

RELIGION UND SOZIALE ORDNUNG – WIE VIEL MULTIKULTURALITÄT BRAUCHT DIE GESELLSCHAFT?

GAETANO ROMANO

Dem Titel des vorliegenden Bandes¹ lässt sich unschwer entnehmen, dass Religionen (oder zumindest deren Konkurrenz) als ein Problem der Gesellschaft gesehen werden: es heißt ja, fragend, wie viele Religionen »verträgt« die Gesellschaft? Die Frage liefert, weil sie so nahe liegt, die Antwort gleich mit: dass die Gesellschaft nicht beliebig viele Religionen ertrage.

Es ist nützlich, ob dieser, wenn auch unausgesprochen bleibenden, Antwort zunächst in großes Staunen zu verfallen. Denn warum sollte die Vielgötterei ein Problem für die moderne Gesellschaft darstellen? Warum sollte die Tatsache, dass Gott viele Namen (personale oder auch nicht) hat und auch in Europa nun zunehmend mehr Namen erhält, die Gesellschaft auch nur im Geringsten in Sorge versetzen?

Anlass zur Sorge bestünde wohl nur, sofern man unterstellen wollte, Religion habe etwas mit dem »Zusammenhalt« der Gesellschaft, mit deren »Integration«, zu tun. Tatsächlich dürfte diese Unterstellung denn auch die nach wie vor dominierende Sichtweise (in Politik und Massenmedien, aber auch in der Religionssoziologie) recht treffend beschreiben: Religion wird, wie immer auch im Detail begründet, für den Zusammenhalt der Gesellschaft für zuständig erklärt – religiöse Pluralisierung kann dann als Risiko für den Zusammenhalt der Gesellschaft betrachtet werden.

Die entsprechende Risikodiskussion ist längst nicht mehr an jenen religiösen Konflikten orientiert, die die europäische Tradition geprägt haben – die Religionskriege der frühen Neuzeit zwischen Protestanten und Katholiken bis hin zum Kulturkampf des 19. Jahrhunderts und seine Auswirkungen bis tief ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Die Risikodiskussion entzündet sich heute in erster Linie an zwei anderen Themen: am Thema des global terrorverdächtigen religiösen Fundamentalismus, insbesondere des Islam. Und am Thema der Migration: denn Zuwanderung verändert, seit jeher, das religiöse Gefüge lokaler Räume, und erzeugt jenes eigenwillige Gebilde, das man seit neuerem

1 Beziehungsweise der Veranstaltungsreihe, deren Beiträge in diesem Band abgedruckt werden. Bei vorliegendem Beitrag handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete und um einige weiterführende Anmerkungen ergänzte Vortragsfassung.

als multikulturelle Gesellschaft zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Insbesondere letztere Debatten, die die Themen der Migration und der Religion im Begriff der multikulturellen Gesellschaft bündeln, sind unübersehbar geprägt von der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Zusammenhalts der Gesellschaft: gefährdet religiös erzeugte Multikulturalität die Integration der Gesellschaft?

Die Antwort hierauf wird zumeist in der Form zweier recht einfach schematisierbarer Positionen gefunden.

Die eine Position sieht Einwanderung als einen Mechanismus des Importes von Religiositäten in eine im Grunde »säkulare« westliche Gesellschaft, mit dem dazu gehörenden Import von Wertekonflikten – die über Migration entstehende multireligiöse und insofern multikulturelle territoriale Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die ihren Zusammenhalt riskiert: an der Differenz von Kulturen im Allgemeinen, von religiösen Kulturen im Besonderen (vgl. Hitmeyer 1997). Im Weltmassstab gedacht, also gebührend globalisiert, endet dieses Argument bei Samuel Huntingtons *Clash of civilisations* (Huntington 1992). Die aktuelle Weltlage scheint dieser Diagnose einige empirische Evidenz zuzuführen, aber nur, wenn man sich auf das verlassen will, was uns die Massenmedien über die Welt zu berichten wissen.²

Die andere nach wie vor sehr gängige Position begegnet den Befürchtungen in Bezug auf die gesellschaftsdesintegrierenden Wirkungen migrationsbedingter religiöser Pluralisierung mit der Forderung nach multikultureller Toleranz. Diese Forderung ist, ernst genommen, nicht nur als Appell für tolerierende Gleichgültigkeit gedacht – was durchaus schon genug sein könnte; sie ist vielmehr, zumindest in der von Jürgen Habermas präferierten Fassung, als Aufforderung gemeint zu aktiver Anerkennung und tolerantem Respekt auch dessen, was man ganz und gar nicht teilt, was überhaupt nicht geschätzt wird, was durchaus nicht behagt (vgl. Habermas 2004).

Beide Positionen haben instruktive Schwächen. Die erste Position dramatisiert den Kulturkontakt zum unvermeidlichen Kulturkonflikt: aus der inzwischen wohl bekannten Tatsache, dass Einwanderung immer auch zu religiöser Pluralisierung führen muss, und aus der

2 Huntington (op cit.) beschreibt die »globalen Kulturen«, als habe man es mit überdimensionierten, eben globalen, Stammesgesellschaften zu tun, die gegeneinander anrennen wie seinerzeit die Apatschen gegen die Komantschen. Dass diese Beschreibung sich gut mit den massenmedialen Beschreibungsschemata verträgt, fällt auf, dürfte aber kaum als Beleg für die Plausibilität der Argumentation angeführt werden – wohl eher das Gegenteil dürfte der Fall sein.

Tatsache, dass Einwanderung ein Trend ist, der mit rechtsstaatlich vertretbaren Mitteln nicht zu brechen ist, werden religiöse Wertekonflikte als unvermeidliche Konsequenz eingerechnet – Wertekonflikte, die den Zusammenhalt der Aufnahmegesellschaft riskieren müssen. Wertekonflikte, die sich nur durch Assimilation der Einwandererkulturen an eine grundsätzlich säkulare Gesellschaft vermeiden lassen (vgl. Hoffmann-Nowotny 2001).

