

IV. Soziologie

Die uralte Funktion der Religion – inmitten all der Schwierigkeiten des menschlichen Lebens eine letzte Sicherheit zu gewährleisten – ist zutiefst erschüttert worden. Wegen der religiösen Krise in der modernen Gesellschaft ist die soziale »Heimatlosigkeit« metaphysisch geworden – sie ist zur »Heimatlosigkeit« im Kosmos geworden.

Peter L. Berger, *Das Unbehagen in der Modernität*

Früher sind die Menschen in die Verhältnisse, die sie vorgefunden haben, hineingewachsen, und das war eine verlässliche Art, in der sie zu sich gekommen sind; aber heute, bei der Durcheinanderschüttelung, wo alles von Grund und Boden gelöst wird, müßte man schon sozusagen auch bei der Erzeugung der Seele die Überlieferung des Handwerks durch die Intelligenz der Fabrik ersetzen.

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*

1. Die postmoderne Gesellschaft

»Nach dem Zweiten Weltkrieg endete die moderne Zeit mit der radikalen Transformation der Kommunikations-, Wissens- und Energietechnologien. Ihr zentrales Merkmal war die kontinuierliche Zunahme der Effizienz der Produktionstechnologie, die eine wachsende Herausforderung für den Primat jener Werte bedeutete, denen diese Mittel dienen sollten. Die postmoderne Zeit, deren Beginn wir mit dem Jahr 1945 festsetzen können, wird entweder eine weitere und noch weitgehendere Bedrohung des Status dieser Werte durch den Ansturm der Technologien oder die Wiederherstellung ihrer normativen Priorität erleben. Welche der Alternativen sich durchsetzt, wird darüber entscheiden, ob die Gesellschaft Diener oder Meister der von ihr erzeugten Instrumente sein wird.«¹ So beginnt das 1968 erschienene Buch *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes* des renommierten amerikanischen Soziologen Amitai Etzioni. Dieses umfangreiche Werk verfolgt das Ziel, die Bedingungen der Möglichkeit einer postmodernen, »aktiven Gesellschaft« theoretisch zu begründen und Wege für ein makroskopisches Handeln aufzuzeigen.²

Die Transformation der modernen zu einer aktiven Gesellschaft: Amitai Etzioni

Die postmodernen Gesellschaften sind – so Etzioni – durch den schnellen Aufstieg der Wissenstechnologien entstanden und unterscheiden sich von den modernen Gesellschaften dadurch, daß gesamtgesellschaftliche Kontrollen eine größere Rolle spielen, Flexibilität und Transformationspotentiale ansteigen und kybernetische Prozesse die gesellschaftliche Entwicklung bestimmen.³ Weil keine Gesellschaft dem Einfluß der neuen Technologien entkommen ist, sind alle Gesellschaften mehr oder weniger in das postmoderne Zeitalter eingetreten. Es ist allerdings noch nicht abzusehen, ob diese Veränderungen zu einer authentischen Partizipation eines größeren Teils der Gesellschaftsmitglieder oder zu größerer Machtkonzent-

1 A. ETZIONI: *Die aktive Gesellschaft*, S. 7.

2 Ebd. Vgl. zu Etzioni auch: H. LENK: *Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus*, S. 169-170.

3 A. ETZIONI: *Die aktive Gesellschaft*, S. 7. Vgl. zur Bedeutung des Wissen in der postmodernen Gesellschaft: A.a.O., S. 223-226.

ration in den Händen einiger weniger führen wird.⁴ Die Aufgabe der postmodernen Gesellschaft ist es, die moderne Erfahrung der Entfremdung und Unauthentizität (das Gefühl des »Nichtdazugehörens«, der »Manipuliertheit«, des »Nichtdurchschauens«, der »Fremdbestimmung«, des »Abgeschnittenseins«, der »Gefangenheit«), die durch die Industrialisierung, Bürokratisierung und den Primat der instrumentellen Rationalität entstanden ist und die sich durch alle gesellschaftlichen Schichten zieht, zu überwinden.⁵

Die Ausrichtung der Gesellschaft auf die Bedürfnisse der Menschen

Eine Rückkehr zu vormodernen Gesellschaftsformen lehnt Etzioni hingegen ab: »Wir können die Wissenschaft nicht abschaffen, und wir können ebensowenig in ein vornukleares oder vorindustrielles Zeitalter zurückkehren, wie Adam den halbgegessenen Apfel an den Baum des Wissens zurückgeben konnte. Illusionen über den glücklichen Handwerker in der mittelalterlichen Gilde oder den glücklichen Eingeborenen im Busch sind nicht aufrechtzuerhalten. Selbst wenn es die Option gäbe, zurückzukehren, würden die meisten Menschen dies nicht wollen.«⁶ Etzioni entwirft dagegen das Modell einer offenen, aktiven, transparenten und authentischen Gesellschaft, die den Menschen ernstnimmt und in der das Individuum sich innerhalb der Gesellschaft maximal entfalten kann. Auch wenn vollkommene Sicherheit und Authentizität letztlich nicht möglich sind – weil die Befriedigung einiger Bedürfnisse die Fähigkeit verringert, andere zu befriedigen – gibt es doch einige Grundbedürfnisse, die von der Gesellschaft befriedigt werden können: das Bedürfnis nach *Zuwendung*, nach *Kontext*, nach *wiederholter Gratifikation*, nach *Stabilität* und nach *Vielfalt innerhalb der gesellschaftlichen Struktur*.⁷

Diese »gesamtgesellschaftliche Bedürfnissensibilität« erfordert eine authentischere Beteiligung am Arbeitsprozeß, adäquatere öffentliche Dienste und Einrichtungen, mehr materielle und rechtliche Gleichheit. Die Transformation der Gesellschaft kann aber nicht ohne Aktivierung ihrer Mitglieder geschehen.⁸ Der Wandel zu einer aktiven Gesellschaft setzt verschiedene »Projekte« voraus:

- *persönliche Projekte*: Erweiterung des Wissens und des Bewußtseins, Verkürzung der Distanz zwischen privater und öffentlicher Identität und Zuführung persönlicher Energien zu gesamtgesellschaftlichem Handeln;⁹
- *kollektive Projekte*: Es bedarf einiger Vordenker, die die gesellschaftstransformierenden Projekte einleiten und denen sich andere dann anschließen können. Kollektivierung ist die

4 A.a.O., S. 34.

5 A.a.O., S. 625-627. Vgl. zur »Unmöglichkeit von Rationalität«: A.a.O., S. 285-295; zur »Unauthentizität« in personaler, sektoraler und globaler Perspektive: A.a.O., S. 641-655.

6 A.a.O., S. 33.

7 A.a.O., S. 631-634.

8 A.a.O., S. 655. Vgl. zur »gesellschaftlichen Mobilisierung«: A.a.O., S. 406-438; zur »aktiven Orientierung«: A.a.O., S. 324-325.

9 A.a.O., S. 658. Vgl. zur Bewußtseinsbildung: A.a.O., S. 244-265.

Voraussetzung der Mobilisierung, der Protest der Wenigen aktiviert die zuschauende Mehrheit;¹⁰

- *gesamtgesellschaftliche Projekte*: Verschmelzung aktivierter Subgruppen zu einer Gesellschaft, die die Fähigkeit entwickelt, durch einen hohen Mobilisierungsgrad und eine aktive Selbstveränderung die Ziele zu verwirklichen, die durch einen authentischen gesellschaftlichen Konsens getragen werden.¹¹

Diese verschiedenen Projekte bauen aufeinander auf, wirken aber – wenn der Mobilisierungsprozeß erfolgreich verlaufen ist – auch in umgekehrter Richtung.¹² Sie vermindern die Unauthentizität, indem sie eine Synthese des Wissens, eine Synthese der Emotionen und Werte und eine umfassende Sicht der Anwendung von Macht herstellen.¹³ Die an und für sich notwendige Differenzierung, Pluralität und Fragmentierung der Gesellschaft wird durch die Mobilisierung und Aktivierung re-integriert, das heißt, zu einem ganzheitlichen gesellschaftlichen Prozeß zusammengeschlossen, dem auf der persönlichen Ebene eine holistische Erziehung und aktive Erfahrungsmöglichkeiten zur Seite stehen.¹⁴ Diejenigen, die neue öffentliche Identitäten entwickeln, sie auf andere übertragen und zur Basis für gesamtgesellschaftliches Handeln machen, sind Träger der Hoffnung auf die Transformation zu einer aktiven Gesellschaft.¹⁵

Der Spätkapitalismus und die postmoderne Gesellschaft: Jürgen Habermas

Jürgen Habermas, der in den achtziger Jahren so vehement gegen die Postmoderne polemisiert, hat den Begriff »postmoderne Gesellschaft« zu Beginn der siebziger Jahre verwendet, um Krisentendenzen in spätkapitalistischen Gesellschaften aufzuspüren und ein neues gesellschaftliches Organisationsprinzip zu beschreiben.¹⁶

Habermas unterscheidet die Gesellschaft nach *Lebenswelt* und *System*. Betrachtet man die Lebenswelt, so werden die normativen Strukturen (Werte, Institutionen, Weltbilder) einer Gesellschaft analysiert, während aus der Systemperspektive die Steuerungsmechanismen und Erweiterungsspielräume einer Gesellschaft thematisiert werden.¹⁷ Der Modernisierungsprozeß ist durch eine *funktionale Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Systems* und durch eine

10 A.a.O., S. 658-659.

11 A.a.O., S. 659-660. Vgl. zu Etzionis Konsenstheorie: A.a.O., S. 202-206; zur freiwilligen Selbstkontrolle: A.a.O., S. 130-148. Eine »kooperative Gesellschaft« unter starker Berücksichtigung der individuellen »Eigenleistung« fordert auch: H. LENK: *Eindeutig vieldeutig*, S. 74-75.

