

Die religiöse Dimension der Gesellschaft

Herausgegeben von
PETER KOSLOWSKI

Mohr Siebeck

Die religiöse Dimension der Gesellschaft

Die religiöse Dimension der Gesellschaft

Religion und ihre Theorien

herausgegeben von

Peter Koslowski



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985

Reihe CIVITAS Resultate

- Band 1: *Fortschritt ohne Maß? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, München (R. Piper) 1981.
- Band 2: *Atomenergie – Ein Weg der Vernunft? Eine kritische Einschätzung der Konsequenzen der Kernenergie*, München (R. Piper) 1982.
- Band 3: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Stuttgart (S. Hirzel) 1983.
- Band 4: *Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik*, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1983.
- Band 5: *Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch*, Stuttgart (S. Hirzel) 1984.
- Band 6: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim (Acta humaniora) 1984.
- Band 7: *Economics and Philosophy*, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1985.
- Band 8: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1985.

CIVITAS Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst e.V., München:

LEO KOSLOWSKI, PETER KOSLOWSKI, PHILIPP KREUZER, HERMANN KRINGS,
REINHARD LÖW, ROBERT SPAEMANN, WILHELM VOSSENKUHL

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion u. ihre Theorien /
hrsg. von Peter Koslowski. – Tübingen: Mohr, 1985.

(Civitas-Resultate; Bd. 8)

ISBN 3-16-544991-0 brosch. / ISBN 3-16-545003-X Gewebe
eISBN 978-3-16-163129-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

NE: Koslowski, Peter [Hrsg.]; Civitas: Civitas-Resultate

© J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985. Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany. Satz von Computersatz Staiger in Unterjesingen. Druck von Gulde-
Druck in Tübingen. Bindung von Heinr. Koch in Tübingen.

Vorwort

Religiöse Dimension der Gesellschaft – die Erinnerung an diese Dimension erweckt zugleich Hoffnung und Beunruhigung. Sie gibt Hoffnung, weil sie an die geistige Einheit des gesellschaftlichen Lebens und an den geistig-religiösen Selbstanspruch der Gesellschaft erinnert. Sie kann Beunruhigung verursachen über eine mögliche theokratische Verengung der Gesellschaft. Das Thema und die Arbeiten dieses Buches sind geprägt von der Überzeugung, daß die Religion in der Gesellschaft präsent sein und daß diese religiöse Dimension erneuert werden muß. Sie sind bestimmt von der Überzeugung, daß die religiöse Dimension der Gesellschaft mit dem Erbe europäischer Freiheits- und Rationalitätstradition vereinbar ist. Die Arbeiten sind ein Beitrag zur Vereinigung dieser beiden Forderungen in unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation.

Die Neuzeit ist die Geschichte der Neutralisierungen gesellschaftlich verbindlicher Überzeugungen über das, was der Fall ist und sein soll. Diesem Prozeß ist eine Dialektik eigen, die heute stärker hervortritt: Die vollständige und zu Ende geführte Neutralisierung führt zum Minimalismus, und dieser ist in Gefahr, den metaphysischen Charakter eines impliziten und stillschweigenden Nihilismus des gesellschaftlichen Bewußtseins anzunehmen. Wie die pluralistische Gesellschaft den Minimalismus überwinden kann, ohne in weltanschaulich-religiöse Intoleranz zu verfallen, ist ein Grundproblem der heutigen offenen Gesellschaft. Auch die pluralistische Gesellschaft ist jedoch immer schon religiös geprägt in der Entstehung des menschlichen Selbst und in der Kommunikation ihrer Mitglieder. Diese religiöse Dimension liegt vor der Institutionalisierung des Staates, ja der Religionsgemeinschaften.

Über die religiöse Dimension menschlicher Gesellung wird in der vorliegenden Gemeinschaftsarbeit nachgedacht. Sie enthält Beiträge zu den Themen von Religion und Theorie der Gesellschaft, zur funktionalistischen Begründung der Religion in der Soziologie und ihrem Verhältnis zum Selbstverständnis der Religion sowie zum Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche. Sie umfaßt Untersuchungen zur Begründbarkeit religiöser Existenz nach der Aufklärung und zur Wahrheitsfähigkeit der Aussagen des christlichen Glaubens unter Berücksichtigung der neueren Diskussion über Mythos und Entmythologisierung. Die Arbeiten dieses Buches sind getragen vom Ethos des rationalen Diskurses und zugleich von der Bereitschaft, Phi-

osophie im ursprünglichen Sinn von *philo-sophia* zu betreiben: als Liebe zur Weisheit und der Erkenntnis der göttlichen Dinge.

Das vorliegende Buch enthält die Beiträge einer Tagung, die vom 4. bis 7. November 1984 in München von der CIVITAS Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst e.V. München veranstaltet wurde, einem gemeinnützigen Forschungsinstitut in freier Trägerschaft, das sich die Aufgabe stellt, die Lebensbedingungen unserer Zivilisation in philosophischer Perspektive zu untersuchen und an der Lösung politischer Grundprobleme mitzuarbeiten. Mein Dank gilt Anna Maria Hauk M.A. für ihre wertvolle Hilfe bei der Redaktion dieses Buches, insbesondere bei der Bearbeitung der Diskussionsprotokolle.