Dieser Position kann man sicherlich unnötige, ja unbegründbare Dramatisierung vorhalten – begründbar allenfalls mit Rücksicht auf die Darstellungsbedürfnisse der Massenmedien.

Die andere, multikulturalistische Position neigt im Gegenzug dazu, die Konflikte zu unterschätzen, die im Gefolge religiöser Pluralisierung auftreten können – Appelle zur Toleranz ersetzen nicht eine Analyse der Gründe, die Religiositäten in Spannung treten lassen. Dies insbesondere auch, weil Toleranz wohl doch, mit Sinn für die politischen Realitäten des liberalen Rechtsstaates angegangen, kaum anders realisiert werden kann denn als rechtsförmig abgesicherte Gleichgültigkeit im Rahmen eines säkularen Rechtsstaates, dessen Grundwerte dann doch nicht zur Disposition stehen: Toleranz also nur im Unwesentlichen, Multikulturalität allein im Folkloristischen?

Wiewohl auch der wissenschaftsinterne Diskurs alles andere als frei ist von diesen einfachen Schematisierungen, dürfte deren Erfolg tatsächlich eher den Darstellungsbedürfnissen der Massenmedien und einer vor allem über die Massenmedien Popularität akkumulierenden Politik zu verdanken sein – und kaum der wissenschaftlichen Plausibilität bzw. Anschlussfähigkeit dieser Argumentation. Beide Positionen teilen eine weitgehend unexplizierte Leitannahme, die seit längerem zumindest umstritten ist: die These von der säkularen ›westlichen‹ Gesellschaft. Dies obwohl man heute tatsächlich aus allerlei religionssoziologischen Untersuchungen wissen kann, dass die moderne Gesellschaft keineswegs in dem Sinne säkular ist, dass sie auf Religiosität verzichten will.

Darüber hinaus findet sich in beiden Positionen eine im Grundsätzlichen übereinstimmende Beschreibung von Religiosität: Religion wird in erster Linie als Mittel der Herstellung und Festigung sozialer Bindung (im etymologischen Wortsinne von *religio* also) beschrieben. Religion wird auf ihre soziale Integrationsfunktion hin beobachtet – wobei Integration durchwegs im Schema der Wertesemantik der klassischen Wertesozilogie modelliert wird. Die Annahme, gesellschaftliche Integration gründe in gesellschaftsweit geteilten Werten, schließt Religion nun als besondere Wertekategorie mit ein: religiöse Werte erscheinen als eine mögliche, wenn nicht als die grundlegende, Aus-

prägung des kulturellen Wertekonsenses der Gesellschaft. Die Gleichsetzung des Wertbegriffs mit jenem der Kultur schlägt schließlich umstandslos die Brücke zu den Themen des Kulturkonflikts und der Multikulturalität: aus Religion werden religiöse Werte, aus Werten wird Kultur – und kultureller Wertekonsens bzw. Kultur integriert die Gesellschaft.

Die wertsoziologische Instrumentalisierung der Religion in Hinblick auf die Herstellung und Erhaltung ›sozialer Ordnung‹ ist einer der wirkmächtigeren Traditionsstränge, die die gegenwärtigen religionssoziologischen Debatten (insbesondere jener Religionssoziologie, die sich der traditionellen empirischen Sozialforschung zuordnet) mit Themen aus den Anfängen der Soziologie im 19. Jahrhundert verbindet (vgl. Turner 1991). Die gesellschaftstheoretischen Debatten der letzten zwanzig Jahre haben allerdings inzwischen für einige Distanz zwischen den Problemlösungen jener Anfänge und den aktuell verfügbaren gesorgt. Die wertsoziologische Instrumentalisierung des Religiösen auf Integration hin ist zusammen mit der wertsoziologischen Lösung des Problems der ›sozialen Ordnung‹ historisch geworden. Gibt man nun aber die These auf, Gesellschaft werde durch einen kulturellen Wertekonsens integriert, und präferiert stattdessen andere Lösungsvorschläge, ergeben sich auch ganz andere Zugänge zum Begriff des Religiösen – und dessen Beziehung zu den Themen der Migration und der Multikulturalität. Ich möchte die Darlegung der Folgen dieser Umstellung der Präferenzen mit einer kritischen Durchsicht der traditionell soziologischen (und im Besonderen religionssoziologischen) Reduktion von Religiosität auf die Problemstellung der ›sozialen Ordnung‹ einleiten – auf die Frage mithin: warum ist Gesellschaft und vielmehr nicht nichts?

Die Reduktion von Religion auf soziale Ordnung

Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschieben sich die Problemstellungen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion auf eine Weise, die dann bis in die aktuelle Gegenwart hinein für die Soziologie im Allgemeinen, die Religionssoziologie im Besonderen, traditionsleitend und -prägend geblieben ist. Vor diesem Umbruch wurde Religiosität als unvermittelbarer Besitzstand des in seinem religiösen Empfinden nicht hintergehbaren Subjekts verstanden – Religion als in radikalem Sinne subjektive Erfahrung des Subjekts, als subjektive Bewältigung individueller Sinnbedürfnisse und Kontingenzen; oder aber, die andere Möglichkeit des Subjekt-Objekt-Schemas aufneh-

mend, es standen Wahrheitsfragen im Vordergrund – Religion als (positivistisch überprüfbarer) Satz wahrer oder falscher Aussagen über die Welt. Bereits mit William Robertson Smith (1889) traditionsbildend dann mit Emile Durkheim (1912), vollzieht sich eine deutliche Wende: Religiosität wird zur sozialen Praxis, die ihren Ursprung und ihre Wandeldynamik nicht dem Subjekt, nicht dem Individuum verdankt, sondern der Gesellschaft selbst – und ihrer Eigendynamik.