12 »Wenn Arbeiter, die bis dahin nicht im Parlament eines Landes vertreten waren, auf *kollektiver* Ebene mobilisiert werden und *gesamtgesellschaftliche* Anerkennung erringen, können sie ihre neue politische Macht dazu verwenden, Bildung und Erziehung weiterzuverbreiten und das politische System »neutraler« zu machen, was wiederum die Mobilisierung von Arbeitern erleichtert«. A. ETZIONI: *Die aktive Gesellschaft*, S. 661.

13 A.a.O., S. 663. Vgl. zum Umgang mit der Macht: A.a.O., S. 370-400.

14 A.a.O., S. 663-664.

15 A.a.O., S. 665. Vgl. zum gesellschaftlichen Wandel auch den Sammelband: A. ETZIONI – E. ETZIONI-HALEVY (Hrsg.): *Social Change*. In dieser Studie finden sich grundlegende soziologische Analysen zu den Veränderungen in den westlichen Gesellschaften.

16 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 31. Vgl. dazu: D. ASHLEY: *Habermas and the Completion of ›The Project of Modernity‹*, S. 93-95.

17 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 14.

Enttraditionalisierung der Lebenswelt gekennzeichnet. Diese moderne Gesellschaft aber befindet sich heute in einer tiefen Legitimationskrise.¹⁸ Durch Legitimationskrisen verändern sich die Gesellschaftssysteme: Sozial- und Herrschaftssysteme werden neu organisiert und die Gesellschaftssteuerung wird von anderen Parametern bestimmt. Dadurch ändern sich aber auch die normativen Strukturen, die Werte, Institutionen und Weltbilder. Die Entwicklung der Weltbilder von den vorhochkulturellen, über die traditionellen, dann modern-kapitalistischen zu den postmodernen Gesellschaften folgt nach Habermas einem bestimmten Muster: Der Profanbereich dehnt sich gegenüber der sakralen Sphäre aus; die Weltbilder verlieren dadurch an kognitivem Gehalt; das wiederum führt zu verstärkter Autonomie, zu universalistischen und zugleich individuellen Orientierungen; der Glaubensmodus wird zunehmend reflexiv (vom Mythos als unmittelbares Orientierungs- und Erfahrungssystem über die Offenbarungsreligion zur Vernunftreligion und zuletzt zur Ideologie).¹⁹

Dem Organisationsschema einer Gesellschaft entspricht ein bestimmter Krisentypus, der gesellschaftliche Transformationen und Evolutionen auslöst: In vorhochkulturellen Gesellschaften, die nach Verwandtschaftsbeziehungen organisiert sind, werden Krisen durch äußere Einflüsse (Kriege, Naturkatastrophen) ausgelöst; in traditionellen Gesellschaften, die durch politische Klassen geprägt werden, führen intern angelegte Identitätskrisen (Bauernaufstände, Revolutionen) zum Wandel; in liberalkapitalistischen Gesellschaften, die durch ökonomische Klassen bestimmt sind, lösen Systemkrisen gesellschaftliche Veränderungen aus. Heute zeichnet sich gegenüber diesen »klassischen« Krisentypen ein neuer Krisentypus ab. Die rapiden Wachstumsprozesse spätkapitalistischer Gesellschaften und die globalen Probleme, die aus diesem Wachstum entstehen, lassen sich nicht mehr als nur systemspezifische Krisenerscheinungen interpretieren: »Die ökologischen Gleichgewichte bezeichnen eine absolute Grenze des Wachstums; die weniger handgreiflichen anthropologischen Gleichgewichte bezeichnen eine Grenze, die nur um den Preis einer Veränderung der soziokulturellen Identität gesellschaftlicher Systeme überschritten werden kann. Die selbstdestruktive Gefährdung des internationalen Gleichgewichts schließlich ist ein Folgeproblem des Wachstums destruktiv verwendbarer Produktivkräfte.«²¹

Der Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft als Krise der Moderne

Nach Habermas befinden sich die westlichen Gesellschaften in einem Prozeß der Delegitimierung des bestehenden politischen Systems, der durch ökonomische Krisen (Staatsfinanzen, Verschuldung, Inflation, Disparität zwischen öffentlicher Armut und privatem Reichtum), politische Krisen (mißlingende Steuerung der Wirtschaft durch administrative Maßnahmen), soziokulturelle Krisen (Gegensatz zwischen den Anforderungen des Staatsapparates und den

18 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 234. Vgl. zur Ausdifferenzierung und Pluralisierung der modernen Gesellschaft auch: P. L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER: *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 59-74.

19 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 23.

20 A.a.O., S. 32-41. Vgl. zu den gesellschaftlichen Veränderungen auch: J. HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, S. 65-102.

21 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 61. Vgl. zu den gegenwärtigen Krisenphänomenen auch: J. HABERMAS: *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*, S. 65.

Bedürfnissen und Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder) ausgelöst wird.²² Die soziokulturelle Krise ergibt sich aus dem Zerfall der modernen, säkularisierten, bürgerlichen Ideologie, die nur von ihrer eigenen Substanz lebt, sich an keine traditionellen Weltbilder anlehnt und die deswegen gegenüber den Grundrisiken der persönlichen Existenz keine Hilfen für kontingenzüberschreitende Deutungsmuster bietet. Sie ist angesichts individueller Heilsbedürfnisse hilflos, ermöglicht keinen humanen Umgang mit der verobjektivierten Natur, entwickelt keine Solidarität unter Gruppen und zwischen Individuen und ist unfähig, eine wirklich politische Ethik zu entwerfen.²³

Drei Trends scheinen Habermas für die strukturellen Veränderungen charakteristisch zu sein. Erstens diffundiert der kognitive Anspruch, die Totalität der Wirklichkeit erfassen zu können. Zweitens sind die verinnerlichten und privatisierten Glaubensvorstellungen noch einmal subjektivistisch gebrochen worden: »Der liberale Habitus eines Fürwahrhaltens, das sich am Fürwahrhalten heterodoxer Auffassung von Anbeginn relativiert, entspricht der Anerkennung eines Pluralismus unentschieden um Wahrheit konkurrierender Glaubensmächte: praktische Fragen sind nicht mehr wahrheitsfähig, Werte irrational.«²⁴ Drittens sind Moralvorstellungen weithin von theoretischen Deutungsmustern abgekoppelt. Der Begründungszusammenhang des rationalen Naturrechts ist gebrochen, es herrscht die Ethik des »common sense«: »Seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist dieser Prozeß als ›Aufhebung‹ von Religion und Philosophie bewußt geworden – ein höchst ambivalenter Vorgang. Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache, aber im Atheismus der Massen drohen auch die utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen. Die Philosophie ist ihres metaphysischen Anspruchs entkleidet, aber im herrschenden Szientismus sind auch die Konstruktionen zerfallen, vor denen eine schlechte Realität sich rechtfertigen muß.«²⁵

22 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 66-73. Vgl. auch: J. HABERMAS: *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*, S. 59.

23 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 109-110. Vgl. zum Verfall der bürgerlichen Ideologie auch: J. HABERMAS: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 176-198. Für Panajotis Kondylis ist der Paradigmenwechsel von der Moderne zur Postmoderne ebenfalls durch die Ablösung der »bürgerlichen Denkfigur« gekennzeichnet: die »synthetisch-harmonisierende Denkfigur« der bürgerlichen Gesellschaft »war grundsätzlich bestrebt, das Weltbild aus einer Vielfalt von unterschiedlichen Dingen und Kräften zu konstruieren, die zwar isoliert betrachtet sich im Gegensatz zueinander befinden (können), doch in ihrer Gesamtheit ein harmonisches und gesetzmäßiges Ganzes bilden, innerhalb dessen Friktionen oder Konflikte im Sinne übergeordneter vernünftiger Zwecke aufgehoben werden«. In der »analytisch-kombinatorischen Denkfigur« der massendemokratischen Postmoderne dagegen gibt es »keine Substanzen und keine festen Dinge« mehr, sondern nur noch »letzte Bestandteile, Punkte oder Atome, deren Wesen und Existenz eigentlich nur in ihrer Funktion besteht, d. h. in ihrer Fähigkeit, zusammen mit anderen Punkten oder Atomen immer neue Kombinationen einzugehen (...) Alles kann und darf im Prinzip mit allem kombiniert werden, denn alles befindet sich auf der gleichen Ebene, und es gibt keinen ontologischen Hintergrund, der den Vorrang bestimmter Kombinationen vor anderen sicherstellen würde«. P. KONDYLIS: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, S. 15-16.

24 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 113.

25 Ebd. Die Rede von einem Verschwinden, Überflüssigwerden, ja einem Ende der Religion war noch in der Soziologie der siebziger Jahre ein beliebter Topos (vgl. z. B.: G. DUX: *Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie*, S. 328-331). Allerdings gab es auch damals schon andere Einschätzungen namhafter Soziologen: »Das gegenwärtige Wiederaufleben religiöser Strömungen deutet nicht nur auf eine mögliche Umkehr des Säkularisierungstrends hin, sondern läßt sich auch als eine spezifische Manifestation des Entmodernisierungsimpulses verstehen«. P. L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER: *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 171-172.