München, an Ostern 1985

P. K.

Inhalt

Vorwort	V
Einleitung. Religion, Philosophie und die Formen des Wissens in der Gesellschaft PETER KOSLOWSKI	1

Teil I

Religion und Funktion der Religion

1. Kapitel

Funktionale Religionsbegründung und Religion ROBERT SPAEMANN	9
---	---

2. Kapitel

Über die Funktion der Religion THOMAS LUCKMANN	26
Religion und Skepsis Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann ODO MARQUARD	42
Diskussion über Religion und Funktionalismus	48

Teil II

Religion und Gesellschaft

3. Kapitel

Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft WOLFHART PANNENBERG	63
--	----

4. Kapitel

Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs PETER KOSLOWSKI	76
Staat, Gesellschaft, Gesellschaftsreligion Kommentar zu W. Pannenberg und P. Koslowski REINHART MAURER	97
Diskussion über Religion, Staat und Gesellschaft	111

5. Kapitel

Politik und Religion HANS MAIER	130
Zwischen Staatskirchensystem und Trennungssystem Kommentar zu H. Maier HERMANN LÜBBE	144
Diskussion über Staatskirchensystem, Trennungssystem und Rolle der Kirchen	151

6. Kapitel

Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht GÜNTER LANCKOWSKI	159
Religion und Gesellschaft aus theologischer Sicht Kommentar zu G. Lanczkowski WALTER KASPER	176
Diskussion über Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht	180

Teil III

Religionsphilosophie, Religion, Mythos

7. Kapitel

Aufklärung und religiöse Existenz HERMANN KRINGS	185
---	-----

8. Kapitel

Mythos und Religion in Afrika heute NTUMBA TSHIAMALENGA	198
Religion und Aufklärung in Europa und Afrika Kommentar zu H. Krings und N. Tshiamalenga WILLI OELMÜLLER	227
Diskussion über Religion und Aufklärung	237
Diskussion über Mythos und Religion in Afrika	243

9. Kapitel

Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption KURT HÜBNER	249
Christentum und Mythos Kommentar zu K. Hübner WALTER KASPER	264
Diskussion über Christentum, Mythos und Entmythologisierung . .	272

Abschließende Stellungnahmen und Diskussion

Einige begriffsgeschichtliche Reflexionen KARLFRIED GRÜNDER	281
Gesellschaftliche Funktion und Eigenanspruch der Religion LUDGER HONNEFELDER	288
Die religiöse Dimension der Gesellschaft, nicht die gesellschaftliche Funktion der Religion PETER KOSLOWSKI	292
Schlußdiskussion	294
Personenregister	301
Verzeichnis der Autoren und Diskussionsteilnehmer	307

Einleitung

Religion, Philosophie und die Formen des Wissens in der Gesellschaft

PETER KOSLOWSKI

Religion und Philosophie sind die Formen des erkennenden Zugangs zur Gesamtwirklichkeit und zu den theoretischen „letzten Fragen“ menschlichen Daseins. Die Religion des Christentums und Judentums und die europäische Philosophie haben ihr wechselseitiges Verhältnis in den Phasen ihrer Geschichte in einem Spektrum von Standpunkten gedacht, das von der Annahme der Identität über die Komplementarität bis zur schroffen Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie reicht. Wurde in der philosophischen Theologie des PLATO und ARISTOTELES, in den verschiedenen Formen der christlichen und außerchristlichen Gnosis von PAULUS, PHILO VON ALEXANDRIEN, VALENTINUS bis zu CLEMENS ALEXANDRINUS und ORIGENES¹ und in der modernen Gnosis des Deutschen Idealismus eine Konvergenz oder gar Selbigkeit von Philosophie und Religion angenommen, so sieht der Positivismus in der Religion etwas mit der Philosophie und Wissenschaft schlechthin Inkommensurables, ja, wie R. CARNAP es darstellt, etwas der Philosophie überhaupt nicht verständlich zu Machendes. Doch überwiegen in der Geschichte des Denkens entschieden die Phasen, in denen sich die Philosophie als denkende Annäherung an das Absolute, als philosophische Theologie versteht. Das Schicksal von Religion und Philosophie ist unzertrennlich verbunden. Wenn sich das Bedürfnis verliert, Antworten auf die letzten Fragen des Daseins zu suchen, geraten Religion und metaphysische Philosophie an den Rand des geistigen Lebens und sind in Gefahr, zu Schwundstufen ihrer selbst zu werden. In Phasen des Erlahmens des metaphysischen Interesses an der Gesamterkenntnis des Seins und seiner Geschichte wird die Religion zu etwas, das nur mehr praktische oder gefühlshafte, nicht aber kognitive Bedeutung hat, Bedeutung eben für die Begründung moralischer Praxis und für eine private Gefühlsfrömmigkeit. Die Philosophie wird entsprechend auf Ethik und Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie reduziert.

¹ Vgl. H. LANGERBECK: „Paulus und das Griechentum“, in: H. LANGERBECK: *Aufsätze zur Gnosis*, aus dem Nachlaß hrsg. v. H. DÖRRIES, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1967 = Abhandl. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 69.

In der Geschichte des Denkens der Neuzeit lösen sich Epochen eines gesteigerten metaphysischen und religiösen Erkenntnisstrebens mit Epochen eines Übergewichts des Interesses an empirischer wissenschaftlicher Forschung ohne metaphysische Ansprüche ab. In welcher Art von Epoche wir uns befinden, wird erst die auf uns folgende abschließend beurteilen können. In Frage stellt unsere Zeit jedoch jene Theorie, die eine unumkehrbare Tendenz der Geschichte von der Religion zur Wissenschaft behauptet. Nach AUGUSTE COMTES Drei-Stadien-Gesetz ist Geschichte die Abfolge des religiösen, metaphysischen und wissenschaftlichen Zeitalters.² In der Sicht des Positivismus ist die Religion etwas hoffnungslos von der Moderne Überholtes. Von der Gültigkeit dieser geschichtlichen Tendenz waren viele – und besonders die Wissenschaftler selbst – überzeugt, und sie beeinflusste auch jene, die dem positivistischen Credo skeptisch gegenüberstanden. MAX SCHELER hat in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts Comtes Stadiengesetz überzeugend kritisiert.³ Das Verhältnis von Religion, Metaphysik und Wissenschaft ist, mit Scheler, keines der zeitlichen Abfolge und Überholung, sondern eines der Gleichzeitigkeit von Wissensformen. Die Denkbewegung des 20. Jahrhunderts widerlegt die These von der Erledigung von Religion und Philosophie durch Wissenschaft. Das zeitgenössische Denken setzt die religiöse Wissensform und die Metaphysik wieder in ihre Rechte ein, ja das post-moderne Denken scheint die von Comte und dem Positivismus behauptete Abfolge sogar zu überholen, indem es zum Mythos zurückkehrt.

