

⇒ Matthias Möhring-Hesse

## »Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften

### Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer Absicht

Auch wenn es Theologie notwendig mit Gott zu tun hat, so ist ihr Glauben, nicht aber eigentlich Gott vorgegeben. Über Gott »verfügt« sie als Gegenstand theologischer Reflexion nämlich, sofern irgend jemand, vermutlich deutlich mehr als *ein* jemand, an dem im Christentum überlieferten und bekannten Gott glaubt und dieser darüber in die erkennbare Welt der Menschen »eintritt«.<sup>1</sup> Doch was in der christlichen Theologie mit dem Begriff ›glauben‹ bezeichnet wird, darüber besteht – innerhalb und außerhalb der Theologie – wenig Klarheit. Mit zumeist großem begrifflichen Aufwand wird zumeist jedenfalls vermieden, ›glauben‹ bzw. ›Glaube‹ einem Oberbegriff zuzuordnen und auf diesem Wege für begriffliche Klarheit zu sorgen. Scheinen die mit ›glauben‹ oder ›Glaube‹ gemeinten Sachverhalte einer eigenen Spezies anzugehören, hebt man allerdings »zwischen den Zeilen« auf Einstellungen, Gewissheiten oder habitualisierte Wahrnehmungs-, Urteils- und Verhaltensmuster von Glaubenden, manchmal auch auf deren (Mit-)Leidenschaft oder Beziehung zu Gott ab – und meint mit ›glauben‹ jedenfalls kein Handeln. Dabei liegt gerade in

den jüdisch-christlichen Offenbarungsdokumenten für ›glauben‹ der Oberbegriff ›handeln‹ nahe, wie in der jüngeren Theologiegeschichte vor allem die Politische Theologie und die Befreiungstheologie ahnen

---

**Matthias Möhring-Hesse**, 1961, Prof. Dr., studierte Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt und Münster/Wstf., Professor für philosophische und theologische Grundlagen des sozialen Handelns an der Hochschule Vechta. Neuere Veröffentlichungen: Die demokratische Ordnung der Verteilung, Frankfurt am Main (2004); (zus. mit Stephan Lessenich) Ein neues Leitbild für den Sozialstaat, Berlin (2004); (Hg.) Streit um die Gerechtigkeit, Schwalbach/Ts. (2005); Wie Rechtsbrechern zu ihrem Recht verhelfen? Arbeitsrecht unter den Bedingungen subjektiver Arbeit, in: Kritische Justiz 4/2007; Diakonische Inklusion. Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats, in: EuG 1/2007.

---

(1) Wobei Gott in die erkennbare Welt der Menschen als ein Gott »eintritt«, der immer schon bei den Menschen und damit in ihrer Welt »ist«, – zumindest gilt dies, wenn an den im Christentum überlieferten Gott geglaubt wird. Allerdings setzt diese *theologische* Aussage von der Vorgängigkeit Gottes voraus, dass dieser Gott zum Gegenstand theologischer Aussagen geworden ist, was nun aber im Glauben von Menschen an diesen Gott »passiert«.

lassen. So wird etwa in Metz' Politischer Theologie der Glaube an den im Christentum bekannten Gott unter einer »Dialektik der Nachfolge« (Metz 1977b, 47) gesehen. Glaube als das Wissen von Gott wird derart auf das Handeln der Glaubenden bezogen, dass der christliche Glaube selbst als eine Praxis erscheint. »Der Glaube der Christen *ist* eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft« (ebd. 70 – Hervorh. eingef.; vgl. auch ders. 1977a, 40–47). Mit ähnlicher Stoßrichtung schrieb Dorothee Sölle gegen die theologische Verdrängung des Glaubens aus der Praxis, wenn Praxis als Frucht und Folge des Glaubens ausgewiesen und dabei verkannt wird. »Christlich möglich ist heute nur ein Verständnis von Theorie und Praxis als Einheit, das Wahrheit nicht als etwas, das man findet oder von dem man gefunden wird, sondern als etwas, das man wahr macht, versteht« (Sölle 1982, 83).

Aber selbst in der Politischen Theologie wird unter der Hand das, was in der »Dialektik der Nachfolge« und als Folge der praktischen Grundverfassung des christlichen Gottesgedankens als Handeln bestimmt ist, dann doch zur »christlichen Praxis« (vgl. Metz 1977b, 53) oder zur »Nachfolge« (vgl. Sölle 1983, 37–51) – und ist damit offenbar etwas anderes als Glauben. Vermutlich soll mit dieser begrifflichen Differenzierung das mit ›Glaube‹ Bezeichnete vor der Beliebigkeit eines allgemeinen Handlungsbegriffes geschützt werden. Damit Glauben nicht in der Allgemeinheit des Handelns aufgeht und die Theologie ihr theoretisches Vorrecht am Glauben nicht verliert, wird es als etwas Eigenes neben dem durch ›handeln‹ bezeichneten Tun der Glaubenden behauptet. Auch mag die explizit *politisch*-theologische Absicht bestehen, mit ›glauben‹ nicht auf besondere, allgemein von Glaubenden erwartete Handlungen abzuheben, Glauben also nicht mit einem spezifisch religiösen Handeln etwa in Gottesdiensten zu identifizieren. In diesem Sinne attackiert die Politische Theologie jedenfalls die »bürgerliche Religion« (vgl. Metz 1980) und die in ihr »halbierete Nachfolge«.

So verständlich beide, der Politischen Theologie unterstellten Anliegen auch sind, sie bieten keinen hinreichenden Grund dafür, ›glauben‹ nicht als Handeln zu bezeichnen. Zumindest soll dies in diesem Beitrag gezeigt werden: Dadurch, dass man Glauben als Handeln von Glaubenden begreift, löst sich das mit ›glauben‹ bezeichnete Tun nicht in die Allgemeinheit von Handlungen auf, so als ob gleichsam alles Handeln von Glaubenden schon Glauben wäre. Vielmehr lässt sich mit ›glauben‹ auf ein besonderes Handeln abheben und so dem Begriff auch eine spezifisch theologische Bedeutung geben (1.) Dazu muss das mit ›glauben‹ bezeichnete Handeln ausdrücklich nicht in einem besonderen Bereich ausdifferenzierter Gesellschaften verortet werden. Trotz differenzierungstheoretischer Sicht auf moderne Gesellschaften kann Glauben in allen deren Bereichen vermutet werden, ist das mit ›glauben‹ bezeichnete Handeln also »überall« zumindest möglich (2.). Allerdings kann dieses »Überall-Glauben« nicht ebenso »überall« besprochen und damit *a/s* Glauben reflexiv werden, sondern ist dazu – mehr oder weniger – auf die Bedingungen einer ausdifferenzierten Religion oder von intimisierten Situationen angewiesen (3.). Indem gezeigt wird, wo in modernen Gesellschaften das mit ›glauben‹ bezeichnete Handeln von Glaubenden »ist«, wird zugleich der dem Oberbegriff ›handeln‹ untergeordnete Begriff ›glauben‹ geklärt – allerdings ohne den Anspruch, alle in der christlichen Theologie unter ›Glaube‹ besprochenen Aspekte des Verhältnisses von Glaubenden zu Gott einholen zu können.

### ⇒ 1. Nicht immer ...

Handlungen sind nicht etwas Beobachtbares in der Welt, sondern entstehen durch Fremd- und Selbstdeutungen von an Personen beobachtbaren Operationen; ›handeln‹ ist mithin eine Interpretationskategorie (vgl. Lenk 1987). Zu Handlungen werden beobachtbare Operationen gemacht, indem sie Akteuren als deren intentionale Vollzüge zugeschrieben werden. Beobachtbare Operationen werden dazu (i.) den mit ihnen verbundenen Menschen als den Subjekten ihres Verhaltens zugerechnet, die

(ii.) Gründe für ihr Verhalten haben, wobei unterstellt wird, dass (iii.) ihnen diese Gründe als ihre eigenen Gründe bewusst sind und (iv.) zum Vollzug des Verhaltens auch hinreichend sind. Mit der Deutung von beobachtbaren Operationen als Handeln wird den mit diesen Operationen verbundenen Personen zugesprochen, dass sie als Subjekte mit einem eigenen Selbst- und Weltbewusstsein Gründe für ihr Verhalten haben und dass sie ihr Verhalten durch diese Gründe selbst bestimmen. Damit aber wird mit der Verwendung von ›handeln‹ auf apriorischer Weise den handelnden Personen das Vermögen zugesprochen, eigene Handlungsziele zu bestimmen und folglich auch sich im Handeln selbst zu verwirklichen (vgl. Vossenkuhl 1991, 228).

Wird nun mit ›glauben‹ auf bestimmtes Handeln referiert, wird man dieses Handeln Akteuren zuschreiben, die sich selbst als Glaubende verstehen – und d.h. erst einmal »nur«, sich selbst in einer Relation zu Gott verstehen und sich durch dieses Selbstverständnis festzulegen, wer man – auch vor anderen – »ist«. Ihr Handeln werden die Akteure auf der Grundlage eines solchen Selbstverständnisses als Glauben deuten bzw. andere werden ihr Handeln auf Grund eines bekannten bzw. bekannt gemachten Selbstverständnisses ebenso deuten. Sofern Glaubende ihren Gott zumeist nicht »erfinden«, sondern in den Traditionen des Christentums »vorfinden« und sich die darin überlieferten Vorstellungen von und Einstellungen zu Gott aneignen, verstehen sie sich nicht nur in Relation zu diesem Gott, sondern auch – wenn auch darin nicht ungebrochen – zum Christentum, dessen Überlieferungen sie Gott »verdanken«.

Sich in Relation zu Gott verstehen, hat einen holistischen Zug, zumindest sofern man diesen Gott aus den christlichen Überlieferungen kennen gelernt hat. Von diesem Gott wissen sich entsprechend Glaubende »ganz« und »immer« angesprochen, auch wenn sie sich dieses »ganz« und »immer« weder immer, noch immer als »ganze« Menschen bewusst halten (können). Der für das Christentum typische Holismus des Gottesbezugs überträgt sich allerdings nicht auf das mit ›glauben‹ bezeichnete Handeln

der Glaubenden. Dass sie immer und ganz von Gott angesprochen sind, heißt nicht, dass sie immer und in allen ihren Vollzügen glauben – und zwar auch dann nicht, wenn sie als zurechenbare Akteure immer und unentwegt handeln.