Damit verschieben sich die Problemstellungen vom erfahrenden Subjekt hin zur Evolutionsdynamik der Gesellschaft. Auf die konstitutive Leitfrage der Soziologie (von Parsons später als »Problem der Ordnung« bezeichnet: warum je für sich entscheidungsfähige Individuen eine soziale Bindung eingehen sollten, obwohl sie auch dagegen entscheiden könnten) werden mit dieser Wende neue Antworten möglich. Antworten, die Sozialität nicht als Leistung der interagierenden Subjekte, oder tout court des (womöglich transzendentalen) Subjekts, sondern im Schema des Selbstaufbaus von Sozialität fassen: unabhängig von Willen und Absichten der Individuen, über (so beim späten Parsons) Evolution und Selbstkonditionierung des allgemeinen Handlungssystems.

Obwohl Durkheim das Problem sozialer Ordnung durchaus mit der nötigen Radikalität neu stellt, geht seine Modernität über die Problemstellung kaum hinaus. Die Problemlösung, die Durkheim anbietet, bleibt, trotz einiger Schwankungen, im Rahmen der traditionsreichen *philia*-Argumente: Sozialität als Freundschaft, als Solidarität, im Besonderen als moralische Bindung zwischen Individuen.³ In genau diesem Sinne beschäftigt sich Durkheim vor allem in seinem Spätwerk mit Religion: an der Religion interessiert ihr gemeinschaftsbildendes Potential, ihre Fähigkeit, soziale Bindung herzustellen und abzusichern – Religion interessiert als Moralität.

Allerdings vermag Ende des 19. Jahrhunderts die Lösung, die Durkheim für das Problem der sozialen Ordnung anbietet, bereits nicht mehr ohne weiteres einzuleuchten. Bereits zu weit fortgeschritten ist jener Vorgang, der überhaupt erst die durkheimsche Problemstellung motiviert hatte: funktionale Differenzierung. Die religiös-moralisch hergestellte Einheit vormoderner Gesellschaften lässt sich unter Bedingungen funktionaler Differenzierung nicht mehr aufrechterhalten. Es entwickeln sich autonome, arbeitsteilige Funktionssysteme, die je eigenen, nicht mehr religiös fundierten, Logiken folgen.

Was aber hält dann eine solche funktional differenzierte Gesell-

3 Vgl. dazu die instruktive Einleitung Luhmanns zur deutschen Ausgabe von Durkheims Arbeitsteilungsbuch (Luhmann 1977: 19-38).

schaft noch zusammen? Durkheims Antwort lautet: weiterhin Moral. Auch die arbeitsteilige, funktional differenzierte Gesellschaft bedürfe einer eigenständigen, unitären, gesellschaftsumfassend homogenen Moral.⁴ Doch dies ist keine Antwort, sondern bleibt eine kontrafaktische Forderung mit stark normativem Gehalt. Sie konnte entsprechend nicht überzeugen. Max Weber kommt denn auch, zumindest in der Protestantischen Ethik, zum gegenteiligen Schluss: was die Welt noch zusammenhält – ist das stählerne Gehäuse funktionaler Differenzierung selbst, in einer Welt ohne Moral und ›deswegen‹ auch ohne Gott und ohne Propheten (vgl. Weber 2004).

Die Verknüpfung von Religion, durchwegs verstanden in Tateinheit mit Moral, und dem Problem der sozialen Ordnung entlässt entsprechend, vor dem Hintergrund fortschreitender funktionaler Differenzierung, die bekannten religionssoziologischen Diagnosen. Diagnosen, die, nun nicht weiter erstaunlich, durchwegs die Form von Verlustsemantiken annehmen. Im Einzelnen lauten die Verlustdiagnosen: Funktionsverlust⁵, Bedeutungsverlust⁶, Wirklichkeitsverlust⁷, Verlust der Organisierbarkeit⁸. Der Begriff, der all diese verschiedenen Defizitdiagnosen lange Zeit zusammenfassen konnte, lautet: Säkularisierung. Und er meint, in dieser Fassung: Verlust der gesellschaftsintegrativen Potentiale der Religion im Zuge funktionaler Differenzierung.

Interessanterweise bleibt die Präferenz für verlustdiagnostische Anschlüsse an Durkheims und insbesondere Webers Religionssoziologie eher dem europäischen Wissenschaftsraum vorbehalten. Der an-

4 So Durkheim, allerdings lediglich ausleitend (Durkheim 1893).

5 Denn Religion ist, im Prozess funktionaler Differenzierung, der Funktion verlustig gegangen, für gesamtgesellschaftliche Integration zu sorgen.

6 Denn Religion ordnet nicht mehr, über den religiösen Bereich hinaus, auch etwa Politik, Recht, Wirtschaft – also die weiteren Funktionssysteme.

7 ... der Religion – ein Begriff von Peter Berger: gemeint ist, dass Religion die Aufgabe, intersubjektive Wirklichkeit zu erzeugen, also für Gemeinschaftsbildung und Integration auch auf dem Niveau der Gesamtgesellschaft zu sorgen, nicht mehr eintreten kann. Und dies im Zuge einer säkularen Individualisierung und Pluralisierung von Religion: religiöses Engagement wird zur Frage individuellen Entscheidens; und religiöse Einheit wird durch plurale Vielfalt, also Zerfall von Einheit, ersetzt.

8 ... von Religion: Verlust also der Fähigkeit der Religion, auch organisatorisch auf religiöses Verhalten zuzugreifen. Dies als Implikation von Individualisierung und Pluralisierung. Die Stichworte hier lauten Ent-Kirchlichung und De-Institutionalisierung.

gelsächsische Raum präferiert zumeist einen anderen Anschluss, der sich allerdings, bei nachfolgend genauerer Betrachtung, nicht grundsätzlich unterscheidet: civil religion.