Die Formen der Spiritualität, kirchliche, gnostisch-esoterische, mystische, abendländische und morgenländische, erleben heute ein neues Interesse. In den Universitätsbuchhandlungen sind die Abteilungen „Esoterika, Spiritualität“ beinahe so umfangreich wie diejenigen für akademische Philosophie. Ein weiteres Anzeichen für die Unrichtigkeit von Comtes Stadiengesetz ist die Wiederkehr der Religion gerade in den wissenschaftlich-technisch führenden Ländern des Westens.⁴ In ihnen tritt das Erklärungs- und Sinnpotential der Religion entweder fundamentalistisch an die Stelle der Wissenschaft oder die Religion, die Philosophie und die Wissenschaften finden zu einem Komplementaritätsverhältnis jenseits von atheistischem Szientismus oder wissenschaftsfeindlichem, religiösem Fundamentalismus. WOLFGANG KLUXEN hat in seiner Eröffnungsansprache zum XIII. Deutschen Kongreß für Philosophie 1984 letztere Entwicklung pointiert zusam-

² A. COMTE: *Cours de philosophie positive*, Paris 1828–42.

³ M. SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926).

⁴ Nach einer Umfrage des Gallup-Instituts sind die Amerikaner in ihrer Einstellung religiöser geworden. Sie trauen im Durchschnitt der Religion heute mehr für die Bewältigung ihrer Lebensprobleme zu als der Wissenschaft. Vgl. „Heiliger und Spitzbube in amerikanischer Brust. Studie: Trotz verstärkten Zutrauens zur Religion greift in den USA die Unmoral um sich“, *Süddeutsche Zeitung* vom 20. Juli 1984.

mengefaßt: „Der Kampf des Rationalismus gegen die Religion hat sich überholt, ist obsolet geworden.“

Was drückt sich in der sich oft ins Obskure und Abstruse verirrenden neuen Spiritualität und Weisheitssuche aus? Zwei geistige Beweggründe sind in dieser Suche wirksam: Einmal das theoretische Streben nach einer Theorie der Gesamtwirklichkeit, welche Antworten auf die Fragen des Menschen nach der Herkunft von Welt und Mensch, nach dem Sinn der vergangenen Geschichte und nach der zukünftigen Bestimmung von Mensch und Kosmos zu geben vermag. Der andere Beweggrund – mit dem ersten unmittelbar verbunden – ist die Sehnsucht nach Erlösungs- und Bildungswissen, nach einer Gnosis im unspezifischen Sinn, nicht im historischen Sinne des Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts. Es ist die Suche nach einer Gnosis, die der Leidensbewältigung und der „Einhausung“ des Individuums in die als problematisch empfundene Wirklichkeit dient. Beide Elemente der neuen Spiritualität stellen die traditionellen Verhältnisse und Organisationsformen des Bildungswissens, stellen Kirche, Theologie und Philosophie in Frage. Beide Momente der Spiritualität, das Verlangen nach einer Theorie der Gesamtwirklichkeit und nach Erlösungswissen, werden von unseren gegenwärtigen Institutionen der Wissensvermittlung nicht angemessen berücksichtigt. Die Theologie und die Kirchen haben zu schnell mit den Naturwissenschaften ihren Frieden geschlossen und sich auf Orthopraxie und Offenbarungspositivismus zurückgezogen. Sie können daher die „letzten Fragen“ oft nicht mehr beantworten und die Suche nach metaphysischer Erkenntnis nicht befriedigen. Die theoretische Vermittlung der Inhalte des Christentums, die Auseinandersetzung mit dem das öffentliche Bewußtsein und den Schulunterricht bestimmenden Materialismus der Naturwissenschaften und insbesondere mit dem Evolutionismus wurden nicht geleistet. Die Überzeugung des frühen Christentums, daß die Dogmen des Christentums in die Erkenntnis des Seienden einführen, daß sie den Zugang zur Wirklichkeit erschließen, scheint in der Theologie verloren gegangen zu sein oder wird zumindest den Menschen nicht mehr hinreichend nahegebracht. Der anstaltliche Charakter der Kirchen hat in einer Weise das Übergewicht über die lebendige Vermittlung von Heilswissen und Weisheit gewonnen, daß die Suche nach Weisheit und Erlösungswissen aus den Kirchen ausgewandert sind.

Auf der anderen Seite steht eine Philosophie, welche die Metaphysik und Weltanschauungslehre aus ihren Bemühungen weitgehend verbannt hat und sich nur mehr als wissenschaftstheoretische und sprachanalytische Magd der Wissenschaften versteht. Es soll nicht das andere Extrem gefordert werden, daß die Philosophie die metaphysische Herrin der Wissenschaften sein oder daß sie in bloßer Lebensphilosophie aufgehen soll. Die Philosophie darf jedoch nicht ihre eigentliche Rolle als Vermittlerin des Bildungswissens und der Weisheitslehre verlieren. Reduziert sie sich zur Die-

nerin der Wissenschaften, hinterläßt sie ein Vakuum, in das neue Mythologien und Irrationalismen einströmen.