Die Naturwissenschaften haben nach Habermas ein Interpretationsmonopol für die äußere Wirklichkeit übernommen, und im Bereich des sozialen Zusammenlebens sind mit wachsender Komplexität Kontingenzen erzeugt worden, ohne daß die Fähigkeit zu deren Bewältigung mitgewachsen wäre. Die Sozialwissenschaften können Weltbildfunktionen aber nicht übernehmen, weil sie kein kontingenzbeherrschendes Wissen hervorbringen. Vielmehr tragen sie zu einer Steigerung der Kontingenzen bei. Eine Theorie, die die Faktizität von Einsamkeit, Schuld, Krankheit und Tod weginterpretieren könnte, ist undenkbar. Habermas zieht daraus die Konsequenz, daß »die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des einzelnen unaufhebbar hängen, sich nur *als* Kontingenz ins Bewußtsein heben lassen: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.«²⁶

2. Die postindustrielle Gesellschaft

Der Begriff »postindustrielle Gesellschaft« geht auf den amerikanischen Soziologen David Riesman zurück, der ihn Ende der fünfziger Jahre gebraucht, um die Veränderungen in den Vereinigten Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg zu beschreiben.²⁷ »Postindustrielle Gesellschaft« wird in der Diskussion um die Postmoderne meist synonym mit dem Begriff »postmoderne Gesellschaft« gebraucht.²⁸ Einige Soziologen geben jedoch dem Begriff »postindustrielle Gesellschaft« den Vorzug, weil er genauer die Transformation von der modern-industriellen zu einer postmodern-postindustriellen Gesellschaft bezeichnet.²⁹

Die Freizeitmentalität und die außen-geleitete Lebensweise: David Riesman

David Riesman macht auf zwei gleichzeitig ablaufende Prozesse in der amerikanischen Gesellschaft der Nachkriegszeit aufmerksam: Erstens bildet sich – vor allem unter den gut aus-

26 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 165. Vgl. auch: J. HABERMAS: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, S. 49-51. J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 185-186. Vgl. zur Kontingenz des menschlichen Daseins und zur Kontingenzbewältigung auch: O. MARQUARD: *Apologie des Zufälligen*, S. 117-135; R. GUMPPENBERG: *Gegenlicht*, S. 18-20.

27 D. RIESMAN: *Leisure and Work in Post-Industrial Society*, S. 363-364. Vgl. dazu auch: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 27.

28 So jedenfalls: J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 19; K. LÜSCHER: *Familie und Familienpolitik im Übergang zur Postmoderne*, S. 15-16; H.-G. VESTER: *Die Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft*, S. 12-28. Daniel Bell hingegen propagiert die postindustrielle Gesellschaft, wendet sich aber polemisch gegen die gegenwärtige, von ihm als »postmodern« bezeichnete »Porno-Pop-Kultur«. Vgl. dazu: D. BELL: *Sociological Journeys*, S. 300.

29 Siegfried Rosner wendet sich gegen den Begriff »postmoderne Gesellschaft«, weil dieser kein zutreffender Begriff für die sozialstrukturellen Veränderungen der westlichen Gesellschaft sei. Die Begriffe »postindustrielle Gesellschaft« und »postmoderne Kultur« haben für ihn einen größeren Erhellungswert: »Insgesamt scheint es mir allenfalls sinnvoll, von einer postmodernen *Kultur*, nicht aber von einer postmodernen *Gesellschaft* zu sprechen«. S. ROSNER: *Gesellschaft im Übergang?*, S. 71.

Ein weiterer Versuch, den gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandel zu beschreiben, kommt von Helmut Klages: Gegen die Begriffe »Risikogesellschaft« und »Postmoderne«, die seiner Meinung nach die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht adäquat genug beschreiben, bezeichnet Klages die gegenwärtige Gesellschaft als »Wertwandelsgesellschaft«, weil er diesem Begriff ein »überlegenes analytisches Potential« und einen umfassenderen »Orientierungsgehalt« zumißt. H. KLAGES: *Traditionsabbruch als Herausforderung*, S. 10.

gebildeten Menschen – eine Überfluß- und Freizeitmentalität aus, und zweitens bringen die Massenmedien eine Vereinheitlichung der Kultur mit sich, die Traditionen verblassen läßt und den Hedonismus fördert.³⁰ Die Konsumentenhaltung wird zum typischen Reaktionsmuster und eigentlichen Lebenssinn der Menschen.³¹ Der Wert »Arbeit« – in der modernen Industriegesellschaft von zentraler Bedeutung – wird durch den Wert der »Freizeit« ersetzt.³² Die postindustrielle Gesellschaft ist für Riesman deshalb vor allem eine Freizeitgesellschaft. Die Entwicklung zur postindustriellen Gesellschaft beschreibt Riesman als Abfolge verschiedener Gesellschaftssysteme, denen er ein bestimmtes menschliches Orientierungsverhalten zuordnet:

- In den vorindustriellen Gesellschaften orientiert sich der Mensch an den hergebrachten Verhaltensregeln, die ein relativ festes gesellschaftliches Gefüge garantieren. Der vorindustriellen Gesellschaft entspricht eine »traditions-geleitete« Verhaltensweise.³³
- Die moderne Industriegesellschaft ist durch ein hohes Maß an sozialer Mobilität gekennzeichnet. Sie bietet dem Menschen größere Chancen und Wahlmöglichkeiten, verlangt aber zugleich, ein Leben ohne selbstverständliche Traditionslenkung zu führen. Der industriellen Gesellschaft entspricht somit eine »innen-geleitete« Verhaltensweise.³⁴
- Der postindustriellen Gesellschaft, in der Dienstleistungen wichtiger werden als die industrielle Produktion, Massenkonsum für breite Schichten der Bevölkerung zur Selbstverständlichkeit gehört und die Massenmedien die öffentliche Meinung prägen, entspricht eine »außen-geleitete« Verhaltensweise: »Das gemeinsame Merkmal der außen-geleiteten Menschen besteht darin, daß das Verhalten des Einzelnen durch die Zeitgenossen gesteuert wird; entweder von denjenigen, die er persönlich kennt, oder von jenen anderen, mit denen er indirekt durch Freunde oder durch die Massen-Unterhaltungsmittel bekannt ist (...) Die von dem außen-geleiteten Menschen angestrebten Ziele verändern sich jeweils mit der sich verändernden Steuerung durch die von außen empfangenen Signale.«³⁵

Mit dem Wandel von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft und dem Wandel vom »innen-geleiteten« zum »außen-geleiteten« Menschen korrespondiert ein Wandel vom individuell-prinzipiellen zum sozialen Gewissen: Unbedingt-ethische Maßstäbe werden durch Opportunismus und ein »So-wie-die-anderen-sein-Wollen« ersetzt.³⁶

30 D. RIESMAN: *Leisure and Work in Post-Industrial Society*, S. 364. Vgl. zur Entwicklung der Massenkultur auch: A. HUYSEN: *After the Great Divide*, S. 3-62; P. KONDYLIS: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, S. 167-296.

31 D. RIESMAN: *Die einsame Masse*, S. 237-256. Vgl. dazu auch: F. JAMESON: *Postmodernism and Consumer Society*, S. 55-77.

32 D. RIESMAN: *Leisure and Work in Post-Industrial Society*, S. 367-379. Vgl. zur Freizeitgesellschaft auch: E. KÜNG: *Arbeit und Freizeit in der nachindustriellen Gesellschaft*, S. 187-245; H. GLASER: *Das Verschwinden der Arbeit*.

33 D. RIESMAN: *Die einsame Masse*, S. 38-43.

34 A.a.O., S. 43-48.

35 A.a.O., S. 55.

36 A.a.O., S. 117-140.

Das Modell einer Gesellschaft der sozialen Entwicklung: Alain Touraine

Der französische Soziologe Alain Touraine reflektiert in seinem 1969 erschienenen Buch *La société post-industrielle* die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich am Ende der sechziger Jahre in den westlichen Gesellschaften beobachten lassen. Nach Touraine entstehen nun Gesellschaften eines neuen Typs, die er als »postindustriell« bezeichnet, um die Entfernung zu den vorausgegangenen industriellen Gesellschaften zu markieren.³⁷ In der postindustriellen Gesellschaft genießen die Industrie, die Ökonomie und das Kapital nicht mehr die zentrale Stellung. Zwar ist die Gesellschaft nach wie vor durch wirtschaftliches Wachstum geprägt, die Entwicklung aber hängt jetzt vom Wissen und der Kreativität ihrer Mitglieder ab.³⁸ Die Formen der sozialen Herrschaft werden dadurch verändert: Klassenschranken verschwinden, aber gleichzeitig wachsen die Anforderungen der Gesellschaft an den einzelnen, weil die sozialen Milieus nicht mehr festgefügte Identitäten vorgeben; jeder einzelne hat nun eine Vielzahl von unterschiedlichen Rollen in der Gesellschaft zu bewältigen; Mobilität, Flexibilität, Erziehung und Bildung werden zunehmend wichtig, wenn die gesellschaftliche Entwicklung gesichert werden soll.³⁹