Parsons schließt an Durkheims These, nach der auch die funktional differenzierte Gesellschaft einer eigenständigen Moralität bedürfe, auf instruktiven Umwegen über Max Weber an. Der (Weber und der deutschen Wertphilosophie entnommene) Wertbegriff dient dabei als generalisierungsfähiger Nachfolgebegriff für Moral und erlaubt Parsons mit einem einfachen Kunstgriff moralische Integration und zunehmende Differenzierung im Begriff der Wertegeneralisierung zusammenzuführen: Moral reagiert auf zunehmende Differenzierung durch zunehmende Generalisierung und die hoch genug abstrahierten Werte vermögen dann der Gesellschaft eine, dank höherem Allgemeinheitsgrad nach wie vor gesellschaftsweite, Differenzierung gewissermaßen einfassende Verbindlichkeit und damit Integrationskraft zu sichern. Da in der Durkheim-Parsons Traditionslinie Moral in erster Linie zunächst als religiöse Moral anfällt, ist die weitere Argumentation vorgezeichnet: die ehemals religiöse Moral wird so weit generalisiert, so weit abstrahiert, dass man ihr den religiösen Ursprung kaum mehr ansieht, ja nicht einmal mehr den Transzendenzbezug. Diese ›säkulare Religion‹, diese ›Zivilreligion‹ kann nun ungebrochen für die Integration der Gesellschaft eintreten – ohne aber sich unbedingt mehr als religiös verraten zu müssen. Und ohne in Konflikt zu geraten weder mit der funktional differenzierten Gesellschaft, noch mit den von Parsons und Bellah unbestrittenen Individualisierungs- und Pluralisierungsdiagnosen.

Doch an dieser Religion ist das Religiöse tatsächlich nur noch schwer zu sehen. Und wenn man nicht unbedingt auch glauben will, was man nicht sehen kann (zumindest wissenschaftlich also an etwas anderen Ansprüchen festhalten will) – dann kann man etwas ganz anderes sehen: die Engführung des Religiösen auf die Funktion, für gesamtsoziale Kohäsion eintreten zu müssen – notfalls auf Kosten des Religiösen selbst. Religion wird so tatsächlich unsichtbar (Luckmann 1991).⁹

9 Thomas Luckmann, im Versuch, Religion vor der Säkularisierung zu retten, reduziert diese auf Sozialisierung – nicht viel anders als Parsons, also: Religion meint ja nurmehr noch die »Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge«. Dies wäre dann tatsächlich eine sehr unsichtbar gewordene Religion. Denn was der Soziologe dann noch sieht, ist tatsächlich nicht mehr Religion, sondern lediglich einen Be-

Es liegt dann auch nahe, über funktionale Äquivalente zur gemeinschaftsbildenden Funktion der Religion nachzudenken. Anschließend an den späten Durkheim wird dann zumeist auf Nation und Nationalismus, auf nationale Werte also, gesetzt: womit schließlich die Einführung des Religiösen auf nationale Integration (also auf Integration einer national verstandenen Gesellschaft) jene grundbegriffliche Vermengung von Religiosität, Patriotismus, Nationalismus und Gemeinschaftsbildung aus sich entlässt, welche die Diskussion zur Zivilreligiosität über weite Strecken geprägt hat.¹⁰

Was auf den ersten Blick als angelsächsische Alternative zu den europäischen Säkularisierungs- und Verlustdiagnosen erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen lediglich als Fortsetzung der Säkularisierungsthese mit etwas anderen Mitteln.

Doch für die Fortsetzung der Säkularisierungsthese gibt es empirisch kaum Anhaltspunkte: das Religiöse ist aus den ›säkularen westlichen Gesellschaften‹ durchaus nicht verschwunden, will man den zahlreichen Studien trauen – und es sind keine Gründe einsehbar, weswegen ihnen nicht getraut werden sollte. Handelt es sich also bei der Säkularisierungsthese lediglich um einen weiteren modernisierungstheoretischen Irrweg der Soziologie? Dagegen spricht eine einfache, unverkennbar plausible, scheinbar aber gegenläufige Beobachtung: der religiöse Zugriff auf die moderne Gesellschaft (insbesondere ihre Funktionssysteme) ist entfallen – civil religion hin oder her. Wie lassen sich diese scheinbar gegenläufigen Entwicklungen zusammenbringen? Und noch grundsätzlicher gefragt: wie kommt es überhaupt zu dieser verwirrenden Gegenläufigkeit?

Die Schwierigkeiten entstehen an zwei Stellen: zunächst an der Stelle, wo Religion auf Durkheims Lösung des Problems der sozialen Ordnung eng geführt wird – also die Kopplung von Religion mit Moral; sodann an der Stelle, wo die Frage zugelassen werden sollte, ob es nicht Alternativen zu Durkheims sehr traditioneller Antwort auf das Problem der sozialen Ordnung gebe. Denn obwohl eine alternative Antwort, zumindest seit dem mittleren und späten Parsons, verfügbar ist, finden sich religionssociologische Anschlüsse hieran kaum: Integration wird wertsoziologisch behandelt, und nicht, wie auch möglich, im Schema des Selbstaufbaus und der Selbsteinschränkung von Systemen – mit den oben ausgeführten Konsequenzen für den Begriff des Religiösen.

griff für die Notwendigkeit von Sozialisation, für die postulierte Notwendigkeit von sozialer Kohäsion.