Mit Hilfe des von Dietrich Böhler vorgeschlagenen »quasi-dialogischen« Handlungsmodells<sup>2</sup> lässt sich das mit ›glauben‹ bezeichnete Handeln aus dem Strom des Handelns von Glaubenden herauslösen und genauer spezifizieren. Handlungen werden nicht nur durch beobachtbare Operationen und die ihnen zugeschriebenen Handlungsziele, sondern auch ihre Situationen bestimmt, in denen die Operationen beobachtet und als Situationen für die zugeschriebenen Handlungsziele gedeutet werden. Dabei ist – sowohl in der Selbst- als auch in der Fremddeutung – die Beziehung zwischen Situation und Akteuren zweiseitig: Handlungssituationen *betreffen* Akteure, wobei es die Akteure sind, die unter dem Gesichtspunkt möglichen Handelns wahrnehmen, was von den sie umgebenden Zuständen und Ereignissen sie betrifft, und in diesem Sinne die Anlässe ihres Handelns »auswählen«. Andererseits *handeln* Subjekte in Situationen und reagieren dabei auf diese Situationen bzw. auf bestimmte Aspekte von Situationen, von denen sie betroffen werden. Zwischen Situation und Handeln vermitteln also Akteure, oder genauer: Sie schreiben sich entweder diese Vermittlung selbst zu, oder aber es wird ihnen in der Deutung der an ihnen beobachtbaren Operationen entsprechende Vermittlungen zugeschrieben. »Unter ›Situation‹ verstehen wir – ›wir‹ als handelnde und vom Handeln wissende Menschen – ein Verhältnis von Menschen untereinander und zu Sachen oder von einem Menschen zu Sachen, das der jeweils erörterten Handlung schon vorausgeht und daher von den betroffenen bzw. dem betroffenen Menschen als Herausforderung, etwas zu tun oder aber nicht zu tun, je schon verstanden ist. Umgangssprachlich sagen wir, man ›gerate in‹ eine Situation, sie ›widerfahre‹ uns, sie ›stoße uns zu‹ und wir sähen uns ›vor sie gestellt‹. Damit drücken wir aus, dass die Situation etwas ist, das

(2) Vgl Böhler 1978 und ders. 1985, 250–260, sowie in theologischer Rezeption Lob-Hüdepohl 1993, 78–83 und daran anschließend Möhring-Hesse 1997, 49–51.

unserem Handeln (oder Lassen) vorausgeht, dieses aber auch herausfordert, weil sie uns ›angelt‹; uns ›interessiert‹ oder ›betrifft‹« (Böhler 1985, 252). In ihrem Handeln »antworten« Akteure auf Situationen, die sie zuvor als »Fragen« interpretiert und gerade so als Situationen ihres Handelns konstituiert haben. Erst indem sie äußere Zustände oder Ereignisse als »Fragen« interpretieren, werden sie zu praktischen »Antworten« provoziert. »Wenn das zutrifft, darf behauptet werden, dass sowohl die mögliche Genese als auch die notwendige Funktion einer Handlung, nämlich: Situationen zu verändern, zu gestalten bzw. zu meistern, eine quasi-dialogische Struktur hat« (ebd., 257).<sup>3</sup>

Auf Grundlage dieses quasi-dialogisches Handlungsmodell lässt sich ein spezifisches Verständnis des mit ›glauben‹ bezeichneten Handelns von Glaubenden gewinnen. Durch ihre Handlungssituationen können sich Akteure in ihrer Beziehung zu Gott und so in ihrem Selbstverständnis als Glaubende herausgefordert sehen. Auf Grundlage ihres Selbstverständnisses interpretieren sie Widerfahrnisse ihrer Handlungssituationen als »Frage«. Als Glauben lässt sich ihr Handeln bezeichnen, sofern sie derartige »Fragen« so zu »beantworten« suchen, dass sie in diesen Handlungssituationen ihrer Relation zu Gott entsprechen und sich dadurch als Glaubende selbst verwirklichen. Glauben ist mithin die »Antwort« auf und in Handlungssituationen, die von Glaubenden als Anfrage an ihr Selbstverständnis als Glaubende gedeutet werden. Mit einem solchen Glaubensbegriff wird nicht jedes Handeln von Glaubenden als Glauben angesprochen, da Glaubende zwar immer Glaubende sind, aber nicht immer in genau diesem Selbstverständnis herausgefordert werden und sich in

(3) Als »quasi-dialogisch« bezeichnet Böhler das Verhältnis zwischen Situation und Handlung, weil es der Logik dialogischen Verstehens verwandt ist, wie sie im Gespräch vorherrscht (vgl. dazu Böhler 1985, 256–259). Im Gegensatz zum dialogischen Verstehen, bei dem alle Gesprächspartner sowohl Sprecher als auch verstehende Hörer sind, bleibt das »Verstehen« von Situationen – wie auch das Verstehen von Texten – defizient (vgl. ebd., 328ff.): Der Akteur wird in seiner hermeneutischen Leistung nicht durch andere korrigiert, die ihn verbessern oder ergänzen können. »Für solche Situationsbezüge und Handlungsweisen gilt, dass die Betroffenen insofern auf sich selbst gestellt sind, als sie ihr Verstehen, das schon ein Beurteilen des Interpretandum einschließt, letztlich selber kontrollieren und die Frage, ob sie richtig verstanden und angemessen reagiert haben, selbst beantworten müssen« (ebd., 258).

ihrem Handeln folglich auch nicht immer als Glaubende bestätigen müssen. Einzig das Handeln wird mit ›glauben‹ angesprochen, durch das Glaubende Handlungssituationen zu bewältigen suchen, die sie als Glaubende und darin in ihrer Beziehung zu Gott herausfordern, und zwar so zu bewältigen suchen, dass sie sich in ihrer Relation zu Gott und eben damit als Glaubende bestätigen (vgl. Möhring-Hesse 1997, 83-206). Weil Glauben an eine entsprechende Deutung von Handlungssituationen gebunden ist, kann das Handeln von Glaubenden von anderen nicht einfach im Schluss auf ein bekanntes Selbstverständnis als Glauben ausgelegt werden. Auch kann man ihrem Handeln von außen nicht ansehen, ob es Glauben, also praktischer Vollzug ihrer Beziehung zu Gott, ist. Zwar kann es auch für andere gute Gründe geben, auf entsprechende Situationsdeutungen zu schließen und dann das Handeln von Glaubenden als Glauben auszulegen. Doch letztlich sind sie auf entsprechende Auskünfte der Glaubenden selbst angewiesen, die ihre Handlungssituationen als Herausforderungen ihrer Beziehung zu Gott ansprechen – und ihr Handeln so selbst als Glauben deuten und damit für andere identifizierbar machen.

## ⇒ 2. ... aber überall

Trotz weitreichender Unterschiede wird in mehr oder weniger allen Gesellschaftstheorien, und keineswegs nur in Luhmanns Systemtheorie, die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in eigenständige Bereiche als markantes Kennzeichen moderner Gesellschaften betrachtet: Notwendige Aufgaben der gesellschaftlichen Reproduktion werden in sozialen Einheiten gebündelt, die spezialisiert auf die Bedienung einer und entlastet von der Erfüllung anderer gesellschaftlicher Funktionen ihre Leistungen optimieren können. Die funktionale Entflechtung erlaubt nämlich eine der Funktion entsprechende Rationalisierung, indem Organisation und Koordination funktionsspezifischen Handelns ausschließlich auf vordefinierte Ziele ausgerichtet und so wechselnden Außenanforderungen störungsfreier angepasst werden können. Dazu gehört, dass sinnvolle Kommunikationen in den

unterschiedlichen Bereichen unterschiedlich spezifiziert und die Orientierung und Rechtfertigung des Handelns durch ein Repertoire vorab definierter Symbole gesteuert und beschränkt werden. Wer in den Supermarkt geht, sucht sinnvoller Weise keine therapeutische Beratung, sondern will einkaufen; wer einkaufen will, rechtfertigt den angezielten Warentausch nicht mit familiären Verpflichtungen, sondern mit entsprechenden Geldzahlungen. Im Ergebnis teilt sich die Gesellschaft, der selbstverständliche und gemeinsame Hintergrund sozialer Beziehungen, in unterschiedliche Handlungs- und Kommunikationsbereiche, die trotz ungleicher Funktionen gleichwertig nebeneinander bestehen. In ausdifferenzierten Gesellschaften vollzieht soziales Handeln die vorgegebene funktionale Spezifizierung von Handlungsbereichen – und reproduziert sie zugleich. Die Individuen sind dabei in den unterschiedlichen Handlungs- und Kommunikationsbereichen nur noch partiell integriert. Als Akteure haben sie an ihnen teil, sind aber als Individuen nicht nur ein Teil von ihnen.

Besondere Bedeutung gewinnt die funktionale Entflechtung bei den gesellschaftlichen Funktionen der materiellen Reproduktion, nämlich der politischen Verwaltung und der Ökonomie. Allerdings ist auch das Christentum von der Ausdifferenzierung betroffen, was zunächst »nur« als Säkularisierung begriffen wurde: Mit dem Umbruch zur Moderne ist das Christentum, zuvor Repräsentanz des Ganzen, in die Gesellschaft »eingezogen« und wurde zu einem Bereich neben anderen Bereichen der Gesellschaft, die nun als das Ganze erscheint<sup>4</sup> und damit in die einstige Position des »orbis christianus« gerückt ist (einschlägig dazu: Kaufmann 1979 und Gabriel 1992; als kurze Einführung: ders. 2006).<sup>5</sup> Dadurch, dass die christliche Religion, in konfessioneller Tren-

(4) Im Gegensatz zur religiösen Konstitution des Sozialen kann Gesellschaft im eigenen Interesse gestaltet werden – und zwar in »Absprache« mit den jeweils anderen, mit denen man sich in räumlich und zeitlich ausgreifenden sozialen Beziehungen vorfindet. Mit ihrer Deutung als Gesellschaft fällt die Organisation dieser Beziehungen in die Kompetenz der Gesellschaftsmitglieder selbst. Indem die Zeitgenossen der Moderne diese Kompetenz wahrnahmen und ihre sozialen Verhältnisse unter die eigene Regie stellten, erschienen ihnen ihre sozialen Beziehungen nicht nur als Gesellschaft, sondern sie *wurden* Gesellschaft.

(5) Vgl. in diesem Heft von »Ethik und Gesellschaft« auch die Beiträge von Karl Gabriel und Ansgar Kreuzer.

nung, »einen Platz« in den modernen Gesellschaften erhält, wird nicht ihr Ende betrieben, sondern deren Reproduktion unter Bedingungen säkularer Gesellschaften sichergestellt. Als Folge seiner Ausdifferenzierung konnte sich dabei das zuvor »allzuständige« Christentum auf die Funktion von Religion konzentrieren, hat sich – in konfessioneller Trennung – in Lehre und Organisation als Kirchen geformt und gesellschaftlich bis in die jüngere Vergangenheit hinein ein Monopol auf Religion einnehmen können, sofern in den abendländischen Gesellschaften Religion gesellschaftlich präsent, mithin öffentlich werden konnte. Ein anderer »Teil« des Christentums ist als Religiosität insbesondere der bürgerlichen Bevölkerungsteile in die Privatsphäre eingegangen – und hat seither mehr oder weniger lockere Beziehungen zur kirchlich geformten Religion.