Dieses Vakuum ist heute deshalb so groß, weil die Wissenschaften im Gegensatz zum 19. Jahrhundert ihre weltbildkonstituierende Rolle eingebüßt haben. Ihre Paradigmata wie Universeller Mechanismus oder Evolutionismus als Theorien der Totalität sind in eine den Naturwissenschaften immanente Krise geraten. Unsere gegenwärtige Situation kann am besten als *Post-Szientismus* beschrieben werden. Der Glaube an die Weltbildfunktion der Wissenschaft ist schwankend geworden, der Szientismus hat seine bewußtseinsbildende Rolle weitgehend eingebüßt. Es existiert außer der Soziobiologie E. O. WILSONS⁵ kein wissenschaftliches Weltbild mit Anspruch auf Totalität mehr. Die metaphysischen Ansprüche der Wissenschaft sind zu Hypothesen und Modellen mittlerer Reichweite zurückgenommen worden. Sie sind zudem innerwissenschaftlich durch konkurrierende Paradigmata in Frage gestellt. Als Beispiele sind die neuen Theorien der Kosmologie und Weltentstehung in der Physik, bioökonomische und teleologische Modelle in der Biologie und psychosomatische Ansätze in der Medizin zu nennen. Diese Wandlungen der Wissenschaft lassen der philosophischen Metaphysik einen neuen Raum kognitiver metaphysischer Theorie neben und im Gespräch mit den Wissenschaften, nicht *gegen* sie.

Unsere Gegenwart hat eine große Chance, zu einer neuen Synthese von Glauben und Wissen, von religiösem und philosophischem Denken zu gelangen. Die Synthese von Glauben und Erkennen ist eine „Vision“, welche die Philosophie bewegen muß. Der Weg des Denkens zu Gott, das „itinerarium mentis in Deo“, ist nicht der einzige Weg zur Wirklichkeit des Göttlichen, und dies soll hier auch keineswegs beansprucht werden. Aber das begriffliche Denken ist insofern privilegiert, als es den Anspruch auf Allgemeinheit erheben und intersubjektive Vermittelbarkeit erreichen kann. Das Ziel der begrifflichen Vergegenwärtigung des Religiösen stellt die folgenden Bemühungen in die Tradition der europäischen Romantik und besonders in die Tradition der Philosophie des Deutschen Idealismus, dessen Vertreter BAADER und SCHELLING in München Bedeutendes geleistet haben. Das Ziel einer Versöhnung von Glauben und Wissen war das Hauptanliegen der Philosophie Franz von Baaders, der vielleicht der einzige im 19. Jahrhundert gewesen ist, der das katholische und protestantische Deutschland hätte versöhnen können. Es ist nicht dazu gekommen, weil der Kulturkampf und der entstehende Positivismus gerade ihn in Vergessenheit geraten ließen. Die Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes im Deutschland des 19. Jahrhunderts aber hatte schlimme Folgen für alle, für Deutschland, für Europa und für beide Konfessionen. Die Philoso-

⁵ E. O. WILSON: *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1975.

phie vermag vielleicht eher zur Überwindung der konfessionellen Gräben beizutragen als eine konfessionell verengte Theologie. Da die Glaubensspaltung nach wie vor ein christliches und philosophisches Ärgernis ist, ist zu wünschen, daß die philosophischen und wissenschaftlichen Bemühungen dieses Buches einen Beitrag zur Überwindung dieser Spaltung leisten.

Die Arbeit an der Versöhnung von Glauben und Wissen, von *Pistis* und *Gnosis*, ist eine der eigentlichsten Aufgaben der Philosophie seit PLATO. Sie ist zugleich ein eminent romantisches Anliegen. HEINRICH HEINE hat mit feiner Ironie und einem gewissen Nicht-Verstehen-Wollen die Münchner Universität der Romantik die „*école polytechnique de l'obscurantisme*“ genannt.⁶ Obskurantismus ist eine Gefahr der religiösen Philosophie, nicht aber eine angemessene Beschreibung ihrer Aufgabe, in deren Erfüllung höchste Verstandesschärfe neben einfühelndem und assoziativem Denken stehen müssen. Die Gefahr der Dunkelheit des Denkens und der Spekulation widerlegt nicht das legitime Interesse der Vernunft an Ganzheit des Welt- und Seinerkennens und an der Versöhnung von Glauben und Erkennen. Der Obskurantismus droht heute nicht vom metaphysischen und spekulativen Denken in der Philosophie und Theologie – dort besteht eher die Gefahr eines Mangels an Spekulation. Der Obskurantismus droht eher in Gestalt neuer Mythologien wiederzuerstehen, deren Ansprüche über den ästhetischen Bereich hinausgehen. Der Forderung nach einer „Rückkehr zum Mythos“ oder dem polytheistischen „Anything goes“ gegenüber ist Skepsis geboten. Die Tradition der christlich-jüdischen Spekulation und Religionsphilosophie ist „supranaturaler Rationalismus“⁷, der das Empirische und Sichtbare nicht für das Ganze der Wirklichkeit, sondern für den Anfang des durch Vernunft annäherbaren, supranaturalen Ideellen nimmt. Christlich-jüdische Religion und Philosophie sind nicht supranaturaler Irrationalismus.

Die Suche nach einer Theorie der Gesamtwirklichkeit und nach Erlösungs- und Versöhnungswissen hat eine individuelle und eine gemeinschaftliche Dimension. Das religiöse Wissen muß seine gesellschaftliche Darstellung und Vergegenwärtigung in der Gemeinschaft erfahren. Es gibt kein einsames und solipsistisches Versöhnungswissen, aber auch keine echte Gemeinschaft ohne ein verbindendes Wissen um die letzten Fragen der Gesamtwirklichkeit und der Bestimmung des Menschen.

In der jüngsten Vergangenheit wurden viele Überlegungen über die gesellschaftliche und politische Dimension oder Funktion der Religion angestellt, aber wenige über die religiöse Funktion der Gesellschaft. Das

⁶ H. HEINE: *Die romantische Schule* (1856), 2. Buch, 3. Kap. Vgl. auch H. GRASSL: „Die Münchner Romantik“, in: *Von der Aufklärung zur Romantik. Geistige Strömungen in München*, Regensburg (Pustet) 1984, S. 35.