10 Eine instruktive Kritik ist bei Turner zu finden (1991: 52f.)

Ich möchte im Weiteren diesen anderen Begriff von Integration präferieren, allerdings zunächst vor der Erläuterung dieser theorie-technischen Entscheidung eine zentrale Konsequenz argumentativ vorbereiten: das Argument der Entkoppelung von Religion und Moral. Denn sobald eine Alternative zu einem moral- bzw. wertzentrierten Begriff von Integration verfügbar wird, kann auffallen, wie artifiziell (und auch ethnozentrisch) die für die klassische Religionssoziologie konstitutive Kopplung von Religion und Moral bei genauerem (oder besser: bei anderem) Hinsehen erscheinen muss. Löst man diese Kopplung auf, lässt sich der schwindende Durchgriff der Religion auf Alltagsverhalten und Funktionssysteme einerseits mit der ungebrochenen Aktualität von Religiosität andererseits ohne weiteres zusammenbringen: es bedarf dazu lediglich eines Religionsbegriffs, der sich nicht auf Moral festlegen lässt, sondern den Kern des Religiösen an einem wesentlich naheliegenderen Ort sucht – Transzendenz. Dass dieser Ort tatsächlich wesentlich näher liegt, wird erst klar, wenn Gesellschaft nicht als wertintegrierte nationale Gemeinschaft modelliert, sondern als sich selbst konditionierendes (und insofern selbst integrierendes) Handlungs- oder, so die hier präferierte Fassung, Kommunikationssystem aufgefasst wird.¹¹ Erst dann wird plausibel, das Religiöse nicht bei der Moral der Gesellschaft suchen zu wollen, sondern an jener Operation festzumachen, die in der Gesellschaft die Gesellschaft, verstanden als Totalität aller Kommunikationen, überschreitet: an der Kommunikation des Nicht-Kommunizierbaren, mithin an Transzendenz.

Die Trennung von Religion und Moral

Die religiöse Codierung von Kommunikation ist zunächst ohne besonderen Aufwand von moralischer Codierung unterscheidbar. Moralische Codierung orientiert sich an der Unterscheidung von gutem und schlechtem bzw. (wenn Absicht unterstellt werden kann) bösem Verhalten (und kann entsprechend unter bestimmten, sehr einschränkenden und wesentlich vormodernen, Bedingungen für Koordination von Verhalten sorgen). Doch soll dies nun Religion sein? Es bedarf, scharf genug formuliert, nicht langer Überlegungen, um erkennen zu können, dass sich Religion wohl kaum auf Gemeinschaftsbildung unter moralischen Vorzeichen einschränken, also auf religionssoziologische Bedürfnisse zuschneiden lässt. Viel eher leuchtet ein, die Funktion von

11 Diese Fassung stammt von Niklas Luhmann (1997).

Religion darin zu suchen, das Unbeobachtbare beobachtbar, das Unbestimmbare bestimmbar zu machen – also in der Kommunikation das verfügbar zu machen, was jede Kommunikation transzendiert.¹² Religiöse Codierung orientiert sich an der Differenz von Immanenz und Transzendenz, von Diesseits und Jenseits. Religion hat es mit der Kommunikation des Nicht-Kommunizierbaren, hat es mit Transzendenz zu tun – und wohl kaum mit der Frage, was unter der Bettdecke anderer Leute zu geschehen habe und was nicht.

Es lässt sich empirisch gut nachweisen, dass die enge Anbindung von Moral und Religion eine Besonderheit unserer europäischen Traditionslinie ist, in den meisten bekannten Formen von Religiosität entsprechend gar nicht nachweisbar ist.¹³ Es handelt sich hiermit also durchaus auch um eine gewisse ethnozentrische Fixierung auf die monotheistische Erlösungsreligiosität. Löst man sich von dieser Fixierung, können noch einige andere Argumente einleuchten, die für eine Trennung von Religion und Moral sprechen.

So etwa profitiert von der Anbindung der Moral an die Religion ja nicht die Religion, sondern doch wohl eher die Moral. Religiöse Kommunikation kommt grundsätzlich ohne moralischen Support aus: Religion motiviert sich selbst am Unbestimmten, am Unbeobachtbaren, am Unkommunizierbaren – und davon fällt mit jeder Kommunikation, mit jeder Beobachtung, mit jeder Bestimmung ganz automa-

12 So Luhmanns Vorschlag, an dem ich mich im Weiteren orientiere (Luhmann 2000).

13 Eine enge Anbindung von Religion an Moral lässt sich für gerade mal fünfundzwanzig Prozent der 1.168 in Murdocks Ethnographic Atlas angeführten Gesellschaften feststellen – es scheint also auch anders zu gehen. So zumindest Ralph Underhill. Gestützt auf George P. Murdock (1967) kommt er zum Ergebnis, dass nur 25 % der erfassten Gesellschaften einen Hochgott kennen, der sich für die Moral der Menschen interessiert. In der Tat ist es ja nicht selbstverständlich, sich einen Gott vorzustellen, der in kleinkrämerischer Manier unter die Bettdecken der Gläubigen schauen mag. Jedenfalls: 36 % der erfassten Gesellschaften kennen überhaupt keinen Hochgott, die restlichen einen, aktiven oder inaktiven, Hochgott, der sich aber nicht mit der menschlichen Moral befasst. (Underhill 1975) Luhmann kommentiert: »Das Material deutet darauf hin, dass der Stand der ökonomischen Entwicklung in dieser Frage einen Unterschied macht, und es ist ja auch plausibel, dass man eine religiöse Absicherung von Moral eher braucht, wenn die Gesellschaft Eigentumsunterschiede, Vertragsbeziehungen, Zukunftsunsicherheit usw. zu verkraften hat.« (Luhmann 1997: 173)

tisch genug an: über das Nicht-Kommunizierbare lässt sich Kommunikation auf ewig in Gang halten.

Moral hingegen hat es ohne religiöse Unterstützung schwer: keine spezifische Moral kann sich abschließend, unverneinbar begründen. Denn warum soll es diese Moral und nicht eine andere sein? Und da mag es eben nahe gelegen haben, die Unverneinbarkeit einer bestimmten Moral in den unzugänglichen Geheimnissen der Religion abzuschern. Aber davon profitiert natürlich die Moral – keineswegs die Religion. Es profitieren nicht einmal die Theologen, denn die handeln sich, mit der Moralisierung Gottes, lediglich die bekannten Theodizeeprobleme ein – weswegen es in der Welt denn Schlechtigkeit gebe, wenn doch Gott mit einem Wort die Welt gut machen könnte.

