationsfigur, später jedoch eine Symbolfigur der Aussöhnung zwischen liberalem Freisinn und politischem Katholizismus.³⁵ In Frankreich erzählte die Figur der Jeanne d'Arc im laizistisch-republikanischen und im katholischen Lager von ganz unterschiedlichen Ursprüngen Frankreichs.³⁶ Wo immer Religion in den Dienst nationaler Kultur gestellt wurde, war nach innen der sittlich-religiöse Mehrwert und nach aussen ihre Exklusionsfunktion gemeint. Die nationale Kultur sollte sittlich-religiöse Ursprünge besitzen. Generell neigte besonders die protestantische Tradition zur Umcodierung von Religion in Ethik, was allerdings – wie im Fall von Ernst Troeltsch sichtbar – sowohl modernitätsaffin als auch -kritisch geschehen konnte.³⁷

Christliche Werte bildeten die Brücke zwischen Religion und nationaler Kultur. Darin sollte sachlich – nicht chronologisch – der wahre Ursprung von Kultur liegen. Religion war damit ein soziales Bindemittel. Für diesen breit verankerten, konservativen modernitäts- wie auch demokratieskeptischen Ansatz galt die Anwesenheit Gottes als Voraussetzung, um die gesellschaftliche Einheit zu bewahren, ja sie vor der Revolution der Gottlosen zu bewahren. Der Moralverstärker Religion gewann zusätzlich an Bedeutung durch den gemeinsamen Antisozialismus bei Kirchenvertretern und bürgerlichen Schichten. Hier lag gewissermaßen der doppelte Boden und das Netz, das den kulturellen Nutzen von Religion auch dann noch begründete, als die Kirchlichkeit verschwunden war. Nach 1945 diente die christliche Abendlandideologie als religiös-spirituelle Legitimationsfigur für die europäische Integration. Leitend war dabei der gemeinsame Gegensatz von kirchlichen wie unkirchlichen, katholischen wie protestantischen Konservativen zum Kommunismus im Kalten Krieg.

Noch die Diagnosen für die kulturelle Konstellation in der Weimarer Republik reflektierten die modernitätskompensierende Bedeutung von Religion in einer zunehmend säkular geprägten Umwelt. Für die Zeitgenossen war das «überaus starke Siegesbewusstsein des gegenwärtigen Katholizismus» in den zwanziger Jahren allgemein spürbar, wie es der protestantische Theologe Paul Tillich ausdrückte. Er führte das offensichtliche kulturelle Wiedererstarken des Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg auf seine vorbürgerlichen Grundlagen zurück, die «ihn in nachbürgerlicher Zeit zu einem ernstzunehmenden Gesprächspartner» machten.³⁸ Nicht seine vorbürgerlichen Grundlagen als solche, die längst vergan-

³⁵ Vgl. Urs Altermatt, Nikolaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen Mythologie, in: Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte, 81 (1987), 51–82, 58ff.

³⁶ Vgl. Gerd Krumeich, Jeanne d'Arc-Kult und politische Religiosität in Frankreich nach 1870, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 318–331.

³⁷ Allgemein zur historischen Tiefentradition der Umcodierung von Religion in Ethik vgl. Ludger Honnefelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Hg. A. Hertz u.a., Freiburg i.Br. 1993, 19–45.

³⁸ Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland (wie Anm. 15), 220.

gen waren, machten ihn für die Gegenwart attraktiv. Es war vielmehr das gemeinsame Gegenüber oder auch der gemeinsame Gegner, das moderne bürgerliche Zeitalter, was den Katholizismus und nachbürgerliche Autoren zusammenbrachte.

Abschliessende Thesen zum Verhältnis von Religion und Kultur

1. Religion, Kultur und Nation konstruieren Einheit. Die Einheit der Gesellschaft ist jedoch eine andere als die Einheit, wie sie religiös geglaubt und vorgestellt wird. Die funktionale gesellschaftliche Einheit stösst sich an den Inklusionen und Exklusionen von Religionen. Die Einheit moderner Gesellschaft verträgt sich schwerlich mit den Ausgrenzungen, die religiös motiviert das Handeln der Gläubigen prägen. Religiöse Boykotts in der Wirtschaft gefährden die Einheit der Gesellschaft genauso wie religiöse Heiratsschranken. Die Gesellschaft fordert von uns, gemeinsam zu essen, das gleiche Eisenbahnabteil zu benutzen, und im Alltag als gleiche miteinander umzugehen, auch wenn wir unterschiedlichen Religionen, politischen Bekenntnissen und Bildungstraditionen angehören. «Und im Flugzeug ist sowieso kein Platz für Gebetsteppiche.»³⁹