⁷ A. v. HARNACK: *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas* (1926), Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1967.

Wissen um Versöhnung und Erlösung muß in der Gesellschaft und nicht nur in ghettoisierten Kirchen oder gar in Sekten präsent sein, weil die Suche nach der Versöhnung des Menschen mit der Wirklichkeit und der Traum vom unentzweiten Dasein eine Wahrheit über den Menschen enthalten. Wo diese Wahrheit nicht im gesellschaftlichen Leben präsent gehalten und im Glauben in der Gestalt des Mensch gewordenen Gottes angeschaut wird, wo die durch ihn geschehene absolute Versöhnung nicht geglaubt und kultisch vergegenwärtigt wird, ist die Alternative die Resignation oder die Flucht in die Utopie und die totalitäre Beseitigung von Entzweiung und Erlösungsbedürftigkeit. Die Verkehrung des religiösen Fundaments der Gesellschaft zur politisch-gesellschaftlichen Funktionalisierung der Religion führt notwendig dazu, daß die einen in der Religion nur noch das Opium des Volkes, die anderen nur noch aktivistische politische Theologie und Sozialreligion erkennen können.

Die Religion kann die Entzweiung und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht beseitigen. Aber sie trägt zur Versöhnung des Menschen mit sich und der Gemeinschaft bei. Die Religion kann nicht den politischen Streit aus der Welt schaffen, weil es um die Güter dieser Welt immer Streit geben wird. Religion ist die Vergegenwärtigung und Antizipation eines kosmischen Versöhnungsgeschehens, in das der Mensch einbezogen und zu dem er als Mitwirker aufgerufen ist. Durch vernünftiges politisches Handeln und die Vergegenwärtigung der von Gott gewirkten Versöhnung und Erlösung in Glauben, Erkenntnis und Weisheit, in *Pistis*, *Gnosis* und *Sophia*, ist der Mensch zur Versöhnung der fünf Urgegensätze berufen. Um mit MAXIMUS CONFESSOR zu schließen: Es ist die Berufung des Menschen, die Trennung von Mann und Frau, von Paradies und tatsächlichem Zustand der Erde, ferner von Himmel und Erde, von Idee und Wirklichkeit und schließlich von Geschöpf und Schöpfer aufzuheben.⁸ Da wir diese fünf Urgegensätze nur in Gemeinschaft versöhnen können, hat jede Gesellschaft immer schon eine religiöse Dimension und Aufgabe. Das Maß, in dem sie dieser Aufgabe immer besser gerecht wird, bestimmt den Grad ihrer fortschreitenden Vervollkommnung.

⁸ MAXIMUS CONFESSOR: *Ambiguorum liber*, *Patrologia Graeca* (Migne) Bd. 91, S. 1305. Vgl. Chr. YANNARAS: *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1982, S. 95 ff.

Teil I

Religion und Funktion der Religion

1. Kapitel

Funktionale Religionsbegründung und Religion

ROBERT SPAEMANN

- I. Latente Funktionen und Funktion der Latenz
- II. Handlungszwecke und Bestandserhaltung
- III. Funktionalismus und Unbedingtheit
- IV. Der Wahrheitsanspruch der Religion

Wie verhalten sich funktionale Theorien der Religion, die mit Erklärungs- und Begründungsanspruch auftreten, zum Selbstverständnis der Religion? Und was bedeutet die Rezeption solcher Theorien in einer Zivilisation für das religiöse Bewußtsein innerhalb derselben Zivilisation? Die beiden Fragen lassen sich stellen mit Bezug auf alle Gestalten sozial vermittelter menschlicher Selbstverwirklichung. Erlebende und handelnde Menschen erfahren, wie ihr Erleben und Handeln zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtungen gemacht wird, in denen von den Erlebnisinhalten und Handlungsmotiven, die sie selbst bewegen, gar nicht oder nur so die Rede ist, daß diese Inhalte und Motive gerade nicht die „eigentliche“ Bedeutung ihres Verhaltens definieren. Das gilt natürlich a fortiori für kausale Theorien. Für den Behaviorismus z.B. wird subjektiver Handlungssinn überhaupt irrelevant gegenüber dem Konditionierungs- bzw. Kausalzusammenhang, der das Verhalten bedingt. Dieses Verfahren ist allerdings von sehr begrenzter Leistungsfähigkeit, wo es um sozial vermittelte Handlungsstrukturen geht. Denn diese lassen sich gar nicht ohne Bezugnahme auf bestimmte Weisen der Selbstdeutung, also auf subjektiven Handlungssinn und subjektives Erleben – , nicht ohne „Wertbeziehung“, wie MAX WEBER sagt –, distinkt beschreiben. Am offenkundigsten ist dies beim Sprachverhalten. Die Rekonstruktion des Aussprechens bestimmter Wortverbindungen ohne Bezugnahme auf die Bedeutung derselben kann man zwar als Programm formulieren. Aber die Annahme einer realen Ausführung dieses Programms hat immer etwas Phantastisches. Es wäre das Programm der gedanklichen Rückgängigmachung von Sprache als Sprache, das Programm der unvermittelten Wiederherstellung chaotischer Komplexität. Aber auch dies müßte noch mit Hilfe von Sprache geschehen; auf diese Sprache darf das Programm also keine Anwendung finden. Der platonische Sokrates

findet es im *Phaidon* unmöglich, die reale Welt tatsächlich aus dem *Nous* des Anaxagoras abzuleiten. Die Ableitbarkeit bleibt, so sagt er, bloßes Postulat.¹ Ebenso postulatorisch bleibt das umgekehrte Programm der Ableitung der ordnenden Struktur wirklicher Sprache aus dem Chaos.