Wie auch immer die theologischen Probleme einer Moralisierung Gottes aussehen mögen: soziologisch interessant ist die gut belegbare Trennung von Religion und Moral – und also die Entlastung der Religion von der Funktion, der Gesellschaft eine unitäre, umspannende, moralisch realisierte Kohäsion zu garantieren. Von einem Funktionsverlust der Religion im Zuge funktionaler Differenzierung kann dann nicht mehr die Rede sein – denn die Religion kann nicht verlieren, was sie nicht besitzt. Wohl aber wird nun deutlich, dass sich der Anspruch auf Aufrechterhaltung einer unitären, homogenen, gesellschaftsumfassenden Moral unter Bedingungen funktionaler Differenzierung nicht durchhalten lässt: die Funktionssysteme entziehen sich zunehmend moralischer Konditionierung, moralischen Einschränkungen, moralischen Geboten und Verboten – auch das Funktionssystem Religion. Mithin führt funktionale Differenzierung zur Entkoppelung von Religion und Moral: und daran leidet nicht die Religion, sondern die Moral – sofern sie nicht reflexiv wird und sich dann in der Form ethischer Reflexion gesellschaftsfähig erhält.¹⁴

An Argumenten, die für eine Entlastung der Religion von Moral und damit von der Funktion, für die Integration der gesamten Gesellschaft eintreten zu müssen, mangelt es entsprechend durchaus nicht. Dass die Unterscheidung von religiöser und moralischer Codierung theoriekonstruktiv Sinn machen könnte, dürfte im Übrigen bereits intuitiv einleuchten. Denn, auch ohne religiös musikalisch sein zu

14 Mit welcher Wirksamkeit mag dahingestellt bleiben; jedenfalls haben die Massenmedien, wenn es um Moral geht, meist die Nase weit vorn – und in den Massenmedien taucht Moral nicht nach ethischen Kriterien, sondern in der Form von Moralisierung auf: als Nachrichtenwert also, der (so die Organisationsperspektive) auf die Steigerung von Auflagezahlen schießt und keineswegs von ethischen Motiven umgetrieben wird.

müssen, dürfte es etwas eigenwillig klingen, behaupten zu wollen, Jesus sei am Kreuz gestorben, nur um in Parsons Kreuztabellierungen die Funktionsstelle für gesellschaftliche Integration besetzen zu können.

Erklärungsbedürftig dürfte entsprechend wohl eher sein, warum die Religionssoziologie, gegen vielerlei empirische und theoretische Evidenz, Schwierigkeiten hat, Religion und Integration, Religion und Moral als unterscheidbare Themenkreise zu beobachten. Ich habe die Antwort schon vorbereitet: die Einsehbarkeit dieser Unterscheidungen hängt an einer nicht länger wertsoziologischen Fassung der Frage nach der Integration der Gesellschaft. Offensichtlich muss die Antwort, wie denn die funktional differenzierte Gesellschaft ›zusammenhalte‹, unabhängig von Durkheims Festlegung der Lösung des Problems der sozialen Ordnung auf Moral möglich sein. Anders gesagt: die Integration der arbeitsteiligen Gesellschaft muss doch in ihrer Arbeitsteilung selbst und nicht in ihrer ›eigenständigen Moralität‹ gesucht werden. Dafür finden sich auch bei Durkheim viele Argumente – mehr gar als für die nur noch kontrafaktisch und normativ geforderte Selbstfestlegung auf Moral am Ende seines Werkes zur Arbeitsteilung. Insbesondere der mittlere und späte Parsons wird diese Argumente aufnehmen und zu einem Begriff für Integration ausbauen, der auf Selbstkonditionierung, auf Selbsteinschränkung der Freiheitsgrade von Systemen abstellt: also in gewissem Sinne so argumentiert, wie Max Weber es in der Protestantischen Ethik tut – die funktionale Differenzierung integriert sich qua Differenzierung selbst. Heute steht Luhmanns Systemtheorie für diese theorietechnisch entscheidende Neuorientierung: zusätzlich an G. H. Mead und an den linguistic turn anschließend, also in Begriffen der Selbstkonditionierung des Kommunikationssystems Gesellschaft, von Evolution, symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien und funktionaler Differenzierung (vgl. Luhmann 1997).

Diese Argumentation lässt nun genügend Raum, um Religion selbst als Funktionssystem zu modellieren – und von Moral zu entlasten. Denn auch die Religion selbst bedarf, zur Fortsetzung der eigenen Kommunikation, nicht der Moral, sondern lediglich der Fortsetzung der eigenen Kommunikation: der Kommunikation der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Und: mit dieser Argumentation kann auch darauf verzichtet werden, nach gemeinsamen Werten Ausschau zu halten, die die Gesellschaft als Ganzes integrierten. Es genügt, hierzu auf die Selbstintegration von Funktionssystemen über symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien und/oder Funktionscodes abzustellen: also auf die Mechanismen, die funktionstypi-

scher Kommunikation eigene Fortsetzbarkeit garantieren. Die Frage nach der Integration der Gesamtgesellschaft verschiebt sich dabei auf den theorietechnisch wesentlich anspruchsvolleren Begriff der strukturellen Kopplung von Funktionssystemen (also auf die Frage nach den Mechanismen, die bei steigender Unabhängigkeit von Funktionssystemen zugleich hochselektive Abhängigkeiten zu steigern vermögen).

Vor dem Hintergrund eines solchermaßen umgebauten Konzeptes von Integration ergeben sich völlig andere Optionen zur Modellierung des Zusammenhangs zwischen den Begriffen der Säkularisierung, dem Phänomen der Religion und dem Konzept der multikulturellen Gesellschaft. Gehen wir nun abschließend all diese Begriffe nochmals der Reihe nach durch: Säkularisierung, Religion, multikulturelle Gesellschaft.

Säkularisierung, Religion und multikulturelle Gesellschaft

Säkularisierung meint nun die Beobachtung der Umstellung des Gesellschaftssystems auf funktionale Differenzierung aus der spezifischen Optik des Religionssystems. Und auch: evolutive Entkoppelung von Religion und Moral - also Auflösung des primär über Moral garantierten und in Religion lediglich abgesicherten Zugriffs auf die Gesamtgesellschaft, insbesondere auf die weiteren Funktionssysteme. In Tat und Wahrheit steht ja nirgends geschrieben, Religion müsse mit Moral begriffsnotwendig verbunden sein – eher das Gegenteil: denn wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.