Mit dem »Einzug« in die Gesellschaft hat das Christentum an gesellschaftsweiter Bedeutung und an Funktionen verloren. Sein Symbolrepertoire und entsprechend spezialisierte Interaktionen verloren an gesellschaftlicher Relevanz, da sie »für die in den übrigen Institutionen angesammelten Erfahrungszusammenhänge an Plausibilität und legitimierender Kraft« (Gabriel 1979, 161) und in deren eigensinnigen Rationalitäten zunehmend bedeutungslos wurden (vgl. Luckmann 1991, 62–76). Dieser Verlust wurde frühzeitig unter dem Begriff der Säkularisierung mal beklagt, mal begrüßt, dabei jedoch gemeinsam diagnostiziert. Doch diesem Verlust entspricht ein Gewinn: Durch die Ausdifferenzierung wurde die christliche Religion zugleich von der Erfüllung gesellschaftlicher Funktionen, etwa von der Legitimation staatlicher Herrschaft oder der Begründung universaler Normen, entlastet – und eben dadurch in die Lage versetzt, sich auf die Erfüllung besonderer Funktionen zu konzentrieren, ihre spezifischen Symbole und Zeichen zu kultivieren, ihrer Überzeugungen und Orientierungen zu rationalisieren.

Unter diesen Bedingungen finden Glaubende »ihr« Christentum nicht überall in der Gesellschaft, sondern in einem ausdifferenzierten Bereich einer immer noch stark kirchlich geformten und immer

noch konfessionell aufgespaltenen Religion oder in ihrer Privatsphäre vor. In beiden Bereichen bestehen Handlungssituationen, mehr noch: werden Handlungssituationen, etwa in der Liturgie, bewusst hergestellt, die die Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott und damit als Glaubende herausfordern, sie durch entsprechende Handlungsweisen so zu bewältigen, dass sie sich darin als Glaubende bestätigen und verwirklichen, – und im Sinne des vorgestellten Glaubensbegriffs zu glauben. Zudem bestehen in diesen Bereichen eingespielte und zudem gemeinsame Handlungsorientierungen, die die Glaubende in der Bewältigung der situativen Herausforderungen aufgreifen und so typische Situationen in diesen Bereichen durch ebenso typische Handlungsweisen bewältigen können. Zumal innerhalb der Kirchen können sie dabei ihr Handeln mit anderen Glaubenden verbinden – und einen gemeinsamen Willen verkörpern, so dass sie in einem kollektiven Akteur, der Kirche, »aufgehen«. Gerade weil dieses Handeln in einem religiös notierten und gesellschaftsweit entsprechend erkennbaren Bereich verortet ist, kann ihm von den Glaubenden selbst, aber auch von deren Beobachter religiös bestimmte Ziele zugesprochen werden. Entsprechend wird dann das Handeln innerhalb der ausdifferenzierten Religion, zudem in Anwendung von spezifischen Handlungsorientierungen als Glauben gedeutet. In ihrer Kritik an der »bürgerlichen Religion« hat die Politische Theologie ein Christentum vor Augen, das sich nur noch durch Herausforderungen in dem gesellschaftlich abgesonderten Bereich der kirchlich verfassten Religion oder aber in der privaten Religiosität herausgefordert sieht und sich mit Glauben in diesen Bereichen »begnügt«.

Eine notwendige Folge der Ausdifferenzierung der christlichen Religion ist dies aber nicht. Denn durch den »Einzug« des Christentums in die Gesellschaft und deren Absonderung hat sich das Glauben keineswegs absondern und in die Sphäre der Religion bzw. in die Privatheit der Religiosität zurückziehen müssen. In den ausdifferenzierten Handlungsbereichen wird das Handeln von Akteuren zwar vorstrukturiert, so dass die Akteure in den verschiedenen Bereichen unterschiedliche Rollen einnehmen

(müssen). Jedoch ist der »Zugriff« der verschiedenen Bereiche auf die in ihnen handelnden Akteure nicht so stark, dass diese in ihren Rollen »aufgehen«. Als Folge der Ausdifferenzierung der Gesellschaft, in der sie leben, sind sie zur selben Zeit in unterschiedlichen Bereiche, deshalb aber in keinen dieser Bereiche vollständig (»ganz« und »immer«), sondern in allen nur partiell integriert. Ihre verschiedenen Teilzugehörigkeiten zu integrieren, resultiert daher nicht aus der Zugehörigkeit zu einem der verschiedenen Bereiche, sondern ist das Ergebnis eigener Integration. Differenzierungstheorien werden deshalb zumeist in Liaison mit starken Subjekttheorien vorgelegt, die einzelnen zumuten, ihre verschiedenen Rollen in ausdifferenzierten Bereichen in *einem* Subjekt zusammenzuführen und das Ergebnis dieser Integration in *einer* durchgehenden Lebensgeschichte zusammenzuhalten. Weil funktional ausdifferenzierte Gesellschaften die Subjektivität der »überall« nur partiell integrierten Akteure »brauchen«, lassen sie dem Glaubenden in den verschiedenen Bereichen »Raum« dafür, ihr im Kontext der christlichen Religion oder aber privater Religiosität ausgebildetes Selbstverständnis als Glaubende »mitzubringen« und dort »durchzuhalten«. Während die christliche Religion in Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung an gesellschaftlicher Relevanz verliert, kann sie zugleich an übergreifender Relevanz für Subjekte gewinnen und über die Subjektivität der Glaubenden »jenseits« der Grenzen von Religion und Religiosität in anderweitig spezialisierten Handlungsbereichen »gegenwärtig« werden.

Dass sie sich als Glaubende selbst verstehen und sich damit in einer alle Rollen umgreifenden Weise auf Gott hin bezogen wissen, macht allerdings aus ihrem Handeln in den unterschiedlichen Bereichen funktional ausdifferenzierter Gesellschaften noch kein Glauben. Wenn sie aber ihre unterschiedlichen Rollen in einem entsprechen Selbstverständnis integrieren, können Handlungssituationen in den unterschiedlichen Bereichen für Glaubende zur »Frage« an ihr religiös bestimmtes Selbstverständnis werden – und damit zur Herausforderung, die sie durch entsprechende Handlungsweisen und damit durch Glauben zu

»beantworten« suchen. Sofern sie also als Akteure an ihre je eigene Subjektivität gebunden bleiben, und sofern diese Subjektivität durch ihre Beziehung auf Gott hin geprägt wird, können sie auch unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter Gesellschaften »überall« glauben (müssen). »Überall« und damit auch außerhalb von christlicher Religion und Privatsphäre werden sie »immer mal wieder« als Glaubende herausgefordert und suchen dann diese Herausforderung in Handlungsweisen so zu bewältigen, dass sie ihrem religiös bestimmten Selbstverständnis entsprechen und sich als Glaubende selbst bestätigen bzw. verwirklichen.

Auch wenn sie von Glaubenden, auf Grundlage ihres besonderen Selbstverständnisses, als Herausforderungen gedeutet werden, sind die Situationen durch die jeweiligen Handlungsbereiche, durch deren besondere Funktion, die daraufhin ausgerichtete Organisation sowie deren spezialisierte Rationalität und Symbolrepertoire bestimmt. Entsprechend werden auch die »Antworten« auf die so geprägten »Fragen«, wird also das Glauben durch diese Bereiche bestimmt – und damit aus der Sicht christlicher Religion bzw. Religiosität fremdbestimmt. Soll in Situationen ausdifferenzierter Handlungsbereiche erfolgreich gehandelt werden, müssen deren Vorgaben »bedient« werden – und zwar auch dann, wenn sich Glaubende in diesem Handeln als Glaubende zu bestätigen suchen. Zugleich wird ihr Handeln auch durch die Traditionen bestimmt, aus denen heraus sie ihr Selbstverhältnis als Glaubende entwickelt haben und mit dem Gott vertraut wurden, auf den hin sie sich selbst verstehen. In diesen Traditionen finden sie eine Vielzahl von Handlungsorientierungen vor, wie Glaubende ihre Beziehung zu Gott in typischen Handlungssituationen durch geeignete Handlungsweisen bestätigen und sich so in ihrer Beziehung zu dem in diesen Traditionen ausgesagten Gott verwirklichen können. Die Gesamtheit dieser Handlungsorientierungen mag man christliches Ethos nennen, wenn man dabei nicht dessen Vielfalt unterschlägt. Mehr oder weniger ausdrücklich beziehen sich Glaubende auf diese Orientierungen, wenn sie denn in konkreten Handlungssituationen deren Heraus-

forderungen zu bewältigen suchen, und – bereits zuvor – wenn sie ihre Handlungssituationen als Herausforderungen deuten. Allerdings müssen sie diese Orientierungen zunächst in einem kreativen Rezeptionsprozess aneignen, dabei für ihre Situationen »übersetzen« und mit deren besonderen Bestimmungen, vor allem mit ihren funktionsspezifischen Eigenheiten, vermitteln. In dieser Rezeption stehen die einzelnen nicht »allein«, sondern in Gemeinschaft mit allen anderen Glaubenden, wobei sie allerdings selbst bestimmen (müssen), wie stark sie sich in diese Gemeinschaft stellen und an der gemeinschaftlichen Rezeption der ihnen überlieferten Orientierungen teilhaben. Wenn auch mit unterschiedlicher Intensität ist ihr »Überall-Glauben« damit rückgebunden an den abgesonderten Bereich christlicher Religion, in dem die gemeinschaftliche Rezeption überlieferter Überzeugungen und Orientierungen ihren gesellschaftlich möglichen Ort hat.

Ohne damit eine alte, vor allem seitens der dialektischen Theologie angestoßene Debatte aufgreifen zu müssen, ist nach den bisherigen Ausführungen die soziologische und nur darüber auch theologisch relevante Unterscheidung zwischen ›Religion‹ und ›Glauben‹ geboten: Mit ›Religion‹ lässt sich – mit Bezug auf das Christentum – der traditionsgebundene und symbolvermittelte Zusammenhang von (rituellen) Praktiken, Überzeugungen und Handlungsorientierungen bezeichnen, der über die gemeinsame Bezugnahme auf dem im Christentum über die Jahrhunderte hinweg bekannten Gott zusammengehalten werden. Ohne Schaden, vermutlich sogar mit Gewinn lässt sich das Christentum in eine säkulare Gesellschaft einfügen, dabei ausdifferenzieren, dadurch zugleich begrenzen und als Religion spezifizieren. Dagegen bezeichnet ›Glauben‹ ein Handeln, dass sich gerade nicht ausdifferenzieren und spezialisieren lässt, sondern dessen »Stunde« auch in ausdifferenzierten Gesellschaften immer und überall kommen kann, allerdings nicht immer und überall kommt. In prinzipiell allen Bereichen funktional ausdifferenzierter Gesellschaften können Glaubende in Handlungssituationen »geraten«, in denen sie in ihrer Beziehung zu Gott herausgefordert werden, so dass sie mit entsprechenden Handlungsweisen so auf diese

Herausforderung zu »antworten« suchen, dass sie ihr Selbstverständnis als Glaubende bestätigen und sich als Glaubende verwirklichen.