Weil der einzelne aber in funktionalistischer Absicht ins System integriert und vom System manipuliert wird, entsteht eine Entfremdung, die einen Konflikt hervorruft, sobald sich Gruppen gegen diese Funktionalisierung wehren. Die Studentenrevolte und die Protestbewegung am Ende der sechziger Jahre wenden sich gegen die Funktionalisierung des Wissens und der Universität für das technokratische System und diejenigen Mächte, die es stabilisieren.⁴⁰ Der Protest richtet sich auch gegen den bloß technologisch verstandenen Fortschritt, gegen die Kreativität der Effizienz und gegen die nur »abhängige Partizipation« an der Gesellschaft.⁴¹ Der Unterschied zu den kapitalistischen Industriegesellschaften besteht nach Touraine darin, »daß der soziale Konflikt sich nicht mehr innerhalb eines grundlegenden ökonomischen Mechanismus definiert«, sondern alle gesellschaftlichen und kulturellen Tätigkeiten in diesen Konflikt verwickelt sind.⁴²

Touraine fordert eine Transformation der technokratisch-ökonomischen Gesellschaft in eine »Gesellschaft der sozialen Entwicklung«, die nicht »abhängige Partizipation«, Integration, Effektivität und Anpassung, sondern eine schöpferische Infragestellung der bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen, eine Kontestation, fördert.⁴³ Daraus ergibt sich für Touraine auch eine veränderte Aufgabenbestimmung für die Soziologie: Allzuoft wurden in der Soziologie alle Elemente des gesellschaftlichen Lebens ausschließlich aus der funktionalistischen Perspektive gesehen, das heißt, nach dem Beitrag zur Integration und zum Überleben des Ganzen beurteilt.⁴⁴ Die Soziologie soll aber keine Daten zur Perfektionierung und

37 A. TOURAINE: *Die postindustrielle Gesellschaft*, S. 7.

38 A.a.O., S. 9.

39 A.a.O., S. 10-13; 33-34; 43-44; 50-53; 222-224.

40 A.a.O., S. 54-61;

41 A.a.O., S. 14-25.

42 A.a.O., S. 30.

43 A.a.O., S. 31.

44 A.a.O., S. 27.

besseren Anpassung des Systems liefern, sondern den Kampf zwischen systemkonformer Anpassung und Kontestation in der Gesellschaft analysieren.⁴⁵

Von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft: Daniel Bell

Der bekannte amerikanische Soziologe und Kulturwissenschaftler Daniel Bell veröffentlicht 1973 sein Buch *The Coming of Post-Industrial Society*, das den Begriff der »postindustriellen Gesellschaft« international bekannt macht.⁴⁶ Während sich viele Entwicklungsländer noch in der vorindustriellen oder industriellen Aufbauphase befinden, stehen – so Bell – die höchstentwickelten Gesellschaften der Ersten Welt bereits am Ende der industriellen und am Anfang der postindustriellen Phase.⁴⁷ Bells Anliegen ist es nun, diejenigen Veränderungen in der sozialen Struktur zu untersuchen, die durch den wirtschaftlichen Wandel, die Verschiebungen innerhalb der Berufsgliederung und die Entwicklungen eines neuen Verhältnisses von Wissenschaft und Technologie entstehen.⁴⁸ Den Wandel von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft beschreibt Bell anhand von fünf Indikatoren:

- Auf dem wirtschaftlichen Sektor läßt sich ein *Übergang von einer güterproduzierenden zu einer Dienstleistungsgesellschaft* beobachten. Landwirtschaftliche und industrielle Produktion verlieren an Bedeutung, während der Dienstleistungsbereich ständig an Bedeutung gewinnt.⁴⁹
- Daraus ergibt sich eine *Änderung der Berufsstruktur*: Höher qualifizierte, technische, akademische Berufe gewinnen zunehmend an Bedeutung.⁵⁰
- In der Dienstleistungsgesellschaft resultiert aus der veränderten Berufsstruktur ein *Primat des theoretischen Wissens* als Quelle der Innovation. In den modernen Industriegesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts wurden die meisten Innovationen noch von »begabten Bastlern« hervorgebracht. Die »intelligenten Technologien« dagegen setzen theoretisch fundiertes Grundlagenwissen voraus, ohne das heute kaum mehr Innovationen gelingen können.⁵¹
- Durch fundiertes Grundlagenwissen zeichnet sich heute die Möglichkeit ab, den *technischen Fortschritt bewußt zu lenken* und schädliche Nebenwirkungen zu vermeiden. In der modernen Gesellschaft wurden technische Neuerungen unkontrolliert eingeführt, da dem technischen Fortschritt oberste Priorität eingeräumt wurde, ohne die Auswirkungen zweiter Ordnung zu berücksichtigen. Politische Instanzen und eine Technologiefolgenabschätzung

45 A.a.O., S. 31.

46 Schon Mitte der sechziger Jahre hatte sich Bell als Vorsitzender der »Kommission für das Jahr 2000« mit dem Strukturwandel in den westlichen Gesellschaften befaßt. Vgl. dazu: D. BELL: *Das Jahr 2000*, S. 14-26.

47 D. BELL: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S. 12.

48 A.a.O., S. 29-31, 114-120.

49 A.a.O., S. 32-33. Vgl. zur empirischen Untermauerung dieses Wandels für Europa: R. INGLEHART: *The Silent Revolution in Europe*, S. 991-1017. Vgl. zum Wertewandel im Europa der siebziger und achtziger Jahren: R. INGLEHART: *Kultureller Umbruch*.

50 D. BELL: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S. 33-36.

51 A.a.O., S. 36-41. Ebenso: D. BELL: *Die dritte technologische Revolution und ihre sozioökonomischen Konsequenzen*, S. 29-39.

können den technischen Wandel kontrollieren und zukunftsorientierte Kriterien für die technische Innovation festlegen.⁵²

- Das Aufkommen einer »intelligenten Technologie« (die »dritte technologische Revolution«) eröffnet eine *neue Dimension der technologischen Entwicklung*. Nach der ersten technologischen Revolution im 18. Jahrhundert (Einführung der Dampfkraft und der Mechanisierung und Maschinerisierung der menschlichen Produktion) und der zweiten technologischen Revolution im 19. Jahrhundert (Elektrizität und Chemie) steht nun die dritte technologische Revolution bevor: Übergang aller mechanischen und elektrischen in elektronische Systeme, Miniaturisierung, Digitalisierung, Computerisierung und Informatisierung der Technik, Dezentralisierung von Produktionsstätten, Handel und Märkten sowie eine Vernetzung und Vergleichzeitigung der Information durch die Telekommunikation.⁵³

Der Primat des Wissens und der Information

Das Hauptproblem für die postindustrielle Gesellschaft sieht Bell im Primat des Wissens: Die soziale Gruppe der Wissenschaftler bildet die neue Elite in der nachindustriellen Gesellschaft, die zugleich auch die größte politische Macht hat, weil die Politik auf Experten angewiesen ist, ohne die kaum noch politische Entscheidungen gefällt werden. Weil »Können« – verstanden als technische Kompetenz – zur *Conditio sine qua non* für Rang und Stellung innerhalb der Gesellschaft wird, löst sich die moderne »Klassengesellschaft« auf.⁵⁴ In der industriell-kapitalistischen Gesellschaft war Privateigentum die treibende Kraft der technologischen Entwicklung. In der postindustriellen Gesellschaft wird es das Wissen sein.⁵⁵ Mit dem Wandel von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft sind aber auch zahlreiche neue Probleme verbunden:

- Während in der modernen Gesellschaft das Kapital der dominierende Machtfaktor war, zeichnet sich durch die Expertenkultur eine *Unterordnung der Ökonomie unter die Politik* ab. Die »Verteilung der Güter«, die Bewertung der fachlichen Qualifikation und der individuellen Leistung werden zu einem wichtigen Problem einer postindustriellen Gesellschaftsordnung.⁵⁶
- Es könnte so eine »*meritokratische Gesellschaft*« entstehen, in der jeder nach Leistung und Verdienst für die Gesellschaft seine gesellschaftliche Position erhält.⁵⁷ Problematisch erscheint allerdings in diesem Zusammenhang, wie die Chancengleichheit als Ausgangspunkt für den meritokratischen Prozeß verwirklicht werden kann.⁵⁸
- Die moderne ökonomische Theorie ging von einer »Knappheit der Güter« aus. Dem Mangel sollte durch Steigerung der industriellen Produktion abgeholfen werden. Dies ist in den

52 D. BELL: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S. 42-43.

53 A.a.O., S. 43-49. D. BELL: *Sociological Journeys*, S. 34-65. Ähnlich auch: G. RAULET: *Leben wir im Jahrzehnt der Simulation?*, S. 165-188.