I. Latente Funktionen und Funktion der Latenz

Im Unterschied zu einem solchen Programm physikalischer Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit unter Ausklammerung der Dimension von Handlungssinn, versucht der sozialwissenschaftliche Funktionalismus, diese Dimension selbst in einem gedanklichen Horizont zu rekonstruieren, der seinerseits von so etwas wie Sinn abstrahiert. Er bedient sich dabei des Begriffs der „latenten Funktion“. Der Begriff der latenten Funktion ist im Unterschied zu dem der manifesten Funktion deshalb Schlüsselbegriff, weil manifeste Funktionen ja nichts anderes sind als sozial realisierter Handlungssinn. Freilich ist im Begriff der latenten Funktion nur das Wort neu. Denn es war natürlich immer bekannt, daß Handlungen noch andere Folgen als die intendierten zeitigen; und daß diese Nebenfolgen manchmal ihrerseits eine Art systematischen Zusammenhang bilden, den die Handelnden nicht intendierten. Dieser Zusammenhang kann dem intendierten Handlungssinn, d.h. dem Zweck der Handelnden entgegengesetzt sein, er kann diesem gegenüber gleichgültig sein oder er kann eine verborgene Voraussetzung des Handelns bilden. Er kann sogar nachträglich vom Handelnden erkannt werden und als erkannter den Sinnhorizont seines Handelns transformieren. Beispiel für das erstere – die Frustration des Handlungssinns – ist der alte Topos, den Mephisto in die Worte kleidet: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“, der Topos vom göttlichen Heilsplan, dem auch derjenige dienen muß, der sich ihm widersetzt. Das Gute, das durch böse Handlungen geschaffen wird, kann sogar die eigene Rettung der Handelnden sein. So sagt Joseph zu seinen Brüdern, die ihn nach Ägypten verkauft haben: „Denkt nicht, daß ich Euch zürne, weil Ihr mich hierher verkauft habt. Denn um Eures Lebens willen hat Gott mich vor Euch hergesandt.“²

Diese Figur hält sich durch über AUGUSTINS *felix culpa* und *quasi necessarium Adae peccatum*, über MANDEVILLES „private vices, public benefits“ bis zu ADAM SMITH'S „invisible hand“ und HEGELS „List der Vernunft“.

Die generelle Struktur der Reproduktion von Bestandsvoraussetzungen durch Aktivitäten, welche die Befriedigung individueller Bedürfnisse zum

¹ Vgl. PLATON: *Phaidon*, 97b–99d.

² *Genesis* 45,5.

Personenregister

Kursiv gesetzte Zahlen bezeichnen Namensnennungen im Anmerkungs- und Literaturteil

- Adam, K. 46
Adorno, T. W. 51
Alexander, G. 282
Anselm von Canterbury 92, 94
Appiah-Kubi, K. 202, 213, 223, 226
Aristoteles 1, 14, 104, 199, 267, 274, 296
Aron, R. 18
Arrow, K. J. 81, 96
Asch, S. 223
Augustinus 10, 20, 93, 96, 155, 242, 245, 247, 267 f., 281, 298
Avicenna 19

Baader, F. v. 4, 90, 92, 94, 96, 120, 293
Balandier, G. 223
Balthasar, H. U. v. 283
Barth, K. 149, 280, 223, 266, 283, 284, 295 f., 298
Barthes, R. 223
Bartsch, H. W. 250
Bator, F. M. 80, 96
Bauer, B. 146
Baumgartner, H. M. 59 f., 111, 120, 157 f., 247 f.
Bellah, R. N. 37, 41, 63 f., 67, 244
Bellarmin, R. 154
Benjamin, W. 228
Berger, P. 39, 41
Bergson, H. 18, 58
Bimwenyi, O. 205, 223
Birnbacher, D. 110
Biser, E. 154–157
Bleeker, C. J. 161
Bloch, E. 198, 233
Blumenberg, H. 44, 223, 285
Böckle, F. 269
Boesak, A. 223
Boff, L. 179

Bohr, N. 45
Bonald, L. G. A. de 293
Bossuet, J. B. 21
Braun, H. 267
Brownell, B. 135
Buchanan, J. M. 78, 82, 96
Buchheim, Th. 116
Buddha 162
Bukasa, K. J. 202, 223
Bultmann, R. 123, 223, 249–267, 271, 273 f., 296
Buri, F. 266
Burke, E. 135
Burkert, W. 251

Caeneghem, R. v. 205, 208, 223
Campenhausen, A. v. 136
Carnap, R. 1
Cassady, M. L. 226
Cassirer, E. 188, 251
Cavour, C. B. Graf von 132
Celsus 267
Chome, J. 223
Chrysostomus 283
Cicero 160
Clayton, J. 282
Clemens Alexandrinus 1, 268
Comte, A. 2, 18, 25, 59, 108, 114, 121, 293
Cone, J. H. 202, 212, 223
Cornford, F. M. 251
Cortés, H. 166
Coulanges, F. de 140
Creuzer, G. F. 264
Cromwell, O. 68

Daecke, S. M. 110
Dahm, K.-W. 223
Daniélou, J. 268
Descartes, R. 92, 94, 117, 120

- Deussen, P. 171
 Diderot, D. 188
 Dilthey, W. 127
 Diodorus 211
 Diognet 268
 Djurić, M. 110
 Doelle-Oelmüller, R. 224 f.
 Dörries, H. 1
 Drehsen, V. 223
 Dummett, M. 274
 Durkheim, E. 18, 48 f., 108, 140, 198,
 216 f., 221, 223

 Ebach, J. 199, 215–217, 219 f., 224
 Eliade, M. 201, 224, 251, 265, 271
 Engels, F. 198, 216, 220, 224
 Eusebius von Caesarea 268