Derartiges Glauben ist partiell, weil eben nicht immer und überall Glaubende zum Glauben herausgefordert werden; es ist aber gerade nicht gesellschaftlich abgesondert, sofern Glaubende auch außerhalb einer gesellschaftlich ausdifferenzierten Religion zur Verwirklichung ihrer religiös bestimmten Subjektivität herausgefordert werden. Wie viel Religion sie dabei »brauchen« und wie viel von den in der Religion verfügbaren Überzeugungen und Orientierungen sie »anwenden«, wird von unterschiedlichen Faktoren abhängig sein, von der Dramatik der jeweiligen Herausforderung, der Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen und Handlungsorientierungen oder von der Fähigkeit der Glaubenden, ihre religiösen Überzeugungen und Orientierungen anzueignen und in ihre Handlungssituationen zu »übersetzen«.

Ihr Glauben, als Handeln begriffen, »geschieht« jedenfalls nicht nur dort, wo dieses Handeln – in modernen und d.h. eben auch ausdifferenzierten Gesellschaften – immer wieder neu »provokiert« und dabei in die Gemeinschaft der Glaubenden eingebunden wird, »geschieht« also nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig in der immer noch stark kirchlich geformten Religion. Wenn auch dieses Handeln vor allem in diesem besonderen Bereich als Glauben öffentlich präsent und auf diesem Wege gesellschaftsweit manifest wird, können Glaubende prinzipiell in allen Situationen prinzipiell aller ausdifferenzierter Bereiche in ihrer Beziehung zu Gott herausgefordert werden, den »Willen des Vaters« zu tun, mithin zu glauben. Diesem »Überall-Glauben« ist im übrigen die theologische Sozialethik verpflichtet. Ihre Aufgabe ist es (zumindest auch), »überall« nach Situationen zu forschen, in denen Glaubende zum Glauben herausgefordert werden, und für diese Situationen Handlungsweisen auszuzeichnen, mit denen diese die Herausforderungen bewältigen und eben so glauben können.

### ⇒ 3. Glaubenssprechen

Wie Handeln allgemein, ist auch das als Handeln begriffene Glauben das Ergebnis einer Interpretation – und deswegen an den Einsatz von Sprache gebunden. Dabei ist Glauben zumindest in dem Sinne an eine Selbstdeutung von handelnden Glaubenden gebunden, dass sie sich in Beziehung zu dem im Christentum bekannten Gott verstehen, so dass ihnen Handlungssituationen überhaupt zur Herausforderung für ihre religiös bestimmte Subjektivität werden können. Glauben gibt es mithin nur dann, wenn es mit einer mindestens minimalen Form von Glaubenssprechen verknüpft ist. Dabei ist solches Glaubenssprechen nicht etwas anderes als Glauben, sondern eine besondere, an den kommunikativen Einsatz von Sprache (und zumindest rudimentär religiösen Begriffen) gebundene Form des Glaubens. Mit deren Vollzug werden Herausforderungen vorgefundener Handlungssituationen bewältigt, indem Glaubende ihre Beziehung zu Gott und das darin begründete Selbstverständnis aussagen. Weil Glauben einzig über dieses Glaubenssprechen »in die Welt« kommt, lässt sich dieses als eine elementare Form des Glaubens auszeichnen.<sup>6</sup>

Während in ausdifferenzierten Gesellschaften zwar »überall« geglaubt werden kann, kann aber nicht in der selben Weise »überall« durch kommunikativen Vollzug von Glaubenssprechen geglaubt werden. Glaubenssprechen ist ein kommunikativer Akt – und zielt insofern auf ein Verstehen der jeweiligen Adressaten. Verstanden werden können die Glaubenden von allen möglichen Adressaten nur dann, wenn diese über die kognitive Verstehensvoraussetzungen des Glaubenssprechens verfügen, wenn diese also die im Christentum tradierten und mit dem Bekenntnis von Gott verbundenen Grundüberzeugungen und -orientierungen sowie deren Präsuppositionen kennen (vgl. dazu Möhring-Hesse

(6) Vgl. zum Begriff »elementare Handlung« sowie zum Bekennen als elementares Handeln des Glaubens Arens 1984 und ders. 1989. Während für Edmund Arens das »Subjekt des Bekennens ... primär die Kirche« (ebd., 371) ist, wurde in Möhring-Hesse (1997, 87-114) – in Rezeption von Arens' Ausführungen – Bekennen als elementaren Akt des Glaubens vorrangig auf die Glaubenden, also Individuen bezogen.

1997, 115-160}. Gegenüber anderen seine bzw. ihre Beziehung zu Gott offenbaren, kann deshalb illokutionär erfolgreich nur in Situationen gelingen, in denen die Adressaten über diese kognitiven Verstehensvoraussetzungen verfügen, oder aber in denen diese Voraussetzungen nachgetragen werden *können*. *Darüber hinaus* ist entsprechendes Glaubenssprechen nur in Situationen sinnvoll, in denen Glaubende durch die sie umgebenden Ereignisse und Zustände in ihrer Beziehung zu Gott herausgefordert werden. Nur dann wird ihr Selbstverständnis ihnen zum Problem, dass sie darauf durch Glauben »antworten«. *Schließlich* müssen Glaubende durch Vollzug des Glaubenssprechens die jeweils vorgefundenen Herausforderungen bewältigen können. Ihr Glaubenssprechen muss also eine »Antwort« auf die »Frage« ihrer aktuellen Situation geben können.

Diese Bedingungen sind in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften keineswegs überall und keineswegs immer gegeben. Deshalb ist es den Glaubenden nicht in allen ihren Situationen möglich, zumindest ist es nicht in allen ihren Situationen sinnvoll, durch kommunikativen Vollzug von Glaubenssprechen zu glauben. Während im Kontext christlicher Religion, zumal innerhalb der kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft die mit dem Gottesbekenntnis verbundenen Grundüberzeugungen sowie deren Präsuppositionen symbolisch präsent sind und folglich das Sprechen über die Beziehung zu diesem Gott und über das in dieser Beziehung begründete Selbstverständnis zumindest grundsätzlich verstanden werden kann (2.), ist dessen Bedeutung außerhalb dieses Kontextes grundsätzlich unklar und prekär. In der Regel werden Glaubende deshalb dort mit dem Vollzug des Glaubenssprechens illokutionär scheitern und für Kommunikationsstörungen sorgen (1.). Außerhalb des kirchlich-religiösen Bereichs wird den Glaubenden ihr Glaubenssprechen vor allem in der Privatsphäre sowie in intimen Kommunikationen gelingen (3.).

(1.) Als Orte des Glaubenssprechens fallen in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften vor allem diejenigen Handlungsbereiche aus, die Handlungen weitgehend über entsprachlichte

Kommunikationsmedien steuern und koordinieren, deswegen einen hohen Grad an »Systemhaftigkeit« (Giddens 1988, 218) haben, also die marktförmig organisierte Wirtschaft sowie der bürokratisch verwaltete und demokratisch kontrollierte Staat. Die Steuerungsmedien Geld und Macht vereinfachen und erweitern die Koordination von Handlungen, zugleich beschneiden sie die möglichen Gegenstände der über sie laufenden Interaktionen. Selbst wenn die beteiligten Akteure die Überzeugungen und Einstellungen der Glaubenden kennen oder gar teilen, können sie in über Geld bzw. Macht gesteuerten Interaktionen illokutionär erfolgreich nicht besprochen werden. Zwar können Bücher über christliche Überzeugungen und Orientierungen verkauft sowie diese Überzeugungen und Orientierungen unter den Schutz der staatlich garantierten Religionsfreiheit gestellt werden. Aber diese Überzeugungen und Orientierungen lassen sich weder kaufen noch verkaufen – und genauso wenig durch staatliche Entscheidungen anweisen oder verbieten. Deswegen sind sie als kognitiver Hintergrund von Interaktionen in den beiden Handlungsbereichen Wirtschaft und Staat nicht präsent. Ebenso wenig können Glaubende in den über Geld bzw. Macht vermittelten Interaktionen ihre Überzeugungen und Orientierungen nachtragend einführen. Ohne Bedeutung muss folglich in Wirtschaft und Staat der sprachliche Vollzug der Beziehung zu Gott und eines darin begründeten Selbstverständnisses bleiben.

Zudem halten sich beide Handlungsbereiche gegenüber der Subjektivität von Akteuren »gleichgültig«, zumindest sofern diese die gesellschaftlichen Funktionszuweisungen und die damit verbundenen Auflagen erfüllen. Die in der marktförmig organisierten Wirtschaft institutionalisierte Rationalität wirtschaftlichen Handelns kennt keine inhaltlichen Kriterien zur Wahrnehmung und Beurteilung von Subjektivität. In Geld vermittelten Interaktionen »reduzieren« sich die beteiligten Akteure wechselseitig zu Tauschparteien, die ihre Handlungen über kaufkräftige Nachfrage und verkäufliches Angebot koordinieren. Für die einzelnen resultiert daraus – so zumindest die liberale Wirtschaftstheorie – ein Gewinn an Subjektivität, da sie wegen der organisierten

»Gleichgültigkeit« auf den Märkten gerade dort ihre eigenen Absichten realisieren können, ohne sich dazu von anderen beurteilen lassen zu müssen. In analoger Weise behandelt auch der moderne Staat die Staatsbürger formal gleich und damit gerade in Absehung ihrer je eigenen Subjektivität. Im liberalen Rechtsmodell werden die staatlichen Institutionen bei der Durchsetzung verbindlicher Entscheidungen zur allgemeinen Gleichbehandlung verpflichtet, wobei diese Gleichheit der Staatsbürgerinnen und -bürger vor dem Gesetz den differenziellen Gebrauch gleicher Rechte ermöglicht. Nur sofern ungleiche Lebenslagen und Machtpositionen die Chancen zur Nutzung gleicher Rechte beeinträchtigen, sollen staatliche Institutionen unter – einer wiederum formal restringierten – Ansehung der Personen bestehende Ungleichheiten kompensieren und solche Privilegien beseitigen, die mit der prinzipiell geforderten Gleichheit vor dem Gesetz unvereinbar sind. Gerade um die Chancen individueller Selbstbestimmung und -verwirklichung zu steigern, wird also im Bereich der marktförmig koordinierten Tauschbeziehung wie auch der staatlichen Herrschaft die Subjektivität von einzelnen ignoriert. Deshalb müssen die in Wirtschaft und im Staat mit jedem Glaubenssprechen notwendig vollzogenen Expressionen illokutionär erfolglos bleiben: Mit dem ausdrücklichen Vollzug ihrer religiösen Selbstbestimmung führen Glaubende gegenüber anderen Marktparteien bzw. Staatsbürgern oder staatlichen Institutionen eine Subjektivität an, die in diesen beiden Handlungsbereichen strukturell bedeutungslos gemacht worden ist, – und zwar ganz unabhängig von der religiösen Bestimmung dieser Subjektivität.

