

jeweils neuer Zählung für jedes Kapitel, so daß sie im Einzelfall, da auch orientierende Kopfzeilen fehlen, nur mühsam aufzufinden sind.

P. KNAUER S. J.

KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr 1989. 286 S.

Die Rede vom Ende der Moderne ist in den letzten Jahren zu einer vielgebrauchten Überschrift philosophischer und soziologischer Zeitdiagnosen geworden. Allerdings zieht sich der tatsächliche Abschied von der Moderne in die Länge wie ebenso die Verabschiedung der Religion auf sich warten läßt. Eigentlich sollte mit dem Sieg der Aufklärung über Unvernunft und Aberglaube die Geschichte der Religion zu Ende gehen. Aber gegen die entsprechenden Verkümmerns- und Verdunstungsprognosen liefert die seit geraumer Zeit beobachtbare neue Aufgeschlossenheit für Mystik und Esoterik ein deutliches Dementi. Nachdem die Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit elementaren Zweifeln an der Zukunftsfähigkeit des industriellen Zivilisationsmodells gewichen ist, wird nun der Logos wieder vom Mythos eingeholt. Dem offenbar unausrottbaren Bedürfnis nach metaphysischen Gewißeheiten kommt man durch den Schritt hinter die Moderne entgegen. Zahlreiche Zeitgenossen überspringen Jahrtausende, um Antworten auf Gegenwartsfragen zu finden. Sie weichen in archaische Sinnssysteme aus, um Dinge zu sagen, für es keine brauchbaren modernen Wörter zu geben scheint. Allerdings führt der neue Trend zur Religion weitgehend an den Inhalten und Strukturen des Christentums vorbei. Er verweist allenfalls noch auf Funktionen, die es in der Vergangenheit erfüllt hat: Kontingenzbewältigung, Identitätsbildung, Sozialintegration. Diesen Umbruch bewußt zu machen, ist ein zentrales Motiv des von F.-X. Kaufmann vorgelegten Bandes. Der Frage nach den verschiedenen Phasen und Zäsuren der schwindenden Bedeutung des Christentums für die moderne europäische Gesellschaft sind daher umfangreiche Teile des Buches gewidmet. Eingeleitet werden sie durch eine Erörterung jener Begriffe und Kategorien, mit denen die gegenwärtige religiöse Situation im Kontext einer soziologischen Theorie der Moderne gedeutet wird. Zugleich erhält der Leser dabei einen instruktiven Überblick zu den wichtigsten miteinander rivalisierenden religionssoziologischen Forschungsrichtungen der Gegenwart – inclusive eines kritischen Kommentars zu Leistung und Grenzen der jeweiligen Ansätze (14–88). Auf eine Erinnerung an den Beitrag des Christentums für die Ausbildung rechts- und sozialstaatlicher Ordnungen in Europa (89–119) folgt eine Analyse der institutionellen Verfassung der christlichen Großkirchen in Deutschland. Deutlich wird dabei die Schere zwischen ihrer starken rechtlichen Stellung und der Erosion ihrer volksgemeinlichen Basis (129–145). Die neuerliche Aufgeschlossenheit für das Religiöse vermag diese Entwicklung nicht umzukehren. Zum einen richtet sie sich überwiegend auf außerchristliche Formen religiöser Weltauslegung und zum anderen wird sie überlagert von einem weitaus einflußreicheren religiösen Indifferentismus, der quer durch alle Bevölkerungsschichten geht (146–171). K. rührt mit diesem Befund an ein Grundproblem mancher Religionstheorien. Es ist gekennzeichnet durch die Diskrepanz zwischen der zugewiesenen gesamtgesellschaftlichen Funktion, welche die Religion als ein konstitutiver Faktor von Sozialisationsprozessen erfüllen soll, und dem Eingeständnis ihrer tatsächlichen Marginalität in diesen Vorgängen selbst. Zwar wird sie in den entsprechenden religiösen Institutionen wie etwa den Kirchen gesellschaftlich präsent. Aber diese Präsenz hat ihren prägenden Einfluß für den Alltag der Bevölkerung industrieller Gesellschaften weitgehend verloren. Wo die Religion noch lebensweltliche Relevanz besitzt, erschöpft sich diese auf die Stilisierung des privaten Lebensbereiches und kommt dort vor allem in Synkretismen und individuellen Mythologien vor. In beiden Fällen fehlt ihr eine auf das soziale Ganze zielende strukturelle Bedeutung. Allerdings gibt es in der Moderne auch Entwicklungen, die als „religionsproduktiv“ zu kennzeichnen sind. Erhärten läßt sich diese These im Anschluß an K.s Analysen des Wandels in den Grundlagen und Resultaten des sozialen Wandels. Im Unterschied zu seinen früheren Arbeiten zur Soziologie des Katholizismus (Freiburg 1979) findet K. mit diesem Ansatz methodisch und konzeptionell wieder Anschluß an die allgemeine Gesellschaftstheorie. So wird etwa die Sondierung der gesellschaftlichen Kontinuations-