2. Religion steht in einer Beziehung zur Kultur, ohne dass Religion einfachhin Kultur wäre oder die Kultur die Religion in ihrer Bedeutung schlichtweg beerben würde. Einerseits unterscheidet sich Religion von Kultur in der gleichen Weise wie sich andere Weltanschauungen – Stichwort: Heiratsschranken – von Kultur unterscheiden. Dieser Unterschied wäre nicht spezifisch religiös. Er beruht darauf, dass das Spezifische dem Ganzen nicht entgegenstehen soll. Andererseits aber lebt Kultur vom Beitrag des Spezifischen, von authentischen Stimmen, deren Wortmeldungen nicht vorausberechnet werden können. Das Spezifische soll dem Ganzen nicht entgegenstehen, stellt jedoch das Ferment von Kunst und Kultur dar. Die Spezifität von Religion reichert Kultur sogar dann noch an, wenn sie etwa prophetisch Alternativen zum herrschenden Alltag einer Gesellschaft herausstellt. In diesem Sinne wäre es gerade das spezifisch Religiöse, wodurch die Religion die Kultur bereichern würde, nicht die Wahlprüfsteine der Kirchen, sondern ihr Weihrauch.

Es gibt jedoch einen Punkt, an dem die gegenkulturelle Prophetie umschlägt in die Verhinderung gemeinsamer Kultur. Aus Gegenkultur kann die Verweigerung von gemeinsamer Kultur entstehen. Die religiösen Absolutheitsansprüche können die Einheit der Kultur und der Gesellschaft gefährden. Ein Parameter dafür ist die innerreligiöse Integration. Soll Religion ein Teil von Kultur sein, so darf ihr wie den Parteien das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, von Authentizität und Übersetzungswillen nicht äusserlich sein. Nur wenn Religionen in sich bereits ihre Lehrgehalte ständig in verschiedene soziale Kontexte übersetzen, können sie auch von aussen als kulturelle Kraft ernstgenommen werden. Poinziert zugespitzt könnte man sagen, dass nur integrieren kann, wer bereits selbst integriert hat. Kulturfähig ist nur diejenige Religion, die ihre Integrationsfähigkeit bereits bewiesen hat.

³⁹ Luhmann, Religion als Kultur (wie Anm. 1), 306.

3. In der zweiten These wurden die Überlappungen von Religion und Kultur betont. Zumal monotheistische Religionen leben aber davon, dass sie gerade nicht Kultur sind. Ihr Gottesbegriff transzendiert Kultur und Politik prinzipiell. Dies hat Konsequenzen für die religiöse Ethik. Während nichtreligiöse Ethiken ihre Legitimation aus dem Erfolg beziehen, tun dies religiöse Ethiken nicht. «Die Besonderheit von hochentwickelten religiösen – im Unterschied zu rein innerweltlichen, säkularen – Ethiken liegt jedoch darin, dass der ethische Verpflichtungsgehalt nicht erfolgsbezogen definiert wird. [...] Der Fromme folgt dem Gebot nicht um des Erfolges willen, sondern handelt allein mit der Intention, dem absolut bindenden Gotteswillen Genüge zu tun.»⁴⁰ Säkulare und zumal national orientierte Ethiken definieren sich dagegen durch ihren Erfolg, sie sind erfolgsabhängig, religiöse Ethiken dagegen sind erfolgsunabhängig.

Zurückbezogen auf den Kulturbegriff Luhmanns liesse sich diese Ambivalenz folgendermassen beschreiben: Auf einer ersten Ebene ist Religion Kommunikation, die wir im Alltag als religiöse Praxis beobachten. Kultur wäre hier nicht intendiert, wohl aber die faktische und oft kontraintentionale Folge von Religion. Auf einer zweiten Ebene der Kommunikation über Kommunikation ist Religion ein objektiver Bestandteil von Kultur, weil sie als Subsystem mit anderen Subsystemen verglichen werden kann. Zumindest die monotheistischen Religionen nehmen für sich jedoch in Anspruch, auch diese Beobachtung zweiter Ordnung noch einmal transzendieren zu können, also die Kultur von höherer Warte als Kommunikation über Kommunikation über Kommunikation (als Kommunikation dritter Ordnung) einordnen zu können, selbst aber nicht abschliessend eingeordnet werden zu können. Die theoretisch spannende Frage wäre nun, ob auch die Kultur wie die Religion zu einem solchen regressus in infinitum in der Lage ist. Kann Kultur die Religion, die ihrerseits die Kultur transzendiert, wiederum beobachten und transzendieren? Historisch gesprochen stellte die Religionsgeschichte einen solchen Versuch dar, Religion in jeder Form zu beschreiben. Auch wenn Religionsgeschichte dermassen die Religion als letzten Horizont ablösen würde, behielte sie dennoch eines ihrer wesentlichen Merkmale bei.

Siegfried Weichlein, PD Dr., Privatdozent für Neuere und Neueste Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin; Lehrstuhlvertretungen in Bochum, Köln und z.Zt. an der Freien Universität Berlin

⁴⁰ Graf, *Die Nation – von Gott «erfunden»?* (wie Anm. 5), 102–132, 112.