Zwar können Glaubende in Wirtschaft und Staat auf Herausforderungen stoßen, die sie durch Glauben bewältigen müssen. Darüber hinaus können diese Herausforderungen auch Anlass dazu geben, die eigene Entscheidung, sich selbst in Beziehung zu Gott verstehen, reflexiv einzuholen und ausdrücklich zu bestätigen. Indem aber diese beiden Bereiche als Orte des Glaubenssprechens »ausfallen«, können wirtschaftlich und staatlich vermittelte Ereignisse und Zustände für Christen nicht zu Situatio-

nen werden, die sie durch kommunikativen Vollzug ihrer religiösen Überzeugungen und Orientierungen »beantworten« können. Weil sie an fehlenden kognitiven Verstehensvoraussetzungen und an der in Wirtschaft und Staat gepflegten »Gleichgültigkeit« illokutionär scheitern müssen, können Glaubende durch ihr Glaubensprechen wirtschaftlich oder staatlich vermittelte Situationen weder verändern noch gestalten, mithin also auch deren Herausforderungen nicht meistern. Die »Fragen«, die sich Glaubenden dort als Glaubende stellen können, haben mithin eine Struktur, die ihre »Beantwortung« durch den Vollzug des Glaubenssprechens ausschließt.

Nicht in der selben Apodiktik und zudem unterschiedlich gilt dies auch für die anderen funktional spezialisierten Handlungsbereiche moderner Gesellschaften. Weil diese Handlungsbereiche keine entsprechlichten Kommunikationsmedien ausgebildet haben und deswegen in einem weit stärkeren Maße als Wirtschaft und Staat auf die Leistungen der Umgangssprache angewiesen sind, können die kognitiven Verstehensvoraussetzungen des Glaubensprechens innerhalb dieser Bereiche prinzipiell gegeben sein, wie auch die Möglichkeiten, seine eigene Subjektivität im Glaubensprechen expressiv darzustellen. So halten etwa die Wissenschaften, nicht zuletzt über ihre theologischen Disziplinen, die christlichen Überzeugungen und Orientierungen als Hintergrund abendländischen Wissens präsent; in der modernen Kunst werden dagegen die Chancen expressiver Selbstinszenierung geradezu potenziert. In dem Maße, wie in den unterschiedlichen Handlungsbereichen diese situativen Bedingungen gegeben sind, sind sie auch mögliche Orte für illokutionär erfolgreiches Glaubensprechen – und können damit für Glaubende zu Situationen werden, die sie durch Glaubensprechen bewältigen können. Dies gilt allerdings nur in engen Grenzen: Obgleich in den zur Koordination von Handlungen notwendigen Interaktionen auf die Umgangssprachen angewiesen, haben die verschiedenen Handlungsbereiche ein jeweils eigenes Repertoire spezialisierter Symbole sowie eigensinnige Rationalitätsstandards entwickelt, die ihnen die symbolische Grundlage für ihre funktional spezialisierten

Operationen geben. Damit werden auch die Möglichkeiten für die Glaubenden restringiert, innerhalb dieser Handlungsbereiche mit ihrem Glaubenssprechen illokutionäre Erfolge zu erzielen und durch dieses Sprechen die Herausforderungen ihrer Situationen zu bewältigen. Ihre Adressaten können nämlich das ihnen gegenüber vollzogene Glaubenssprechen nur in dem Maße annehmen, in dem die Sprechenden Glaubenden zugleich auch die spezialisierten Symbole und eigensinnigen Rationalitäten der jeweiligen Situationen bedienen, ihr Glaubenssprechen also in die »Sprache« der jeweiligen Bereiche »übersetzen« können. Wenn dies auch nicht prinzipiell ausgeschlossen und deswegen auch immer mal wieder möglich ist, ist dies allgemein jedoch eher unwahrscheinlich. So wird es Glaubenden kaum gelingen, innerhalb der Wissenschaften mit Aussagen wie »Ich verstehe mich selbst in Beziehung zu Gott« zugleich einen für die anderen nachvollziehbaren Beitrag zur Wissenserzeugung, -prüfung oder -begründung zu leisten. Genauso unwahrscheinlich ist der Fall, dass Glaubende ihr religiöses Selbstverständnis aussagen und dabei zugleich Aufmerksamkeiten oder Reize erzeugen können, die von anderen ästhetisch gedeutet und bewertet werden können. Im Normalfall ist eher damit zu rechnen, dass der kommunikative Vollzug des religiösen Selbstverständnisses Glaubende daran hindert, Situationen in den funktional spezialisierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften zu bewältigen. Und sollte ihnen das durch Vollzug des Glaubenssprechens doch gelingen, so werden sie dabei zumeist ihr Sprechen derart »übersetzen« und auf diesem Wege in die »Sprache« der jeweiligen Bereiche einpassen, dass ihre Adressaten ihr Glaubenssprechen zwar verstehen, aber das Verstandene gerade nicht als Vollzug christlichen Glaubens identifizieren.

(2.) Durch Ausschluss anderer gesellschaftlicher Bereiche kommt für das Glaubenssprechen das immer noch stark kirchlich verfasste Christentum in den Blick. Indem die christlichen Traditionen in den Kirchen zusammengezogen und deren Auslegung und Überlieferung institutionalisiert wurden, sind dort – wie an keinem anderen Ort funktional ausdifferenzierter

Gesellschaften – die kognitiven Verstehensvoraussetzungen des Glaubenssprechens präsent. Sowohl die christlichen Überzeugungen und Orientierungen sowie deren Präsuppositionen werden in kirchlich-religiösen Interaktionen angeeignet, bestätigt, überliefert – und auf diesem Wege ständig vitalisiert. Deshalb haben an diesem Ort Aussagen über die eigene Beziehung zu Gott und das darin begründete Selbstverständnis prinzipiell eine verständliche Bedeutung. Ein solches Glaubenssprechen ist zudem nicht nur immer möglich, sondern wird an diesem Ort durch institutionelle Vorgaben immer wieder angefordert. Seitdem das Christentum zur gesellschaftlichen Partikularität zusammengezogen wurde, bewahrt es seine geschichtsumgreifende Allgemeinheit vor allem dadurch, dass denjenigen, die sich dem Christentum zurechnen, eine »existentielle«, also ihren Lebensvollzug im ganzen prägende Selbstbestimmung zugemutet wird.<sup>7</sup>

Die situativen Voraussetzungen des Glaubenssprechens sind also in dem Bereich moderner Gesellschaften, in den sich das Christentum als Religion »zurückgezogen« hat, in hervorragender Weise erfüllt. Auf der Grundlage des im kirchlich verfassten Christentums gepflegten Symbolrepertoires sowie angeregt durch institutionalisierte Erwartungen können Glaubende ihr religiöses Selbstverständnis gegenüber anderen aussagen – und glauben. Dabei gehört es zum Erfolg ihres Glaubenssprechens, dass sie von anderen ausdrücklich als Glaubende erkannt und anerkannt und dass darüber ihr Handeln auch als Glauben gedeutet werden

(7) Dies wird den Glaubenden etwa im Bekennen mit kirchlich fixierten Textvorlagen vor allen anderen Glaubenden, vertreten durch kirchliche Institutionen, abverlangt: Zur Taufe, also zur sakramentalen Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft, gehört nach kirchlicher Ordnung das Taufbekenntnis, in dem der Täufling in seine Beziehung zu Gott ausdrücklich »eintritt« und dabei seine Übereinstimmung mit den in den kirchlichen Bekenntnistexten dogmatisierten Überzeugungen und Einstellungen zum Ausdruck bringt. Im gottesdienstlichen Glaubensbekenntnis bekennen die feiernden Glaubenden gemeinsam und voreinander ihre persönlichen Beziehung zu Gott und bestätigen zugleich die im Bekenntnistext jeweils ausgeführten Überzeugungen und Einstellungen. Zeigt sich der illokutionäre Erfolg des Taufbekenntnisses in der kirchlichen Anerkennung des Täuflings als Glaubender und folglich auch in seiner Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft, besteht er im gottesdienstlichen Bekennen in der gegenseitigen Anerkennung als Glaubende und der gemeinschaftlichen Ratifizierung ihrer Angehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft. Vgl. dazu Arens 1989, 228–264.

kann. Durch die Verortung ihres Glaubenssprechens in das kirchlich verfasste Christentum werden sie zugleich durch die in diesem Bereich bestehenden kirchlich-institutionellen Vorgaben bestimmt, so dass sie in ihrem Glaubenssprechen zugleich die Übereinstimmung, gegebenenfalls aber auch Abweichungen mit bzw. von kirchlich dogmatisierten Überzeugungen und Orientierungen zum Ausdruck bringen. Sozialisiert in konfessionell gebundenen Milieus und gebunden an deren institutionalisierte Kirchen, bedienen sie sich dabei unterschiedlicher Vorgaben mit konfessionell eigensinnigen Ausformungen kirchlicher Lehren. Unter diesen Bedingungen sagen Glaubende in ihrem Glaubenssprechen nicht nur ihr Selbstverständnis als Glaubende aus, sondern vollziehen zugleich – mehr oder weniger ausdrücklich, mehr oder weniger stark und mehr oder weniger oppositionell – ihre Zugehörigkeit zum Christentum und zu einer der konfessionell getrennten christlichen Kirchen.

Zwar ist Glauben gerade auch außerhalb des abgesonderten Bereichs des Christentums möglich, aber auch dann an ein Minimum an Versprachlichung, also an ein Glaubenssprechen gebunden. Dieses Glaubenssprechen ist nicht wie das Glauben »überall«, sondern vor allem im ausdifferenzierten Bereich der christlichen Religion möglich. Das abgesonderte Glaubenssprechen wird damit zum Medium und zugleich zur Bedingung eines Glaubens, das »überall« und d.h. eben auch außerhalb des abgesonderten Bereichs christlicher Religion von Glaubenden getan wird. Entsprechend wird in diesem Bereich (auch) das ausgesagt, was außerhalb dieses Bereichs getan wird. Die Kirchen erscheinen daher weniger als Akteure eines solchen Tuns, denn es sind im Normalfall die Glaubenden und ihre kirchlichen Vereinigungen, weniger häufig kirchliche Institutionen und kirchliche Funktionsträger, die »überall« Herausforderungen durch Glauben bewältigen. Ihre Kirchen hingegen sind ihnen eine notwendige Öffentlichkeit ihres Glaubens, das auch anderswo »stattfindet«, – und nur darüber, dass es in ihren Kirchen ausgesagt werden kann, anderswo »stattfinden« kann. So lassen sich die Kirchen, die soziale Einheiten der Glaubenden, nach dem

Vorbild öffentlicher Meinungs- und Willensbildungsprozesse, mithin als Öffentlichkeit des Glaubens verstehen.