 Feci, D. 224
 Fénelon, F. 21
 Feuerbach, L. 108, 215 f., 220, 224,
 296
 Feyerabend, P. 273
 Forsthoff, E. 102
 Fourche, J. A. T. 204 f., 208, 224
 Frazer, F. G. 251
 Freud, S. 215 f., 220, 224
 Frey, G. 109
 Fries, H. 224, 269, 270
 Fritsche, J. 282
 Frobenius, L. 205, 224, 246
 Fürstenberg, F. 105, 108, 223
 Fuhrmann, M. 223

 Gadamer, H.-G. 99, 224, 265, 269
 Gauthier, H. 161
 Gehlen, A. 34, 41, 67, 97, 122, 139,
 198, 218
 Gemper, B. B. 105
 Gennep, A. van 167
 Geyer, C.-F. 200 f., 224
 Giacometti, Z. 132
 Gibbon, E. 170
 Gilson, E. 19
 Goethe, J. W. v. 244, 253
 Goldziher, I. 162
 Grassl, H. 5
 Gregor VII., Papst 172
 Gregor XVI., Papst 145
 Grønbech, V. 251
 Groot, J. J. M. de 161

 Gründer, K. 237, 243, 245 f., 277 f.,
 281–287, 290
 Güntert, H. 174
 Gürster, E. 135
 Gunkel, H. 266

 Härle, W. 282
 Hamann, J. G. 232, 283
 Harnack, A. v. 5
 Harrison, J. E. 251
 Hartlich, Ch. 264
 Heer, F. 169
 Hegel, G. W. F. 10, 15, 57, 78, 85, 93,
 96, 98–101, 103, 105, 112 f., 121,
 178, 198, 215, 230, 297
 Heidegger, M. 110, 123 f., 199, 249 f.,
 255, 296
 Heine, H. 5
 Heinrich IV., Kaiser 172
 Henrich, D. 48, 51 f., 121–124, 127 f.,
 156, 288, 290
 Heraklit 267
 Herberg, W. 64
 Herder, J. G. 85, 96
 Herodot 254
 Hick, J. 214–217, 224
 Hinske, N. 187
 Hirschman, A. O. 78, 96
 Hobbes, Th. 14, 21, 198
 Hochhuth, R. 152
 Hoefnagels, H. 143
 Honnefelder, L. 58 f., 181 f.,
 288–291
 Hooker, R. 133
 Horkheimer, M. 51
 Hübner, K. 53, 57, 151 f., 239 f.,
 244–246, 249–265, 269, 272–278,
 289, 296
 Hume, D. 188, 262

 Intriligator, M. D. 96

 Jaspers, K. 127, 196
 Johannes von Damaskus 162
 Johannes XXIII., Papst 268
 Johannes Paul II., Papst 271
 Jomier, J. 213 f., 224
 Jonas, H. 238
 Jünger, E. 42
 Justin 268

- Kadima-Nzuji, M. 224
 Kästner, E. 107
 Kant, I. 12, 14 f., 60, 77, 85 f., 89–93,
 96, 103, 113, 117, 192, 196, 198 f.,
 233, 235, 241, 262
 Kantzenbach, F. W. 284
 Karl d. Gr. 172
 Kasper, W. 176–182, 264–274, 276 f.,
 283, 291, 295 f.
 Kavād 164
 Kehrer 223
 Kerényi, K. 251
 Kierkegaard, S. 185, 191, 232, 237, 290
 King, M. L. 212
 Kittel, G. 267
 Klíma, O. 163
 Kluxen, W. 2
 König, R. 160
 Körner, J. 258
 Kohlberg, L. 290
 Kohlenberger, H. 105
 Kolakowski, L. 224
 Konfuzius 163
 Koslowski, L. 55, 58
 Koslowski, P. 1–6, 46, 76–98,
 101–106, 111–117, 119–121, 125 f.,
 128 f., 152–154, 188, 244 f., 247,
 288 f., 292–298
 Krämer, H. J. 282
 Krings, H. 55 f., 58, 89, 95 f., 180,
 185–197, 227, 229–233, 237–242,
 275–277, 282, 290, 294 f.
 Lanczkowski, G. 159–176, 179–181,
 243 f., 246, 286, 288
 Langerbeck, H. 1
 Lao-tse 163 f.
 Laski, H. 154
 Leeuw, G. van der 171
 Leibniz, G. W. 187
 Lessing, G. E. 155, 232
 Lévi-Strauss, C. 251
 Lincoln, A. 64, 101, 105
 Livius 23
 Locke, J. 68
 Löhe, W. 284
 Löw, R. 46
 Luckmann, Th. 26–43, 47–49,
 52–57, 59, 87, 101, 122, 126 f., 129,
 156, 190, 198, 202, 206, 217–219,
 221, 224, 233, 238–240, 288 f.
 Ludwig XIV. 21, 187
 Lübbe, H. 43, 60, 65–67, 70, 144–151,
 154, 156 f., 180 f., 198, 273 f., 276,
 285, 288 f., 297 f.
 Lübbe, W. 60
 Luhmann, N. 12, 14 f., 43 f., 48, 53,
 55, 60, 122, 198, 219, 221, 224
 Luther, M. 111, 155, 173, 277
 Mackie, J. L. 92, 96
 Maier, H. 39, 41, 130–149, 151–154,
 156–158, 235, 273, 281, 288, 291,
 297
 Malinowski, B. K. 12
 Mandeville, B. de 10, 12
 Maritain, J. 18
 Marquard, O. 42–51, 53, 57, 60, 124 f.,
 127, 152, 157, 277 f., 285, 296–298
 Marx, K. 106, 108, 146, 199, 215 f.,
 220, 224
 Maurer, R. 54 f., 58, 97–112,
 114–116, 120 f., 123, 190, 293 f.
 Maximus Confessor 6
 Mazdak 163
 Mbiti, J. S. 206–208, 209, 224 f.
 Merlier, M. 225
 Merz, G. 284
 Metz, J. B. 65
 Meyer-Abich, K.-M. 110
 Milton, J. 68
 Mirgeler, A. 105
 Mises, L. v. 128
 Mitscherlich, A. 224
 Mohammed 162
 Moltmann, J. 65 f., 68
 Mongo-Ndjana, H. M. 201, 225
 Montesquieu, Ch. de 152
 Morlighem, N. 224
 Moses 247
 Motecuçoma I. 166
 Müller, M. 169, 243
 Mukenge, L. 205, 208, 225
 Mulago, G. C. M. 205, 208, 225
 Murray, P. 135
 Mveng, E. 206, 211, 225
 Mwene-Batende 199, 212, 225
 Neuhaus, R. J. 70
 Ngindu, M. 225
 Nietzsche, F. 16 f., 97, 114, 198, 231,
 267