54 D. BELL: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S. 257-261.

55 A.a.O., 115.

56 A.a.O., S. 271-272.

57 A.a.O., S. 299-302.

58 A.a.O., S. 316-322.

- westlichen Industriegesellschaften durch die richtige Kombination von Maschinen und Rohstoffen, Technik und natürlichen Ressourcen auch erreicht worden. Heute deutet sich eine andere Knappheit an: die *Begrenztheit von Rohstoffen und natürlichen Ressourcen*.⁵⁹
- Die komplexe postindustrielle Gesellschaft sieht sich aber auch vor *kybernetische Probleme* gestellt: *Probleme der Information* (Quantität, Qualität, Verarbeitung, Bewertung), *Probleme der Koordination* gesellschaftlicher Prozesse (Partizipation, Interaktion, Abwicklung, Planung, Regulierung) und *Probleme der Zeit* (Arbeitszeit, Freizeit, Rationalisierung).⁶⁰
 - Die Umformung der industriellen in eine postindustrielle Gesellschaft betrifft aber nicht nur die Sozialstruktur sondern auch den kulturellen Sektor. Das Problem besteht darin, daß *Gesellschaftsstruktur* (Wirtschaft, Technologie, Berufssystem) und *Kultur* (symbolischer Austausch von Sinngehalten) in einen immer größer werdenden Widerstreit zueinander geraten sind.⁶¹ Die Technologie macht zwar ständig Fortschritte, aber die kulturellen Kräfte der Moderne haben sich erschöpft.⁶²

Der Wertewandel und die kulturelle Krise der Moderne

Bell versteht die Gesellschaft nicht wie Etzioni als integrales Ganzes sondern als disjunktives Phänomen. Den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft entsprechen verschiedene Normen- und Wertesysteme, deren Wandel durch entgegengesetzte axiale Prinzipien gesteuert wird.⁶³ Dies führt zu einem Antagonismus dreier verschiedener Sphären: In der technisch-ökonomischen Sphäre dominieren funktionale Rationalität und Effizienz; die Kultur ist dagegen auf Selbstverwirklichung und Genuß aus; die politische Sphäre ist auf Gleichheit und Recht ausgerichtet.⁶⁴ Die industrielle Gesellschaft wurde von einer transzendentalen protestantischen Arbeitsethik zusammengehalten, die im Laufe des Modernisierungsprozesses erst zurückgedrängt und dann durch einen Hedonismus ersetzt wurde.⁶⁵ Der kulturelle Hedonismus führt zu wachsenden Ansprüchen im Konsumbereich und vermindert die Bereitschaft, für die Gesellschaft Opfer zu bringen.⁶⁶

59 A.a.O., S. 352-353.

60 A.a.O., S. 353-361.

61 A.a.O., S. 362-363. Ausführlicher: D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 49-143.

62 »Ich glaube, daß wir in den westlichen Gesellschaften an einem Scheideweg angelangt sind: Wir sind Zeugen vom Ende des bürgerlichen Denkens – jener Auffassung von menschlicher Handlung und sozialen Beziehungen, insbesondere vom Tauschverkehr –, das die Moderne während der letzten 200 Jahre geformt hat. Und ich glaube auch, daß wir den Niedergang des schöpferischen Impulses und der ideologischen Überzeugungskraft des Modernismus erleben, der als kulturelle Bewegung unsere symbolischen Ausdrucksformen während der letzten 125 Jahre geprägt hat«. D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 16. Vgl. auch: D. BELL: *Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus*, S. 21-67.

63 D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 19. Vgl. auch: D. BELL: *Sociological Journeys*, S. 154-164, 329-354.

64 D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 19-23.

65 A.a.O., S. 30.

66 A.a.O., S. 35. Vgl. Zur Kritik an Bells kulturpessimistischer Position: J. HABERMAS: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, S. 449; H. BRUNKHORST: *Die Komplexität der Kultur*, S. 395; H. LENK: *Eindeutig vieldeutig*, S. 71-72.

Die Moderne hat eine *kulturelle* Krise ausgelöst, in der die gesellschaftliche Sinnsetzung zum zentralen Problem geworden ist: »Das wahre Problem des *Modernismus* ist das Glaubensproblem.«⁶⁷ Der kulturelle Modernismus hat den Nihilismus mit sich gebracht, weil sich das diesseitige System von Sinngehalten als Illusion erwiesen hat. Literatur und Kunst als Religionsersatz haben es nicht vermocht, eine durchgehende gesellschaftliche Sinnsetzung zu etablieren. Bell sieht in der Rückkehr zu einer religiösen Sinnsetzung die Lösung des gesellschaftlichen Antagonismus: »Die Religion kann die Kontinuität der Generationen wiederherstellen; sie verweist auf die existentiellen Kategorien, welche die Grundlage der Bescheidenheit und Achtung für andere bilden.«⁶⁸ In den vorindustriellen Gesellschaften umschloß die Religion als Idee und Institution die Lebensgesamtheit des einzelnen. In der modern-industriellen Gesellschaft zerbrachen die Idee und Institution der Religion an Säkularisierung und Profanisierung.⁶⁹ Die Kultur ist dadurch zusammenhanglos geworden. Alles wird möglich, weil nichts mehr heilig ist.⁷⁰ »Das Problem der modernen Gesellschaft liegt darin, daß Freiheit und Freisetzung bis zur Schrankenlosigkeit getrieben worden sind.«⁷¹ In der postindustriellen Gesellschaft – so das Programm Bells – soll die Religion ein Bewußtsein von Transzendenz schaffen, das »zu einer neuen Konzeption vom Selbst als moralischer Instanz« führt und das auf die religiöse Tradition zurückgreift, um die Kontinuität moralischer Sinngehalte zu gewährleisten.⁷²

3. Die postmoderne Kultur: Peter Koslowski

Neben den Entwürfen einer postmodernen und postindustriellen Gesellschaft hat sich vor allem Peter Koslowski in seinen zahlreichen Publikationen unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten mit dem Thema Postmoderne beschäftigt. In seinem Buch *Die postmoderne Kultur* versucht er, das Panorama einer nachmodernen Kultur zu entwerfen.

Die Überwindung des kulturellen Pluralismus

Koslowski ist der Überzeugung, daß wir uns im Übergang von der modernen in die postmoderne Kultur befinden und weiß die Konstanten der neuen Kultur auch schon zu benennen:⁷³

67 D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 38.

68 A.a.O., S. 39. Vgl. auch: D. BELL: *The Return of the Sacred*, S. 188-195.

69 D. BELL: *The Return of the Sacred*, S. 195-201.

70 D. BELL: *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 200.

71 A.a.O., S. 204.

72 A.a.O., S. 203. Vgl. zur Kritik an Bells funktionalistischem Religionsbegriff: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 26-31; F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 52-53; G. STAUTH – B. S. TURNER: *Nostalgia, Postmodernism, and the Critique of Mass Culture*, S. 517-519; B. S. TURNER: *Periodization and Politics in the Postmodern*, S. 2-3; ST. MARTELLI: *La religione nella società postmoderna*.

73 Allerdings wird bei Koslowski nie ganz deutlich, ob es sich um die Beschreibung der gegenwärtigen Situation handelt oder um ein erst noch einzulösendes Programm. Vgl. H.-L. OLLIG: *Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus*, S. 363-364. Vgl. zur Kritik an Koslowskis Postmoderne-Programm auch: M. HENNEN: *Zur Betriebsfähigkeit postmoderner Sozialentwürfe*, S. 62-64; M. ZÖLLER: *Die Gnosis der Yuppies*, S. 27.

»Das Vorherrschen ökonomisch-technischer Theorien und Lösungen wird in der Gesellschaft durch dasjenige kontextueller und kultureller Lösungen ersetzt«. ⁷⁴ Konkret heißt das: Die moderne Entzweiung von Wissenschaft und Religion wird aufgehoben; das technomorphe Weltbild der Moderne wird durch das anthropomorphe der Postmoderne ersetzt; die kausalanalytische Methode in der modernen Wissenschaft wird durch eine Pluralität von Methoden abgelöst; der moderne Monismus, der die Gesamtwirklichkeit aus nur *einem* Prinzip abzuleiten versucht, wird durch einen »gegliederten Pluralismus« (mechanische Kausalität, Naturteleologie, Geistes-teleologie) überwunden; das »Selbst«, das in seinen Beziehungen zur Welt und zur Gesellschaft nicht völlig aufgeht, wird nicht mehr funktional-relational gedeutet, sondern metaphysisch-substantiell, als »entelechiale Monade«. ⁷⁵

Das »gegenwärtige Kulturbewußtsein« ist nach Koslowski vom Pluralismus geprägt, der allerdings nicht zum Programm erhoben werden darf, weil er die Frage nach dem Sinn der Kultur nicht beantwortet und den Kulturwillen in die Beliebigkeit des »Anything goes« auflöst. ⁷⁶ Gegen die »Vielfalt einer lebendigen Kultur« hat er nichts einzuwenden, aber die Vielfalt ist nicht der Anfang und der letzte Zweck der Kultur. ⁷⁷ Auch eine pragmatische Haltung gegenüber dem Pluralismus, die auf eine letzte Sinnsetzung der Kultur verzichtet, hält er für nicht ausreichend, weil der Pragmatismus bloß doktrinär wird, wenn es keine inhaltlichen Vorgaben für das Handeln in Politik und Kultur mehr gibt: »Kulturpolitik muß mehr sein als Durchwursteln und weniger als Utopie. Sie fordert eine ganzheitliche Theorie der Gesellschaft und den Willen, die Wirklichkeit als ganze zu gestalten«. ⁷⁸ Die Gesellschaft kann auf ganzheitliche kulturelle Normsetzungen nicht verzichten. ⁷⁹ »Die Aufgabe einer Kultur ist es, eine Mitte zwischen Beliebigkeit und zwanghafter Vereinheitlichung zu finden«. ⁸⁰ Das gilt insbesondere für den europäischen Einigungsprozeß. Das Schlagwort »multikulturelle Gesellschaft« scheint Koslowski in diesem Zusammenhang irreführend: »Der Prozeß der Nationwerdung Europas muß vielmehr, ebenso wie es die Prozesse der Nationwerdung der europäischen Teilstaaten waren, zu einem Prozeß der kulturellen Einigung und Einheit werden, der den unbefragten multikulturellen Pluralismus, wie er sich aus dem Antagonismus der Nationalkulturen ergeben hat, zu einer neuen zwangsfreien Synthese zu überwinden trachtet«. ⁸¹

74 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 32. Vgl. zur »postmodernen Kultur« auch: D. HARVEY: *The Condition of Postmodernity*, S. 3-118.