Säkularisierung meint auch: Entlastung der Religion von der Moral, also Entlastung vom Zwang, darüber befinden zu müssen, was ganz alltagspraktisch, in allen Bereichen der Gesellschaft, gut und was schlecht, oder gar böse, sei. Religion kann die moralische Bewertung der Welt wieder offen lassen und sich allenfalls auf sehr grundsätzliche ethische Fragen zurückziehen – im Verein mit der Philosophie und eingedenk der Mahnung, dass am Tage des Jüngsten Gerichts auch die Gerechten Überraschungen erleben könnten. Es könnte ja sein, dass die Moralisten nicht zu seiner Rechten sitzen werden – gerade die Moralisten nicht.

Und wie sieht die Bilanz für den Religionsbegriff aus? Entlastet man theorietechnisch den Religionsbegriff von gesamtgesellschaftlichen Integrationsaufgaben, dann wird schnell klar, dass funktionale Differenzierung auch empirisch nicht zulasten von Religion gehen kann – sondern Religiosität im Gegenteil entlastet und aufwertet.

Denn Gott muss nicht mehr für die Entwicklungen in den anderen Funktionssystemen gerade stehen, insbesondere nicht für die negativen – Gott vermeidet unangenehme Rückkoppelungen. Wenn etwa die Politik korrupt ist – ist es da nicht besser, Gott damit nicht allzu eng in Verbindung zu bringen? Und wenn die Regierung Gott für sich in Anspruch nimmt – zwingt sie dann nicht die Opposition dazu, atheistisch zu werden?

Sieht man die Funktion der Religion nicht länger in gesamtgesellschaftlicher Integration, sondern darin, dem Unbestimmten Bestimmtheit zuzuführen, das Unbeobachtbare beobachtbar zu machen – dann gestattet man der Religion, eine Aufgabe wahrzunehmen, die Religion selbst als spezifisch religiös, und nur religiös, bestimmen kann. Sichtbar wird dann auch, dass zu dieser Funktion, und somit auch: zu Religion, weder Alternativen bestehen dürften, noch ein Funktions- und Bedeutungsverlust von Religion erwartbar ist – wie auch immer Religiosität sich dann präsentieren und in welche Formen sie sich auch laufend hinein transformieren mag. Religiosität in der funktional differenzierten Gesellschaft behält ihre Funktion, verfügt über eine identitätsdefinierende Codierung – und bleibt auch eines der Funktionssysteme der funktional differenzierten Gesellschaft.

Wie sieht nun aber die Bilanz dieser Umstellung in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Migration, Religion und Multikulturalität aus?

Die Frage nach der *Integration und Assimilation* von Migranten (so die wertsoziologische Fassung bzw. Terminologie) wird nun neu mit dem Begriff der *Inklusion* in die Strukturen der funktional differenzierten Gesellschaft bedient, in erster Linie also: Inklusion in ihre Funktionssysteme – *auch des religiösen*. Und das Problem der Inklusion in das Funktionssystem Religion liesse sich nicht mehr als *kultureller Wertekonflikt* zwischen inkompatiblen, weil unterschiedlichen, *Dominationen* (also Islam vs. Christentum etwa) interpretieren – oder gar die Assimilationsfrage zur Konversionsfrage hochstilisieren. Es ginge vielmehr um den Unterschied zwischen zwei ganz anderen Ausprägungen von Religiosität.

Auf der einen Seite eine Religiosität, die umfassende Ordnungsansprüche gegenüber der Gesellschaft anmeldet, und deswegen am Konnex zwischen Religion und alltagspraktisch verbindlicher Moralität festhält – also etwa die Religiosität des christlichen Mittelalters, oder die katholische Religiosität bis fast in die Gegenwart rural gebliebener bäuerlicher Gesellschaften des italienischen Südens, oder die islamische Religiosität tendenziell peripherisierter Regionen der Weltgesell-

schaft: es geht hier um Formen der Kopplung von Religion und Moral, wie sie in jeweils lokal unterschiedlicher Ausprägung typisch sind für noch nicht oder noch fast nicht von funktionaler Differenzierung erfasste Regionen der Weltgesellschaft. Und lediglich dort, wo unmittelbar auf die moderne Zumutung der Entkoppelung von Religion und Moral reagiert wird, kann von Fundamentalismus, von fundamentalistischen Reaktionen auf Modernität (also auf funktionale Differenzierung zuallererst) die Rede sein.

Aber aus welcher Perspektive kann davon die Rede sein? Wohl nur aus der Perspektive einer Religiosität, die umfassende Ordnungsansprüche gegenüber der Gesellschaft aufgegeben hat: die also die Autonomie der anderen Funktionssysteme grundsätzlich akzeptiert hat, nicht mehr etwa auch die Wirtschaft, das Recht, die Politik regeln will; und die auf den Konnex zwischen Religion und unitärer, alltagspraktischer Moralität verzichtet hat – und dies lässt sich als die Religiosität einer modernen Gesellschaft beschreiben. Eine moderne Gesellschaft, die ja eben nicht eine *säkularisierte*, sondern nur: eine *funktional differenzierte* Gesellschaft ist, die also sehr wohl Raum für Religiosität lässt – aber als Funktionssystem *neben anderen*. So betrachtet ist man gar nicht erst versucht anzunehmen, der Islam etwa sei mit funktionaler Differenzierung grundsätzlich inkompatibler als der Katholizismus (vgl. Bielefeldt 1990; Tibi 1987). Und es geht auch nicht länger um Assimilation oder Multikulturalismus: es geht um *beides*. Um eine *Inklusion* in Funktionssysteme, die mit einer *Pluralität* der Denominationen grundsätzlich kompatibel ist. Es geht also lediglich um eine moderne, mit *funktionaler Differenzierung compatible*, Religiosität – ob diese sich nun Islam oder Katholizismus oder Protestantismus nennt, ist wohl eher ein nachgeordnetes Problem, das nicht die funktionale Differenzierung an sich berühren kann, sondern lediglich die (Konkurrenz-)Dynamik von Organisationen des Funktionssystems Religion betrifft: Coca Cola versus Pepsi Cola, gewissermaßen. Und da mag es marketingtechnisch sogar sinnvoll sein (gerade auch bei laufenden Fusionsverhandlungen), nicht auf Ökumene, sondern auf Exklusivität zu setzen: *extra ecclesiam nulla salus*.