Dadurch, dass das Glaubenssprechen gesellschaftlich begrenzt wird, wird es zugleich gesellschaftsweit verfügbar gemacht. Indem es »innerhalb« der Gesellschaft vollzogen werden kann, kann sowohl das Ereignis des Glaubenssprechens, als auch dessen Inhalt im Geflecht ausdifferenzierter Handlungsbereiche »aufgegriffen« und somit auch außerhalb der ursprünglichen Handlungssituation angesprochen werden. Wahrscheinlich wird das immer dann, wenn sich die im Glaubenssprechen geäußerten Überzeugungen und Orientierungen verallgemeinert und darüber hinaus von kirchlichen Funktionsträgern, verbandlichen Einrichtungen oder kirchliche Initiativen »übernommen« wurden, die dann diese Überzeugungen und Orientierungen nach außen vertreten.

Zudem wird es über das im Bereich christlicher Religion vollzogene Glaubenssprechen möglich, Glaubende gesellschaftsweit zu identifizieren. Bei entsprechendem Bedarf wird von der Zugehörigkeit zu einer der christlichen Kirchen auf ein (kirchlich gefordertes) persönliches Bekenntnis und darüber auf ein religiös bestimmtes Selbstverständnis geschlossen, – und werden in der Folge Kirchenmitglieder als Glaubende angesprochen. Damit die Konfessionszugehörigkeit als hinreichendes Indiz für eine »existenzielle« Entscheidung, sich selbst in Beziehung zu dem im Christentum bekannten Gott zu verstehen, genommen werden kann, wird das kirchlich verfasste Christentum wiederum über die persönlichen Bekenntnisse von Glaubenden identifiziert. Dem kirchlich verfassten Christentum wird – wie natürlich auch alle anderen Religionen – gesellschaftlich zur Auflage gemacht, dass es sich nur diejenigen Individuen zurechnet, die sich in einem ausdrücklichen Akt als Glaubende bestimmt und dabei ihre Angehörigkeit zu einer der konfessionell getrennten Kirchen erklärt haben.

(3.) Neben dem abgesonderten Bereich des kirchlich verfassten Christentums finden die Glaubenden auch in ihrer Privatsphäre geeignete Voraussetzungen für ihr Glaubensprechen – zu-

mindest dann, wenn sie diese Voraussetzungen selber schaffen, also die christlichen Überzeugungen und Orientierungen in ihren privaten Beziehungen präsent halten und zwischen denen, mit denen man die Privatsphäre teilt, ein wechselseitiges Interesse an der je eigenen Subjektivität pflegen. Die dem Bürgertum idealerweise zugerechnete christliche Familie bietet für eine solche Privatsphäre ein Modell, wobei allerdings diese Form des religiös zentrierten Familienlebens zunehmend erodiert. Zumindest diagnostiziert die empirische Forschung einen Trend hin zur »gänzliche[n] Entleerung des Familienlebens von religiösen Bezügen und Praktiken« (Tyrell 1981, 614). Mit der Privatsphäre »jenseits« der Gesellschaft verwandt, wenngleich in wichtigen Punkten davon unterschieden, kann schließlich noch ein weiterer Ort des Glaubenssprechens *in* funktional ausdifferenzierten Gesellschaften ausgewiesen werden: In prinzipiell allen Handlungszusammenhängen können Glaubende, bei entsprechendem Entgegenkommen ihrer Adressaten, ihre Beziehungen intimisieren und dadurch zu möglichen Orten ihres Glaubenssprechens machen.

Als Folge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung wird den Individuen zugemutet, sich selbst als soziale Einheit herzustellen. Unter dieser Herausforderung hat sich in modernen Gesellschaften auch die »Grammatik« der Selbstwahrnehmung von Individuen geändert. Auf Grund gesellschaftlich eingeübter Kriterien sind sie angehalten, sich selbst als »Realitäten gesteigerten Grades« (Ziehe 1989, 6) zu deuten und zu erleben, dabei ihre innere Welt, zu der sie vorrangigen Zutritt haben, unter Maßgabe von Echtheit und Ganzheit zu gestalten. Unter Bedingungen individualisierter Vergesellschaftung erhalten die Individuen die Möglichkeit, prinzipiell alle Ereignisse und Zustände der äußeren Welt dahingehend zu funktionalisieren, dass sie die ihnen abverlangte Echtheit und Ganzheit erfüllen können. Dazu können sie die jeweils vorgefundenen Beziehungen intimisieren, d.h. kommunikativ derart verdichten, dass sich die jeweils verbundenen Akteure wechselseitig Wärme und Geborgenheit, Annahme und Nähe zusprechen und sich gegenseitig die

Möglichkeit einräumen, authentisch und ganz die zu sein, die sie sind bzw. sein wollen.

Prinzipiell können alle Situationen moderner Gesellschaften in dieser Weise intimisiert werden,<sup>8</sup> sofern die einander verbundenen Akteure ihre Kommunikationen unter den Anspruch von Annahme und Nähe, von Wärme und Geborgenheit zu stellen bereit sind. Um ihre Situationen zu intimisieren, reduzieren sie (i.) zunächst einmal ihre komplexe Umgebung auf Verhältnisse weniger Akteure, die sie in Raum und Zeit punktförmig lokalisieren. Derart brechen sie intime Beziehungen aus raum- und zeitlich weit ausgreifenden Beziehungsgeflechten heraus. (ii.) In der wechselseitigen Annahme setzen sie personenbezogene Zugangsvoraussetzungen und organisieren intime Kommunikationen unter Ausschluss von Dritten, wobei sie allerdings vorgefundene Merkmale (Verwandtschaft, Bekanntschaft oder Freundschaft) aufgreifen können. (iii.) Wechselseitig stellen sie sich unter den Anspruch von Sympathie und Nähe und signalisieren einander ihre Bereitschaft, selbst an der erwünschten Geborgenheit und Wärme durch sympathische Zuwendung mitzuwirken. (iv.) Um in diesen Situationen als Individuen echt und ganz sein zu können, schirmen sie schließlich ihre intimen Kommunikationen vor den »Augen und Ohren« Dritter ab, entziehen damit ihre inselartig lokalisierten Beziehungen der externen Beobachtung sowie Begutachtung. Diese Verborgenheit verlängern sie über den Raum und die Zeit ihrer Intimität hinaus, erwarten nämlich wechselseitig Verschwiegenheit, dass die unter den besonderen Bedingungen von Geborgenheit und Wärme gegebenen Informationen auch nachträglich Dritten nicht zugänglich gemacht und so dauerhaft vor externer Beobachtung und Begutachtung geschützt werden.

(8) Der kultursoziologischen Zeitdiagnose von Richard Sennett (1983) zu Folge droht sogar die gesellschaftsweite Ausdehnung von Intimität und darüber der Verfall von Gesellschaft. In Folge der »Tyrannei der Intimität« wird das »Selbst zum Grundprinzip der Gesellschaft« (ebd., 426) und Authentizität zu ihrem »einzigem Wahrheitskriterium« (ebd., 425) – mit destruktiven Folgen für die Gesellschaft, deren »öffentliche Sphäre« zunehmend verfällt. Dieser Zeitdiagnose stehen allerdings so prominente Analysen wie über das »Zeitalter des Narzismus« von Christopher Lasch (1986) oder die »Kolonialisierung der Lebenswelt« von Jürgen Habermas (1981, Bd 2) diametral entgegen.

Die Verborgenheit intimer Kommunikationen kann durch nachträglichen Verrat gebrochen werden, indem beteiligte Akteure Informationen, die ihnen unter dem Siegel der Verschwiegenheit gegeben wurden, öffentlich machen. Zerstört wird Intimität auch durch die öffentliche Vereinnahmung intimer Kommunikationsformen, wenn also in raum- und zeitlich weit ausgreifenden Beziehungen Ansprüche der Echt- und Ganzheit implementiert oder aber vorgetäuscht werden, ohne die damit in intimen Kommunikationen verbundene Verschwiegenheit einzuhalten bzw. einhalten zu können.<sup>9</sup>

In intimisierten Situationen sind die situativen Bedingungen des Glaubenssprechens außerordentlich gut erfüllt. Intimität wird von Akteuren erzeugt, um sich als Subjekte gegenüber anderen in authentischer Weise ausdrücklich zu machen, bzw. um andere so kennen zu lernen, wie sie »eigentlich« sind bzw. sein wollen. Die expressive Darstellung der je eigenen Subjektivität wird daher in intimen Kommunikationen wechselseitig erwartet, deswegen auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, sich selbst offenbaren zu können. »Bremsen« der expressiven Selbstdarstellung, also Peinlichkeiten, Rücksichtnahmen etc., bestehen nur in den Grenzen, die sich die beteiligten Akteure selbst setzen bzw. die sie gegenüber den anderen als Ansprüche durchsetzen können. Für Glaubende erfüllen intime Kommunikationen damit die Voraussetzung für ihr Glaubenssprechen. Sofern intimisierte Situationen mögliche Orte des Glaubenssprechens sind, können sie für Glaubende auch Herausforderungen bereithalten, die sie durch Glaubenssprechen »beantworten« müssen: Die Erwartungen anderer können sich derart auf ihre Subjektivität konzentrieren, dass sie deren Ansprüchen nur dann entsprechen, wenn sie ihre Beziehung zu Gott und das darin begründete Selbstverständnis ausdrücklich aussagen.

(9) In diesem Sinne diagnostiziert Sennett eine wachsende »Unzivilisiertheit« (Sennett 1983, 336), »andere mit dem eigenen Selbst zu belasten« (ebd.). Er hat dabei u.a. Politiker im Stile charismatischer Führer vor Augen, die in ihrer öffentlichen Selbstdarstellung jede Distanz zwischen eigenen Empfindungen und Impulsen und denen ihres Publikums beseitigen, so aber die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihre Integrität lenken, mithin nicht mehr an ihren Taten gemessen werden können (vgl. ebd. 336f., 426f.).