75 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 33-53, 48, 88, 98; P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 96-98. Vgl. zum »Selbst« in der postmodernen Gesellschaft auch: P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 54-68; H.-G. VESTER: *Verwischte Spuren des Subjekts*, S. 189-201; W. HÜBENER: *Der dreifache Tod des modernen Subjekts*, S. 101-127; W. VAN REIJEN: *Das unrettbare Ich*, S. 373-400; M. FRANK: *Subjekt, Person, Individuum*, S. 7-28.

76 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 152. Vgl. dazu auch: P. KOSLOWSKI: *Religion, Philosophie und die Formen des Wissens in der Gesellschaft*, S. 5; P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 68-72.

77 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 153. Vgl. auch: P. KOSLOWSKI: *Die Prüfungen der Neuzeit*, 16-17, 72-89.

78 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 153.

79 A.a.O., S. 155.

80 P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 79.

81 A.a.O., S. 188. Koslowski spricht in diesem Zusammenhang auch von der »Idee einer europäischen Kulturnation«. A.a.O., S. 191.

Die Religion als Konstante der postmodernen Kultur

Konstitutiv für die postmoderne Kultur ist nach Koslowski die Einbeziehung der christlichen Religion: »Die Denkbewegung des 20. Jahrhunderts widerlegt die These von der Erledigung von Religion und Philosophie durch Wissenschaft.«⁸² Weil die Weltbildfunktion der modernen Wissenschaft instabil geworden ist und kein wissenschaftliches Weltbild mehr den Anspruch auf Totalität erhebt, setzt das postmoderne Denken religiöse Wissens- und Erfahrungsformen wieder in ihre Rechte ein.⁸³ Die Religion ist für das Überleben der Menschheit deswegen wichtig, weil eine religionslose, autonomisierte Wissenschaft – ohne Berücksichtigung der Menschenrechte, der religiösen Werte der Person und der Schöpfung – »zu einer inhumanen Welt und zur Vernichtung des Menschen durch seine eigenen technischen und wissenschaftlichen Werke zu führen droht.«⁸⁴ Außerdem setzt die Bewältigung der unausweichlichen Risiken und Kontingenzen des Lebens die Fähigkeit voraus, das Leiden an dieser Welt verarbeiten zu können. Kultur und Religion dürfen deshalb nicht voneinander getrennt werden, weil ohne die Religion die Kontingenzbewältigungsfähigkeit verkümmert. Die Religion hat zwar auch eine eigene Sphäre, aber sie erbringt für die Kultur Leistungen, die nur sie erbringen kann.⁸⁵

Das Plädoyer für eine neue Wirtschafts- und Unternehmenskultur

Die postmoderne Gesellschaft erfordert auch eine neue Wirtschafts- und Unternehmenskultur, die Koslowski in seinem Buch *Wirtschaft als Kultur* zu beschreiben versucht: Technische und wirtschaftliche Zwecke müssen auf die Zwecke der Umgebung abgestimmt und auf ihre Neben- und Wechselwirkungen hin überprüft werden. Diese neue Wirtschaftskultur entsteht nicht aus dem modernen Effizienzdenken, »sondern aus der ganzheitlichen Ausrichtung auf eine Steigerung der Unternehmenskultur«, denn ebenso wie die politische muß die ökonomische Macht verantwortet werden.⁸⁶ Grundlegend dafür ist eine auf der Gerechtigkeit basierende Unternehmensethik: eine »Sachgerechtigkeit« gegenüber dem eigenen Unternehmen und den Mitarbeitern und eine »Tauschgerechtigkeit« gegenüber den Geschäftspartnern.⁸⁷ Gegenüber der modernen ökonomischen Rationalität, die die Ökonomie von der Ästhetik und Ökologie trennt, fordert Koslowski eine postmoderne »Durchdringung« von ökonomischer, ästhetischer und ökologischer Rationalität, die auf eine Humanisierung von Wissenschaft und

82 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 34.

83 P. KOSLOWSKI: *Religion, Philosophie und die Formen des Wissens in der Gesellschaft*, S. 2.

84 P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 161.

85 A.a.O., S. 168. Klaus Podak vertritt die entgegengesetzte Position: Er ist der Meinung, daß sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft als ganze sehr gut ohne sinnstiftende Religion auskommen können. Vgl. dazu: K. PODAK: *Renaissance der Religiosität?*, S. 824-826; K. PODAK: *Plädoyer für die Vernunft*. Vgl. gegen Koslowski auch: F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 86.

86 P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 82, 106. Vgl. auch: P. KOSLOWSKI: *Religion, Ökonomie, Ethik*, S. 76-87; P. KOSLOWSKI: *Die Kultivierung des Unternehmens*.

87 A.a.O., S. 84, 110-116.

Technik zielt.⁸⁸ Die postmoderne Kultur zeichnet sich somit durch die gesellschaftliche Verschiebung von einer technisch geprägten zu einer künstlerischen Kultur aus.⁸⁹

4. Die unbewältigten Sozialwissenschaften: Friedrich Tenbruck

Die moderne Gesellschaft – so der Tübinger Soziologe Friedrich H. Tenbruck – basiert auf dem Glauben an den Erkenntnisfortschritt der Wissenschaft. Sie ist auf dem Legitimationsversprechen der Wissenschaft – die wahre Ordnung der Dinge in Natur, Religion, Politik, Gesellschaft und Moral aufzudecken – errichtet worden. Der Elan der Moderne speist sich aus diesem säkularen Glauben, der den religiösen Glauben abgelöst hat.⁹⁰ Tenbruck untersucht in seinen Schriften *Die unbewältigten Sozialwissenschaften* (1984) und *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft* (1989) die Gründe, die für den Verlust dieses säkularen Glaubens verantwortlich sind.

Der Verlust der säkularen Glaubensüberzeugungen

Nachdem sich einige Irrtümer zeigten und »die wachsende Problematisierung der Wirklichkeit immer mehr Entscheidungen über ihre Einrichtung verlangte«, begann der Glaube an die moderne Wissenschaft abzubrockeln: »Es ist jener Zeitpunkt, an dem die Wissenschaft erstens darauf verzichtete, die Dinge in ihrer Wahrheit zu erkennen und sich als perspektivische Erkenntnis deklarierte, welche an den Dingen nur Aspekte erkennt, und als sie zweitens eingestand, daß sie zur Aufstellung irgendwelcher normativer Anweisungen, irgendwelcher letzter Werte, irgendwelcher legitimer Ordnungen nicht in der Lage sei. Diese von Max Weber um die Jahrhundertwende gezogenen Konsequenzen sind nicht bloß methodologische Positionen gewesen; sie bezeichnen das Ende einer Epoche der Wissenschaft und damit auch eine neue Konstellation der Gesellschaft.«⁹¹ Die moderne Wissenschaft hat zwar mit ihren Leistungen über alle traditionellen Autoritäten triumphiert, aber letztlich keine neuen begründen können. Seither befindet sich die wissenschaftliche Zivilisation in einer »weglosen Vergeblichkeit«, weil sie einerseits das in Gang gebrachte »Räderwerk ihrer Organisationen« weiter betreiben muß, andererseits aber ohne den Glauben an die »Verwirklichung einer richtigen und gültigen Ordnung« auskommen muß.⁹²

88 A.a.O., S. 85-87, 98. Diese »Durchdringung« gilt auch für den postmodernen Staat: »Im Staat der Postmoderne durchdringen sich der soziale, kulturorientierte und territoriale Zweck des Staates, wobei für den postmodernen Staat vor allem die wechselseitige Durchdringung der sozialen und kulturellen Zwecke des Staatshandelns von Bedeutung sind«. A.a.O., S. 143. Vgl. auch: P. KOSLOWSKI: *Die Kultivierung des Unternehmens*; P. KOSLOWSKI: *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, S. 15-19.

89 P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 97. Vgl. zu einem neuen ökonomischen Paradigma und zu einer neuen Wirtschaftsethik auch: A. ETZIONI: *The Moral Dimension*, S. 1-19; P. H. WEHRHAHN: *Paradigmenwechsel*, S. 70-72; R. LAY: *Zwischen Wirtschaft und Christentum*, S. 29-67, 78-92; R. LAY: *Ethik für Manager*, S. 104-244; K.-W. DAHM: *Auf drei Stufen zum Guten*, S. 74-77.

90 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 130-136. Tenbruck hat die »Glaubensgeschichte der Moderne« schon früher einer eingehenden Analyse unterzogen: Vgl. F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 52-100. Vgl. zur politischen Situation der Postmoderne: A. HELLER – F. FEHÉR: *The Postmodern Political Condition*; F. FECHNER: *Politik und Postmoderne*.

91 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 136.