Wie sieht nun schließlich die Bilanz dieser Umstellungen in Bezug auf die Frage nach den Herausforderungen einer multikulturellen, funktional differenzierten Gesellschaft an religiöse Symbolsysteme aus?

Die Entkoppelung von Religion und Moral entzieht der Religion ihren konflikttreibenden Kern: die Moral. Denn aus der Sicht einer

bestimmten Moral müssen alternative Moralen immer unmoralisch erscheinen – und dies sorgt zunächst nicht für Dialog, sondern für Konflikt (historisch betrachtet, ja tatsächlich auch: nicht zu knapp).

Verzicht auf enge Kopplung mit Moral meint aber nicht unbedingt: Verzicht auf ethische Reflexion. Im Gegenteil. Denn wiederum historisch betrachtet formiert sich ethische Reflexion an der Frage nach der Begründbarkeit von Moral. Und diese Frage stellt sich erst, wenn klar wird, dass Moral kontingent ist – dass es also unterschiedliche Moralitäten gibt, deren Unterschiedlichkeit im Vergleich sichtbar und so der Reflexion zugänglich gemacht wird. Der Vergleich selbst regt zur Reflexion an – und orientiert die Reflexion auf die Suche nach Gemeinsamem in der Verschiedenheit. Nach Gemeinsamem auf einem höheren Abstraktionsniveau, auf einem höheren Niveau der Verallgemeinerung. Und genau dies scheint mir schließlich den Kern des Begriffs des Multikulturellen überhaupt auszumachen: den Kulturvergleich und seine Folgen. Seine Folgen: der zwanglose Zwang gewissermaßen, der daraus entspringt, dass der Vergleich immer eine dreistellige Operation ist. Sie setzt nicht nur die Unterscheidung des Vergleichenen voraus. Es muss »auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden [...], der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert.« Und dieser Vergleichsgesichtspunkt erinnert daran, dass in der Verschiedenheit etwas Dasselbe sein muss – auf einem höheren Abstraktionsniveau. Auf einem höheren Verallgemeinerungsniveau. Der Vergleich regt eben »zur Reflexion an, sodann, wenn man darin geübt ist, zur immer weitergehenden Abstraktion und schließlich zur Anerkennung der unvermeidbaren Kontingenz der Vergleichsgesichtspunkte« (Luhmann 1994: 38).

In genau diesem Sinne kann eine moderne Religiosität im Kulturvergleich universalistische Ansprüche geltend machen, die in ethischer Reflexion die verallgemeinerungsfähigen Gehalte grundsätzlich viel zu konfliktfreudiger exklusiver Moralitäten zu erschließen vermag. Anders, vielleicht etwas leichter verständlich, gesagt: die Koexistenz der Religionen zwingt die Religionen dazu, ihre exklusiven, ausschließenden Moralen abzustoßen. An die Stelle konkreter moralischer Handlungsvorgaben treten dann hochabstrakte ethische Prinzipien, gegen die niemand ernsthaft etwas einzuwenden haben kann. Eine rechtlich disziplinierte multikulturelle Koexistenz der Religionen fördert, so betrachtet, Reflexivität – was vor allem meint: sie fördert, à la longue, den Abbau konfliktgenerierender exklusiver Moralitäten.¹⁵ Multikul-

15 Auf etwas anderen Wegen trifft sich diese Argumentation mit Jürgen Habermas' These, nach der religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller

turalität löst also exklusive Moralitäten auf. Und insofern als seit längerem ja bekannt ist, dass Moral, also die Unterscheidung von Gut und Böse, nichts unbedingt Gutes ist, kann man sich abschliessend eigentlich nur möglichst noch etwas mehr religiöse Pluralität bzw. Multikulturalität für die Gesellschaft wünschen: sie kann es durchaus weiterhin brauchen.

Literatur

- Bielefeldt, Heiner (1990): »Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam«, in: *Europäische Grundrechtszeitschrift*, 21/22.
- Durkheim, Emile (1893): *De la division du travail social*, Paris: Alcan.
- Durkheim, Emile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Habermas, Jürgen (2004): »Religious Tolerance – The Pacemaker for Cultural Rights«, in: *Philosophy* 79, S. 5f.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (1997): *Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, 2. Bd., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hoffmann-Nowotny, Hans J. (2001): »Internationale Migration und das Fremde in der Schweiz«, in: ders. (Hg.), *Das Fremde in der Schweiz*, Zürich: Seismo, S. 11-30.
- Huntington, Samuel P. (1992): *Clash of Civilisations?*, Washington D.C.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1977): »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, in: Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 19-38.
- Luhmann, Niklas (1994): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Murdock, George P. (1967): *Ethnographic Atlas*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rechte auftritt. Es geht hier allerdings nicht so sehr um vernünftige Gründe, als vielmehr um den Zwang zur Koexistenz, der über funktionale Differenzierung selbst vorangetrieben wird (vgl. Habermas 2004: 5f.).

- Smith, William. R. (1889): *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Black.
- Tibi, Bassam (1987): *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Turner, Bryan S. (1991): *Religion and Social Theory*; London: Sage Publications, S. 38f.
- Underhill, Ralph (1975): »Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study«, in: *American Journal of Sociology* Vol. 80, 4, S. 841-861.
- Weber, Max (2004): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. und eingel. von Dirk Käsler, München: C.H. Beck.