Intime Kommunikationen sind thematisch und symbolisch unbeschränkt: Alles, was sich umgangssprachlich aussagen lässt, kann im Prinzip zum Gegenstand intimer Kommunikationen gemacht werden. Auch hinsichtlich der Inhalte intimer Kommunikationen bestehen nur die Grenzen, die die beteiligten Akteure in gegenseitiger Rücksichtnahme vereinbaren. Deshalb können Glaubende dort prinzipiell die kognitiven Verstehensvoraussetzungen ihres Glaubenssprechens sichern. Denn auch wenn ihre Adressaten christliche Überzeugungen und Orientierungen noch nicht bzw. nicht mehr kennen, können sie diese auf entsprechende Nachfragen als Hintergrund ihres Glaubenssprechens nachtragen und so den jeweils anderen helfen, ihr Glaubenssprechen kognitiv zu bewältigen. Durch Informationen über ihre Überzeugungen und Orientierungen lässt sich sicherstellen, dass die anderen verstehen, was es den Glaubenden bedeutet, sich in Relation zu Gott zu verstehen.

Indem Glaubende ihren Beziehung zu Gott in intimen Kommunikationen aussagen, machen sie sich für ihre Kommunikationspartnerinnen als Glaubende identifizierbar. Dieser perlokutionäre Effekt bleibt jedoch gesellschaftlich eng begrenzt: Weil in der Verborgenheit intimer Kommunikationen vollzogen, wird ihr Glaubensprechen unbeteiligten Dritten, zumindest gesellschaftlich nicht bekannt. Was sie unter dem Siegel der Verschwiegenheit von sich und ihrer Beziehung zu Gott aussagen, ist »von außen« gerade nicht einsehbar – und bleibt ohne einen gesellschaftlich sichtbaren Ausdruck. Was die gesellschaftliche Identifizierung von Glaubenden angeht, bietet das Glaubensprechen in intimen Kommunikationen daher keine Alternative zur Zugehörigkeit zum Christentum und zu den konfessionell getrennten Kirchen. Allerdings hat auch das Glaubensprechen in der Verborgenheit intimer Kommunikationen nachhaltige Effekte: Die beteiligten Akteure werden dadurch, dass sie die Beziehung Glaubender zu Gott und das darin begründete Selbstverständnis kennen lernen, in die Bedeutung christlicher Überzeugungen und Orientierungen eingeführt. Entsprechende Lernerfahrungen können die öffentliche Identifizierung von Glaubenden über ihre Zugehörigkeit zum Christentum und

den konfessionell getrennten Kirchen auf eine kognitiv substantielle Grundlage stellen.

#### ⇒ 4. Politische Rechtfertigung

Gerade bei den religiösen Einstellungen und Orientierungen besteht, nicht erst seit Umbruch zur Moderne, ein großer und gegenwärtig immer noch wachsender Dissens. Diesen können moderne Gesellschaften dadurch »aushalten«, können zumindest das sich daraus ergebende Konfliktpotential entschärfen, indem sie Religionsfreiheit gewährleisten und ihre Mitglieder hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen und Orientierungen freistellen. Der Zusammenhalt der Gesellschaft wird also dadurch ermöglicht, dass religiöser Dissens gehegt und gepflegt, auf diesem Wege für alle erträglich wird, – und zugleich die Mehrung dieses Dissenses wahrscheinlicher wird. Dass sie sich in religiösen Fragen nicht einig sind, ihre Uneinigkeit zudem weiter wächst, betrifft die Menschen vor allem in zwei Vergesellschaftungsweisen, *erstens* als Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft, die über universale, also für alle Menschen geltende Regeln zusammengehalten wird, und *zweitens* als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft, deren sichtbarster Ausdruck der Staat mit seinen unterschiedlichen Ebenen und Institutionen ist. Sowohl als moralische Subjekte, als auch als Staatsbürger haben sie über ihre religiösen Einstellungen und Orientierungen hinaus an Gemeinsamkeiten verloren, ist der »Vorrat an Gemeinsamkeiten ... auf die formalen Eigenschaften von Diskursen geschrumpft« (Habermas 2005, 138).<sup>10</sup>

Um diese Form der politischen Legitimation zu ermöglichen, musste die politische Gemeinschaft und allem voran der Staat säkularisiert, die politische Herrschaftsausübung also auf eine nicht-religiöse Grundlage gestellt werden. Nur noch diejenigen politischen Entscheidungen dürfen seither als legitim gelten bzw. dürfen legitimerweise gelten, die im Lichte von allgemein zugäng-

(10) Siehe auch den Aufsatz von Hermann-Josef Große-Kracht in dieser Ausgabe von »Ethik und Gesellschaft«.

lichen und d.h. unter anderem gegenüber religiösen Überzeugungen und Einstellungen neutralen Gründen gerechtfertigt werden können. An die Bürgerinnen und Bürger richten sich entsprechende Erwartungen an ihr Verhalten und ihre Gesinnung: Trotz ihres fortdauernden Dissenses auch in religiösen Fragen sollen sie sich gegenseitig als gleichberechtigte Mitglieder einer politischen Gemeinschaft respektieren und auf der Basis staatsbürgerlicher Solidarität Streitfragen der politischen Ordnung auf dem Wege rational motivierter Verständigung und d.h. über gute Gründe zu klären suchen.

Die politische Öffentlichkeit als der gesellschaftliche Ort diskursiver Rechtfertigung ist offen für prinzipiell alle Bürgerinnen und Bürger und ihre Argumente und Gegenargumente, zumindest ist dies die normative Geschäftsordnung ihrer politischen Gemeinschaft. Über den Anspruch diskursiver Rechtfertigung ist diese Öffentlichkeit notwendig auf Allgemeinheit bezogen, wobei diese Allgemeinheit nicht nur die zumindest prinzipielle Offenheit entsprechender Diskurse für alle Bürgerinnen und Bürger und für alle ihre Argumente beinhaltet, sondern auch die allgemeine Übereinstimmung in Fragen ihrer politischen Ordnung als das Ziel dieser Diskurse: Alle (zumindest) teilnehmenden Bürgerinnen und Bürger sollen auf dem Weg diskursiver Verständigung aus eigener Einsicht und d.h. aus (wenigstens) annähernd den gleichen Gründen Überzeugungen und Orientierungen zustimmen können, die deshalb zur Grundlage ihrer politischen Ordnung genommen werden (sollen).

Die dazu notwendigen Auseinandersetzungen sind für Glaubende ein möglicher Ort ihres Glaubens. Im öffentlichen Austausch von Argumenten können Glaubende derart als Glaubende herausgefordert werden, dass sie zum Austausch von Argumenten beitragen, um sich in ihrer Beziehung zu Gott zu bestätigen. In solchen Fällen glauben sie, indem sie eigene Überzeugungen oder Orientierungen mit Gründen rechtfertigen, die sich dann als gute Gründe erweisen, wenn sich andere von ihnen überzeugen lassen. Da sie als Glaubende herausgefordert sind, mit eigenen

Gründen zum öffentlichen Austausch von Argumenten beizutragen, um ihre Beziehung zu Gott zu bestätigen, können sie sich genötigt sehen, eben genau diese Beziehung, die sich daraus ergebenden Überzeugungen und Orientierungen sowie das darin begründete Selbstverständnis zu rechtfertigen – und dazu ein Minimum an religiöser Sprache benutzen zu müssen, die sie vor allem im Bereich der christlichen Religion eingeübt haben. Mit solcher Art von Glaubenssprechen werden sie jedoch den Bezug auf Allgemeinheit nicht einlösen können, den der Austausch von Gründen in der politischen Öffentlichkeit notwendig hat und damit auch ihr Handeln haben muss, soll es an diesem Ort erfolgreich sein können. Durch Rechtfertigung ihres Glaubens ist es in der Öffentlichkeit einzig möglich, anderen gegenüber die Authentizität des eigenen Handelns zu erweisen; nicht begründet werden dadurch aber die in diesem Handeln vertretenen Überzeugungen und Orientierungen. Argumente dafür, dass Glaubende in die politische Öffentlichkeit treten und sich dort an diskursiven Auseinandersetzungen beteiligen müssen, um sich dadurch als Glaubende zu bestätigen, sind in diesen Auseinandersetzungen niemals gute Gründe für die Geltung der dabei von ihnen vertretenen Überzeugungen und Orientierungen, so dass diese – zumindest auf dem Wege der damit betriebenen Rechtfertigung – nicht zu gemeinsamen Überzeugungen und Orientierungen werden können.

Darauf zumindest mehrheitlich mehr oder weniger gut vorbereitet, werden Glaubende zumeist zwischen den Überzeugungen und Orientierungen, die sie durch Gründe zu vertreten suchen, und den Überzeugungen und Orientierungen, wegen derer sie sich zur Vertretung der erst genannten Überzeugungen und Einstellungen herausgefordert wissen, unterscheiden – und in der politischen Öffentlichkeit nicht Gründe dafür vortragen, dass sie bestimmte Überzeugungen und Einstellungen vertreten, sondern für die Richtigkeit dieser Überzeugungen und Einstellungen. In die dazu notwendige »Kunst der Trennung« werden die Glaubenden auch durch die christlichen Traditionen, nicht zuletzt durch die »Soziallehren« ihre Kirchen, »eingeführt«. Zumindest halten diese

Überzeugungen und Orientierungen über eine legitime politische Ordnung sowie entsprechende Begründungen bereit, die von Glaubenden erfolgreich vertreten wurden bzw. vertreten werden können. Doch auch mit diesem Rückhalt muss diese Trennung nicht immer gelingen, können also die Herausforderungen in der politischen Öffentlichkeit von Glaubenden mit Gründen vertreten werden müssen, die sie nicht von ihrer Beziehung zu Gott trennen können. Um dennoch im öffentlichen Austausch von Argumenten illokutionär erfolgreich sein zu können, sind sie in diesen Fällen gehalten, die von ihnen vertretenen Gründe so vorzutragen, dass sie von allen anderen zumindest verstanden werden können, und dazu aus einer religiös codierten in eine allgemein verständliche Sprache zu »übersetzen«. Auch für solche Übersetzungen finden sie in den in der christlichen Religion beheimaten Traditionen Unterstützung.

Ihre politische Öffentlichkeit haben die Bürgerinnen und Bürger aber nicht nur für prinzipiell alle offen zu halten, sondern auch für alle Argumente aller. Dass sie sich wechselseitig gute Gründe schulden, heißt nicht, dass sie *nur* Gründe vortragen dürfen, die von vornherein die kognitive Qualität haben, von allen anderen verstanden werden zu können. Zwar dürfen in den diskursiven Auseinandersetzungen ihrer politischen Gemeinschaft und erst recht im und gegenüber dem Staat nur Gründe genau dieser Qualität zählen. Aber ob diese Gründe diese Qualität haben, zeigt sich erst durch diese Diskurse, weswegen nicht vorentschieden werden kann, welche Gründe dieser Qualität sind und deshalb zugelassen werden dürfen. So wie das für alle Bürgerinnen und Bürger gilt, gilt dies auch für Glaubende und deren Beiträge zur politischen Öffentlichkeit. In den diskursiven Prozessen können, mehr noch: sollen auch sie alle ihre Gründe vortragen – und deswegen auch diejenigen Gründe, die ihnen nur in einer religiös codierten Sprache verfügbar sind. Wie die Gründe aller anderen werden auch diese Gründe in den diskursiven Prozessen entweder als Gründe entwertet oder aber in allgemein und d.h. auch für nicht-religiöse Menschen verständliche Gründe überführt.