92 A.a.O., S. 136-137.

Wie Lyotard ist auch Tenbruck der Ansicht, daß der Glaube an die Legitimationskraft der Wissenschaft geschwunden ist und die großen Ideen der Moderne aufgebraucht sind.⁹³ Aus dem Konkurs dieser Ideen läßt sich, so Tenbruck, vielleicht noch ein Gewinn an individueller Freizügigkeit und pluralistischer Liberalität ziehen, die gesellschaftlichen Glaubensverluste wiegen hingegen schwerer, denn die Demokratie gründet sich nun auf rein äußere Interessen, und die Gesellschaft ist zu einem Streit der Gruppen geworden, in welchem das eigentliche Legitimationsproblem keine Rolle mehr spielt: »Unser Denken beruht längst auf der Annahme, daß die Welt sehr wohl auf pragmatischen Rädern zu laufen vermag.«⁹⁴

Der Zusammenbruch der modernen wissenschaftlichen Glaubenstradition zeigt aber nicht nur Konsequenzen innerhalb der Gesellschaft, sondern geht mit einer Veränderung der globalen Situation einher: War die Moderne im Kern ein europäisches Unternehmen, so wurde die kulturelle Einheit Europas mit dem Aufstieg der einstigen europäischen Randkulturen – Sowjetunion und Vereinigte Staaten – zerstört und der Kulturimperialismus Europas durch die ideologische »Weltkulturmission« der Supermächte ersetzt. Hinzu kommt, daß durch den Unabhängigkeitsprozeß der Kolonialstaaten nach dem Zweiten Weltkrieg die »alten und neuen Nationalkulturen in eine durchgängige und allseitige Beziehung getreten sind, in der sie einander präsent sind und einander durchdringen.«⁹⁵ Wanderungsströme, Vertreibungen, Asylbewegungen, Transport- und Kommunikationsmittel haben mit dazu beigetragen, daß so eine völlig neue Weltsituation entstanden ist, in der »alle Kulturfragen in den Horizont einer globalen Weltkultur getreten« sind.⁹⁶ Angesichts dieser Situation stellt sich, so Tenbruck, die Frage, woran sich die Menschen und die Gesellschaften orientieren sollen, wenn sie in die Internationalisierungs- und Globalisierungsvorgänge hineingerissen werden.

Die Entwicklungsideologie und der Weltwohlfahrtsstaat

Tenbrucks Grundthese – daß allen gesellschaftlichen Entwicklungen kulturelle Ideen zugrunde liegen – gilt ebenso für die Globalisierungsvorgänge, auch wenn dieser Prozeß heute oft nur als Resultat unausweichlicher Entwicklungen angesehen wird.⁹⁷ Diese Vorgänge basieren auf der Idee der »Einen Welt«, der Solidargemeinschaft freier Völker in einem Weltwohlfahrtsstaat. Diese Überzeugung zeigt sich besonders dort, wo von »Entwicklung« die Rede ist: »Wo es um Entwicklung geht, steht im Hintergrund unvermerkt die Vision einer brüderlichen Weltordnung.«⁹⁸ Der Traum von einer »säkularen Ökumene« war es, der in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg den Grundstein für eine neue Weltgesellschaft legte. Er wurde vor allem von den USA getragen, weil hier die »Säkularisate« der christlichen Geschichtstheologie »Zü-

93 A.a.O., S. 137.

94 A.a.O., S. 138.

95 A.a.O., S. 274.

96 A.a.O., S. 275. Vgl. zum theoretischen Rahmen von Globalisierungsprozessen und zu den Möglichkeiten einer postmodernen Weltordnung: A. GIDDENS: *The Consequences of Modernity*, S. 63-78; 163-178.

97 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 276, 297-298, 300. Tenbruck entwickelt diese These in Teil I seines Buches. Vgl. a.a.O., S. 15-92. Vgl. zur Rolle der Intellektuellen und der Ideen in der modernen Gesellschaft: F. H. TENBRUCK: *Repräsentative Kultur*, S. 41-46.

98 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 292.

ge der eigenen Berufung und Sendung« trugen.⁹⁹ Auf dem Weg der Kolonialisierung haben sich die Ideen Europas um die Erde verbreitet, »und diese Ideen kehren sich nun mit der Forderung nach Gleichheit und Umverteilung gegen ihre Urheber zurück«.¹⁰⁰

Die Entwicklungsideologie verheimlicht allerdings das zentrale Problem eines »globalen Kulturkampfes« in der entstehenden Weltzivilisation, denn die einzelnen Kulturen werden zunehmend in den Kampf um Selbstbehauptung verstrickt.¹⁰¹ Begriffe wie »sozialer Wandel« und »Entwicklung« verschweigen, daß sich einige Kulturen auf Kosten der anderen durchsetzen: »Wo immer ›Entwicklung‹ zum Geschichtsprogramm wird, da erhebt sich die Frage nach ihren Wegen und Zielen«.¹⁰² Aus dem Gewirr der Ideologien, Religionen, Völker und Sprachen ergibt sich im Zeitalter der elektronischen Massenmedien der Umriss eines globalen Kulturkampfes, dessen Ausgang noch offen ist: »Wir alle aber benötigen, hineingestellt in die globale Durchmischung und Konfrontation der Kulturen, den eigenen Halt, denn niemand kann, ohne Schaden zu nehmen, allen Kulturen dienen, wenn er sie auch alle gelten lassen muß«.¹⁰³ Den Kulturwissenschaften kommt in diesem Prozeß eine besondere Rolle zu: Mit ihrer Hilfe »werden jetzt die neuen Völker ihre eigene Geschichte schreiben, ihre eigenen Fragen entwickeln, ihre eigenen Wertstandpunkte zu Gehör bringen«.¹⁰⁴

5. Die Bedeutung der Religion für die postmoderne Gesellschaft

In der soziologischen Diskussion um die Postmoderne wird immer wieder auf ein neu erwachtes Interesse an Religion rekurriert.¹⁰⁵ Ausgangspunkt dieser Überlegung ist die Beobachtung, daß sich mit der Transformation der modernen zu einer postmodernen Kultur auch das Verhältnis der Menschen zu religiösen Überzeugungen ändert.

Die »funktionale Mehrdimensionalität« der Religion: Franz-Xaver Kaufmann

Der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat sich in seiner Studie *Religion und Modernität* (1989) intensiv mit der Frage beschäftigt, welche Bedeutung die Religion in den westlichen Gesellschaften heute hat: »Seit Mitte der siebziger Jahre ist in zahlreichen Ländern der westlichen Welt ein erneutes Interesse an Religion zu beobachten. Dieses gesellschaftliche und intellektuelle Interesse an Religion scheint mit dem Bewußtsein wacher Zeitgenossen zu-

99 A.a.O., S. 299. Vgl. auch: F. H. TENBRUCK: *Die Sozialwissenschaften als Mythos der Moderne*, S. 23.

100 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 301.

101 A.a.O., S. 304.

102 A.a.O., S. 305.

103 A.a.O., S. 306.

104 F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 317.

105 Vgl. dazu neben der zitierten Literatur auch folgende Sammelbände: P. KOSLOWSKI (Hrsg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*; W. OELMÜLLER (Hrsg.): *Wiederkehr von Religion?*; W. OELMÜLLER (Hrsg.): *Wahrheitsansprüche der Religion heute*; CH. ELSAS (Hrsg.): *Religion*; W. OELMÜLLER – R. DÖLLE-OELMÜLLER – J. EBACH – H. PRZYBYLSKI (Hrsg.): *Diskurs: Religion*; F. BÖCKLE – F.-X. KAUFMANN – K. RAHNER – B. WELTE (Hrsg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*; W. KERN (Hrsg.): *Aufklärung und Gottesglaube*.

sammenzuhängen, sich in einer Übergangsphase zu befinden«. ¹⁰⁶ Dieses Übergangsbewußtsein – so die These Kaufmanns – drückt sich zum einen in der Rede von der »Krise der Moderne« und zum anderen durch das Präfix »Post« in den neueren Gesellschaftsanalysen aus. Das Nachdenken über ein Ende der Moderne zeigt dann auch das Ende jener Selbstverständlichkeit an, »mit der bisher über Religion im Horizont der Moderne nachgedacht wurde«. ¹⁰⁷ Das in der Moderne erwartete Absterben der Religion ist zwar nicht erfolgt, aber die Religion hat – so Kaufmann – einen Teil ihrer Funktionen verloren. Dadurch hat sich nicht nur die Religion selbst verändert sondern auch ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft. ¹⁰⁸

Die Moderne ist nach Kaufmann vor allem durch die Beschleunigung des sozialen Wandels und die »Legitimation dieses Wandels als Bestands- oder Entwicklungsnotwendigkeit« geprägt. ¹⁰⁹ Fortschritt, Wachstum, Evolution, Mobilität und Innovation sind die tragenden Ideen der Moderne, alle traditionellen Elemente der Gesellschaft stehen daher prinzipiell zur Disposition. ¹¹⁰ Das Subjekt irrt orientierungslos zwischen den verschiedenen Weltauffassungen umher, und weil der einzelne in heterogen strukturierte soziale Zusammenhänge eingebunden ist, wird es zunehmend schwierig, einen sinnhaften Lebenszusammenhang und eine eigene, nicht vorgegebene Identität aufzubauen. ¹¹¹ Die »Plurireferentialität von Wirklichkeit« wird zur kulturellen Selbstverständlichkeit, und die Leitbilder des »guten Lebens« werden immer vielfältiger und unbestimmter. ¹¹² An die Stelle einer normativen Ethik tritt die »Mode«, der »gerade aktuelle Lebensstil, dessen Vergänglichkeit zunehmend einkalkuliert wird«. ¹¹³ Weil die Moderne auf eine kosmologische Erklärung der Welt unter der Prämisse *et-*

106 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 32.