- Nikolaus von Cues 186
Nishitani, K. 17
- Oeing-Hanhoff, L. 197
Oelmüller, W. 115, 118 f., 152 f.,
198–200, 202, 215, 219, 224–226,
227–240, 243 f., 290
Olson, M. 87, 96
Origenes 1, 267 f.
Otto, W. F. 251
- Pannenberg, W. 50, 52 f., 56 f., 63–75,
94, 96, 97–103, 105, 111–113,
115–121, 124, 126–128, 152, 157 f.,
190, 265, 288–290
Pareto, V. 17, 48
Parsons, T. 37, 41, 67
Pascal, B. 24 f., 198, 232
Passmore, J. 110
Paulus 1, 116, 155, 196 f.
Pétain, Ph. 136
Pettazzoni, R. 243, 251
Petzet, H. W. 107
Pfister, F. 166, 244
Philo von Alexandrien 1
Pius XII., Papst 145, 152, 181
Platon 1, 5, 10 f., 20, 86 f., 94, 104,
114, 196, 198 f., 231, 247, 267, 282,
296
Plenge, J. 93, 96
Plessner, H. 44, 290
Probst, P. 282
Prodikos 198
Protagoras 198
Przybylski, H. 224
- Quetzalcoatl 165 f.
Rahner, H. 268
Rahner, K. 232 f., 269
Ratschow, C. H. 284
Reimarus, J. S. 277
Richardson, H. 64
Ricoeur, P. 225, 265
Rilke, R. M. 196
Ritter, J. 139, 285
Rock, M. 110
Rousseau, J. J. 12, 20, 21, 64, 67, 113,
118, 123, 198
- Sachs, W. 264
Saint-Martin, C. 90
- Sallust 269
Schatz, O. 34, 41, 218
Scheler, M. 2, 114
Schelling, F. W. J. 4, 91, 96, 264
Schelsky, H. 105
Schlegel, F. 93, 293
Schleiermacher, F. 192, 193, 232, 239,
241, 265, 290
Schlette, H. R. 202, 225
Schlier, H. 265, 266
Schlink, E. 181
Schmidt, H. 113
Schmidt, P. W. 243
Schmidt-Lauber, H.-Chr. 284
Schmitt, C. 152, 154, 228, 285
Schreiner, L. 245
Schütz, A. 27, 41, 128
Schultze Jena, L. 168
Schweidler, W. 22
Scipio Nasica 23
Seler, E. 168
Sen, A. 83 f., 86, 96, 117, 120, 125,
128
Simon, J. 110
Simson, O. v. 151
Sinda, M. 225
Skinner, B. F. 22
Smith, A. 10, 78
Smith, W. R. 251
Sölle, D. 65
Sokrates 20 f., 116
Solé, J. 225
Sorel, G. 225
Soustelle, J. 166
Spaemann, R. 9–25, 42–54, 57–60,
95 f., 105, 115–118, 120 f., 157,
240–242, 245–247, 274–276, 281,
286, 289, 293, 296, 299
Specht, R. 285 f.
Spengler, O. 164, 229
Spinoza, B. 14
Strongtsan-sgam-po 172
Stählin, G. 267
Stalin, J. W. 138
Stepun, F. 138
- Tagore, R. 171
Talleyrand, Ch. M. de 25
Taubes, J. 105
Tenbruck, F. H. 105
Tertullian 233, 267 f.

- Theophilus 268
 Thies, E. 224
 Thomas von Aquin 14, 18
 Tönnies, F. 78
 Tocqueville, A. de 78
 Torres, S. 223, 226
 Tribe, L. H. 110
 Troeltsch, E. 149, 297
 Tshiamalenga, N. 198–227, 229,
 233–236, 243–248, 290, 294 f., 297
 Tshibangu, T. 226
 Tutu, D. 202, 226
 Tylor, E. B. 209

 Usener, H. 168

 Valentinus 1
 Varro 267
 Vernant, J. P. 251
 Voegelin, E. 105
 Vossenkuhl, W. 125 f., 128, 180, 240 f.,
 272, 298 f.
 Vries, J. de 251

 Wach, J. 159, 165
 Washington, J. 212
 Weber, A. 105

 Weber, M. 9, 38, 40, 59, 78, 122, 127 f.,
 140, 143, 198, 217, 221, 226, 294
 Weinrich, H. 277
 Weischedel, W. 199
 Werlker, K. E. 193
 Wheale, A. 126
 Whitehead, A. N. 244
 Wieman, H. N. W. 200, 226
 Wilamowitz-Moellendorf, U. v. 251
 Wilhelm von Oranien 68, 73
 Wilson, E. O. 4
 Winternitz, M. 162
 Wischnath, J. M. 284
 Wittgenstein, L. 19 f., 22, 58, 123,
 199, 207, 226, 232, 298
 Wössner, J. 37, 224

 Xenophanes 198 f., 214, 267

 Yannaras, Chr. 6

 Zarathustra 174
 Zelger, J. 109
 Zimmerli, W. Ch. 53 f., 57, 117, 119 f.,
 202, 226
 Zwingli, U. 277