Dass religiös notierte Gründe in allgemein verständliche Gründe übersetzt werden, dafür sind – so behauptet zumindest neuerdings Habermas für »postsäkulare« Gesellschaften – nicht allein die Glaubenden, sondern auch die ihnen gegenüber gestellten »säkularen Bürger« verantwortlich. Sie, also die »säkularen Bürger«, haben den religiös eingefärbten Beiträgen ihrer religiösen Mitbürger mit Respekt zu begegnen; sie haben sich deren möglichen Wahrheitsgehalt zu öffnen und sich »auf Dialoge ein[zu]lassen, aus denen die religiösen Gründe möglicherweise in der verwandelten Gestalt allgemein zugänglicher Argumente hervorgehen« (Habermas 2005, 138).

Das Recht auf politische Intervention mit religiösen Gründen und die damit korrespondierende Pflicht auf Respekt auch dieser Gründe begründet Habermas dreifach: *Zunächst einmal* verweist er auf das Prinzip der Religionsfreiheit. Wenn in einer politischen Gemeinschaft, u.a. durch den liberalen Staat, Religionsfreiheit gewährleistet werden soll, dann kann zumindest nicht von allen Gläubigen erwartet werden, dass sie ihre politischen Stellungnahmen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen begründen sollen. Durch die diskursive Offenheit für religiöse Gründe wird, so führt Habermas *zweitens* aus, sichergestellt, dass religiös »»einsprachige« Bürger« (ebd., 136) nicht durch übermäßig große mentale oder psychischen Hürden von den politischen Entscheidungsprozessen entfremdet werden. Im Vertrauen auf die kooperativen Übersetzungsleistungen ihrer Mitbürger sollen sie sich lieber mit religiösen Gründen, als gar nicht politisch einmischen. Der für Habermas entscheidende Grund ist jedoch ein *dritter*, ein funktionaler: Die politische Gemeinschaft und der liberale Staat haben ein »Interesse an der politischen Teilhabe religiöser Organisationen« (ebd., 137) sowie »an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit« (ebd.). Um religiöse Organisationen in ihrem gesellschaftlich gewollten Engagement nicht zu bremsen, darf man sie nicht allzu harten Beschränkungen, vor allem keiner Selbstzensur hinsichtlich der von ihnen öffentlich vorgetragenen Gründe unterwerfen (vgl. ebd., 130f.). Daneben muss die politische Intervention mit religiösen

Gründen auch zugelassen, gar gefördert werden, um die Ressourcen religiöser Sinnggebung für die politische Ordnung heben zu können. Trotz einer weit fortgeschrittenen Säkularisierung besitzen religiöse Überzeugungen immer noch unabgegoltene Gehalte, die für die politische Ordnung liberaler Gesellschaften genutzt werden sollten. Sie haben nämlich eine »inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft ..., sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben« (ebd., 149). Diese Wahrheitsgehalte können gesellschaftlich aber nur dann nutzbar gemacht werden, wenn die Religionsgemeinschaften und die religiösen Bürger ihre religiösen Überzeugungen öffentlich äußern – und diese so zum Gegenstand der diskursiven Auseinandersetzung aller Bürgerinnen und Bürger machen.

Dass eine säkulare Öffentlichkeit, oder genauer: dass die Gemeinschaft aller Bürgerinnen und Bürger religiös codierte Beiträge von Glaubenden zulassen *soll* bzw. *sollen*, ist also nicht nur eine Notwendigkeit der prinzipiellen Offenheit ihrer diskursiven Verständigung, sondern auch eine Frage der politischen Klugheit.<sup>11</sup> Klug ist es dagegen für die Glaubenden, ihr Glaubenssprechen in den Bereich der christlichen Religion zu stellen und in der politischen Öffentlichkeit – nach Möglichkeit – nur allgemein verständliche Beiträge zu vertreten – und zwar ausdrücklich auch

(11) Über die Begeisterung über das von Habermas (2005) gezeichnete Bild einer postsäkularen Gesellschaft sollte man nicht übersehen, dass dabei auch nur der Säkularisierung des Christentums (und anderer Religionen) das Wort geredet wird, – wenn auch das Wort selbst nicht benutzt wird. Als gesellschaftlich wertvoll werden religiöse Beiträge vor allem deshalb beurteilt, soweit sie unabgegoltene, d.h. noch nicht in säkulares Wissen und säkulare Überzeugungen überführte Impulse für die Lösung politischer Ordnungsprobleme bieten; in den politischen Auseinandersetzungen sind sie erwünscht, um diese Impulse zu Tage zu bringen, ihre profanen Wahrheitsgehalte freizulegen und so gesellschaftlich nutzbar zu machen, sprich: religiöse Ressourcen zu säkularisieren. Der gesellschaftliche Bedeutungsverlust des Christentums wird so ratifiziert: Religion und auch das Christentum ist für die Ordnung sozialer Beziehungen nicht zuständig; politische Bedeutung kann das Christentum – wie auch andere Religionen – nur »im Detail« und eben in dem Maße gewinnen, wie es das, was gesellschaftliche Bedeutung haben kann, verausgabt, in die Verfügung aller gibt und so als Besonderheit des Christentums verloren geht. Trotz des Etiketts ›postsäkulär‹ wird mithin das Bild einer säkularisierten Gesellschaft gezeichnet, deren Mitglieder sich bewusst sind, dass dem Christentum – zumindest noch – Bedeutungen zu eigen sind, die gesellschaftlich gehoben, also: säkularisiert werden sollten. Zu Habermas' Ausführungen zu »postsäkularen Gesellschaften« siehe auch Hermann-Josef Große-Kracht und Matthias Sellmann in dieser Ausgabe von »Ethik und Gesellschaft«.

dann, wenn sie sich zur Vertretung dieser Beiträge als Glaubende herausgefordert wissen und i.d.S. glauben. Auf diesem Wege können sie nämlich am Besten ein illokutionäres Scheitern vermeiden und so die Herausforderungen bewältigen, auf die sie in ihrem Glauben »antworten«. Und sie können zugleich die Bereitschaft ihrer (nicht nur nicht-religiösen) Mitbürgerinnen und -bürger pflegen, in den öffentlichen Auseinandersetzungen gegebenenfalls auch religiös eingefärbte Beiträge zu tolerieren und an deren »Übersetzung« mitzuwirken, – eine Bereitschaft, die vermutlich auch nach Habermas´ Zurede dann schwinden wird, wenn sie durch inflationäres Glaubenssprechen in aller Öffentlichkeit überfordert wird.

⇒ **Literaturverzeichnis**

Arens, Edmund (1984): Elementare Handlungen des Glaubens, in: Fuchs, Ottmar (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 80–101.

Arens, Edmund (1989): *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft)*, Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Böhler, Dietrich (1978): Konstituierung des Handlungsbegriffs. Teleologisches und quasi-dialogisches Rekonstruktionsmodell, in: Lenk, Hans (Hg.): *Handlungstheorie – interdisziplinär. Bd. II. 1.: Handlungserklärung und philosophische Handlungsinterpretationen*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Böhler, Dietrich (1985): *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Gabriel, Karl (1979): *Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich der Gesellschaftstheorie Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologien*, Frankfurt/Neuwied: Luchterhand.

Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141)*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Gabriel, Karl (2006): *Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt*, in: *Concilium(De)*, Jg. 42, Nr. 2, 132–141.

Giddens, Anthony (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft Bd. 1)*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kaufmann, Franz-Xaver (1979): *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg: Herder.

Lasch, Christopher (1986): *Das Zeitalter des Narzißmus*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Lenk, Hans (1987): Handlungsinterpretationskonstrukte. Zum Stand der philosophischen Handlungstheorie als eines Grundbausteins der Sozialwissenschaften, in: Lenk, Hans: *Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 207–226.

Lob-Hüdepohl, Andreas (1993): *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik Bd. 47)*, Freiburg/Schw. [u.a.]: Universitätsverlag [u.a.].

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Metz, Johann Baptist (1977a): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Metz, Johann Baptist (1977b): *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, 3. Aufl, Freiburg im Breisgau: Herder.

Metz, Johann Baptist (1980): *Jenseits der bürgerlichen Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* (Forum Politische Theologie Bd. 1), München: Kaiser/Matthias-Grünewald-Verlag.

Möhring-Hesse, Matthias (1997): *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen* (Studien zur theologischen Ethik Bd. 75), Freiburg/Schw. [u.a.]: Universitätsverlag [u.a.].

Möhring-Hesse, Matthias (2006): *Der unser aller Heil »ist«*. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden, in: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede* (Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 22), Münster: LIT-Verlag, 15–42.

Sennett, Richard (1983): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main: Fischer.

Sölle, Dorothee (1982): *Politische Theologie*, Erw. Neuauflage, Stuttgart: Kreuz.

Sölle, Dorothee (1983): *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, München: Dt. Taschenbuch-Verlag.

Tyrell, Hartmann (1981): *Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung*, in: Eid, Volker/Vaskovics, Laszlo (Hg.): *Wandel der Familie – Zukunft der Familie*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 10-74.

Vossenkuhl, Wilhelm (1991): *Praxis*, in: Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, 2. Aufl., Reinbeck: Rowohlt, 217–261.

Ziehe, Thomas (Hg.) (1989): *Die Welt als Spiegel. Der neue Narzismus* (Tutzing Materialien Bd. 64), Tutzing: Evangelische Akademie.

---

### **Zitationsvorschlag**

Möhring-Hesse, Matthias: »Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften. Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer Absicht (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008\\_Moehring-Hesse.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Moehring-Hesse.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

---

## **Ethik und Gesellschaft** ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

**Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben**

Wolfgang Thierse

**Lesbare Theologie und theologische Parteinahme  
Anregungen eines evangelischen Katholiken**

Matthias Möhring-Hesse

**»Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften  
Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer  
Absicht**

Karl Gabriel

**Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft**

Hermann-Josef Große Kracht

**Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlich-  
keiten  
Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie**

Matthias Sellmann

**Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik  
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

**»Verbände im Trend oder Akteure politischer Glaubenspraxis »von  
gestern«?**

Stephan Goertz

**»Wir müssen uns wohl bescheiden«  
Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis**

Ansgar Kreuzer

**Können Glaube und Politik noch zueinander finden?  
Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz**

---