bedingungen und Zukunftschancen der Religion vorgenommen im Kontext einer Rekonstruktion der Verlaufsformen und Verwerfungen der Moderne. Konkret führt dies zu der Überlegung, ob nicht gerade die Bruchstellen und Verwerfungen moderner Gesellschaften Orte sein können, an denen die Identität und Relevanz des Christlichen neu sichtbar wird (172–275). Die Paradigmen der Moderne sind in eine Tradierungskrise geraten, nachdem sich die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt durch ihre Umkehrung zu negieren droht. Religionsproduktiv sind diese Tendenzen insofern, als durch solche Modernisierungen Risiken entstehen, die moderne Gesellschaften mit den ihnen verfügbaren Mitteln nicht mehr beherrschen können. Diese Gefährdungen steigen in demselben Maß, wie das Vermögen zur erfolgreichen Sicherung der Grundlagen menschlichen Lebens zunimmt. Die Moderne hat somit nicht zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte für eine religiöse Daseinsbewältigung geführt, sondern zu ihrer Verlagerung in den Bereich von Technik, Wissenschaft und Politik beigetragen. Erhalten geblieben ist die Grundbestimmung des Religiösen: die Einstellung des Menschen zu den unverfügbaren Bedingungen und Einflüssen, die das Leben „ausmachen“, d. h. konstituieren und beenden. Je moderner die moderne Welt wird, um so dringlicher wird die Verarbeitung dieser neuen Kontingenzen in einem entsprechenden Risikobewußtsein. Christentum und Kirche sind nicht zuletzt deswegen in eine Tradierungskrise geraten, weil sie in einer Innovationskrise stecken. Damit ist weniger gemeint, daß in der nachkonziliaren Zeit zuviele Veränderungen in der Organisation des kirchlichen Lebens unterblieben. Auch liegt der Grund dafür, daß es Unzeitgemäßes in kirchlichen Traditionen gibt, weniger darin, daß die Kirche von der Moderne überholt wurde. Entscheidend ist vielmehr, daß sie nicht mit dem Anwachsen der Unvermeidlichkeit religiös definierbarer Kontingenz Schritt halten und sich nicht ausreichend auf die veränderte Produktion und Wahrnehmung dieser Kontingenzen einstellen konnte. Die Herausforderung, die damit für das Christentum markiert ist, besteht nicht nur in der Sicherung seiner Antreffbarkeit in der Gesellschaft. In noch höherem Maß, als es K. anspricht, steht die Plausibilität seiner Gehalte heute in Frage. Es kommt entscheidend darauf an, Anspruch und Aussage einer Weltdeutung „sub ratione dei“ den vom nach-metaphysischen Denken geprägten Zeitgenossen intelligibel zu machen. Wenn der christliche Glaube ernsthaft und aussichtsreich als Schrittmacher für die notwendige Neuorientierung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses kandidieren will, muß dargelegt werden können, inwiefern er politisch denkenden und sozial handelnden Subjekten auch intellektuell zugemutet werden kann. Andernfalls bedeutet die vermeintliche Renaissance der Religion nichts anderes als die Revanche des Irrationalen, das der vernunftstolzen Moderne ein Bein gestellt hat.

H.-J. HÖHN

ARENS, EDMUND / JOHAN, OTTMAR, ROTTLÄNDER, PETER, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S.

Theologische Rezeptionen von nicht-theologischen Theorien folgen oftmals dem McDonalds-Prinzip: Schöne Steaks werden zerhackt und in handliche Stücke gepfeßt, dann mit theologischem Senf und Ketchup übergossen und in die trockenen Brötchen theologischer Traktate gegeben. Aber weder wird die Theologie so den außertheologischen Referenztheorien gerecht, noch wird sie eigentlich theologisch produktiv: Durch Assimilation und Überbietung sucht sie ihre Plausibilitäten nur zu bestätigen, statt sich in Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Theorien zu Innovationen provozieren zu lassen. Daß in dieser Weise oftmals auch die „Kritische Theorie“ – im Zuge nämlich der eschatologischen Neuorientierung der (katholischen) Theologie seit dem Ende der sechziger Jahre – theologisch eingeholt wurde, weisen die Vf. kritisch nach – und stellen dagegen die anspruchsvolle Hermeneutik ihrer theologischen Rezeption. In Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von Walter Benjamin, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas suchen sie nämlich nicht nach Übereinstimmungen und Affinitäten, sondern arbeiten vielmehr deren Widersprüche zu theologischen Plausibilitäten heraus – mit dem Ziel, an diesen Widersprüchen die theologische Reflexion zu präzisieren.