107 A.a.O., S. 34

108 A.a.O., S. 23-28, 214.

109 A.a.O., S. 41. Vgl. zur Charakterisierung der Moderne auch: F.-X. KAUFMANN: *Wiederkehr der Religion?*, S. 23. Vgl. zum Zusammenhang von Beschleunigung und Weltentfremdung in der modernen Gesellschaft: O. MARQUARD: *Apologie des Zufälligen*, S. 80-87; B. GIESEN: *Die Entdinglichung des Sozialen*, S. 113; H. LÜBBE: *Im Zug der Zeit*, S. 216-224.

110 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 47. Vgl. auch: F.-X. KAUFMANN: *Kirche und Religion unter den Bedingungen von Modernität*, S. 5-26.

111 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 20-21. Peter L. Berger beschreibt dieses Phänomen als den »Zwang zur Häresie«: Weil sich der moderne Mensch aus den traditionellen Zusammenhängen löst, muß er zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Lebensgestaltung wählen. Vgl. P. L. BERGER: *Der Zwang zur Häresie*, S. 14-45.

112 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 22. Der Konstanzer Soziologe Kurt Lüscher bestätigt diese Beobachtungen in der Entwicklung familialer Lebensformen. Vgl. K. LÜSCHER: *Die »postmoderne« Familie*, S. 1209-1217. Vgl. dazu auch den Tagungsband eines Symposions zum Thema »Familiale Lebensformen und Familienpolitik im Übergang zur Postmoderne« (Konstanz 6.- 11. 7. 1986): K. LÜSCHER – F. SCHULTHEIS – M. WEHRSPAUN (Hrsg.): *Die »postmoderne« Familie*. Vgl. zur »Plurireferentialität von Wirklichkeit« auch: P. L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER: *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 59-74

113 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 23. Diese Beobachtung deckt sich mit David Riesmans Beschreibung einer »außen-geleiteten« Verhaltensweise des Menschen in der postindustriellen Gesellschaft. Vgl. D. RIESMAN: *Die einsame Masse*, S. 55. Neuere soziologische Untersuchungen zur Orientierung – vor allem der Jugend – in der »Massenkultur« bestätigen diese Entwicklung. Vgl. U. ECO: *Apokalyptiker und Integrierte*, S. 37-58; W. FERCHHOFF: *Abschied vom Mythos Jugend*, S. 1001-1018; W. FERCHHOFF – G. NEUBAUER: *Jugend und Postmoderne*; H. KUPFFER: *Pädagogik in der Postmoderne*, S. 9-19; B. GUGGENBERGER: *Sein oder Design*, S. 73-77; B. GUGGENBERGER: »Liebt, was euch kaputtmacht!«, S. 3-20; H. GLASER: *Aus den Trümmern zur Post-Moderne*, S. 94-110; D. BAACKE – A. FRANK – J. FRESE – F. NONNE (Hrsg.): *Am Ende – postmodern?*; TH. JUNG – K.-D. SCHEER – W. SCHREIBER (Hrsg.): *Vom Weiterlesen der Moderne*.

si deus non daretur verzichtet, wird der Kosmos profanisiert, die Welt »entzaubert« und die Religion in den Bereich des Privaten und Irrationalen verbannt.¹¹⁴ Die Religion verliert ihren Öffentlichkeitscharakter und wird zu einem gesellschaftlichen Teilsystem, »das den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang weder zu symbolisieren noch zu verbürgen vermag«.¹¹⁵

Wäre die kosmologische Funktion die einzige Funktion von Religion, so hätte die Religion wohl kaum eine Überlebenschance in der modernen Gesellschaft gehabt. Die Persistenz von Religion muß also noch in anderen Funktionen begründet sein.¹¹⁶ Nach Kaufmann kann die Religion bei folgenden Problemen des menschlichen Lebens zu einer Lösung beitragen:

- bei dem Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*,
- bei dem Problem der *Handlungsführung im Außeralltäglichen*,
- bei dem Problem der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen*,
- bei dem Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*,
- bei dem Problem der *Kosmisierung von Welt*,
- bei dem Problem der Distanzierung von den gegebenen sozialen Verhältnissen, der *Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch empfundenen Gesellschaftszustand*.¹¹⁷

Zwar können einige dieser Funktionen auch von nichtreligiösen Institutionen übernommen werden (z. B. der Psychoanalyse und Psychotherapie), und auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen eingeebnet zu sein, aber die »funktionale Mehrdimensionalität« der Religion erfüllt viele dieser Leistungen zugleich: »Viel spricht nämlich dafür, daß die spezifisch religiöse Qualität solcher Deutungsmuster gerade in der *gleichzeitigen* Erfüllung *mehrerer* solcher Leistungen liegt«.¹¹⁸ Nach Kaufmann ist das Kriterium zur Bestimmung von religiösen Phänomenen in der Gesellschaft, ob und für wen und mit welcher Dauerhaftigkeit partikuläre Gruppen in der Gesellschaft mehrere der genannten sechs Funktionen *zugleich* erfüllen können.¹¹⁹ Dieses Kriterium kann allerdings nur die gesellschaftlichen Funktionen von Religion *orten*, nicht aber die Religion als solche *deuten*. Die religiöse Grunderfahrung – die Begegnung mit dem Göttlichen – ereignet sich im Glauben des Individuums und ist deshalb für die Soziologie ohnehin nicht erfaßbar.¹²⁰

Die gegenwärtige Situation ist allerdings für die Religion ambivalent: »Einerseits ist die aufklärerische Selbstgewißheit im Schwinden, mit der die Religion in die Vorgeschichte einer mündig gewordenen Menschheit zurückverwiesen wurde. Andererseits zerfließen die Konturen dessen, was heute unter Religion verstanden werden kann, bei näherem Zusehen immer mehr (...) Gleichzeitig hat die soziale Wirksamkeit religiöser Virulenzen offenkundig wieder

114 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 50. Vgl. zur Entzauberung der modernen Welt auch: M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 94-95.

115 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 61. Ebenso: P. L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER: *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 73-74, 157-161.

116 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 82.

117 A.a.O., S. 84-85. Vgl. dazu auch: G. SINGER: *Sozio-Kulturelle Determinanten religiöser Orientierungen*, S. 173-175.

118 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 87.

119 A.a.O., S. 88.

120 A.a.O., S. 202.

zugenommen«. ¹²¹ Das zentrale Thema der Postmoderne-Diskussion sieht Kaufmann in der Frage, »ob und wie die Pluralität kultureller, struktureller und alltäglicher Wirklichkeiten noch sinnhafte Lebensmöglichkeiten bereithält, oder ob der Verzicht auf den Anspruch einer einheitsstiftenden Vernunft notwendigerweise zur Beliebigkeit und zum Irrationalismus« führen muß. ¹²² Für den christlichen Glauben besteht die Herausforderung der Postmoderne-Diskussion dann im besonderen darin, »ob und wie das Christentum als Element einer pluralistischen und plurireferentiellen Kultur noch jene Gottes- und Heilserfahrung zu vermitteln vermag, die Inhalt seiner Botschaft ist«. ¹²³ Auf jeden Fall aber hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß es keinen Grund gibt, in einem multiperspektivischen Raum der Religion einen geringeren Stellenwert einzuräumen als der Ökonomie, der Wissenschaft oder der Kunst. ¹²⁴

Die Religion in der nachaufgeklärten Gesellschaft: Hermann Lübbe

Hermann Lübbe, Philosoph und engagierter Kulturkritiker, wendet sich mit seinem Buch *Religion nach der Aufklärung* (1986) gegen diejenigen, die die Religion als obsolet gewordenes Kulturgut betrachten oder Religion mit Gegenaufklärung identifizieren. Gegen die erste Position führt er an, daß das erwartete Absterben der Religion darum nicht erfolgt ist, weil die Säkularisierung den Kern der Religion nicht wirklich tangiert hat; gegen die zweite Position macht er geltend, daß die durch die Aufklärung hindurchgegangene Religion heute gerade die Hüterin und eigentliche Kraft der Aufklärung geworden ist. ¹²⁵

Der moderne Säkularisierungsprozeß, so Lübbe, ist kein innerreligiöser, sondern ein soziologischer Vorgang, der zwar eine Abschwächung, nicht aber den Zerfall der Religion bewirkt hat. ¹²⁶ Auf der anderen Seite hat aber auch die verfassungsrechtlich verankerte Säkularisierung – zumindest in den USA – »die Entfaltung des religiösen Lebens im Pluralismus einer freien Kultur begünstigt«. ¹²⁷ Selbst die »historische Brechung« des modernen religiösen Bewußtseins läßt den *Geltungsanspruch* der Religion unberührt: Zwar impliziert das moderne Geschichtsverständnis eine universelle historische Relativität und Kontingenz, die viele Elemente der Religion arbiträr erscheinen lassen, aber als historisch gewordenes Gebilde verkörpert die Religion – ebenso wie jede andere Kulturform – die »Einheit von Kontingenz und

121 A.a.O., S. 235. Dieser ambivalente Befund wird auch durch die treffende Analyse des Religionssoziologen Karl Gabriel bestätigt, der den religiös-kulturellen Umbruch seit den späten sechziger Jahren eingehend untersucht hat. Vgl. K. GABRIEL: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 60-68, 157-163.

122 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 23. Diese Frage haben verschiedene Theologen aufgenommen. Vgl. dazu: Zweiter Hauptteil, I. 2; I. 4; I. 5; I. 7.

123 Ebd. Ähnlich auch: K. GABRIEL: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 150-153.

124 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 237.

125 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 9-18, 31-38, 73. »Der Titel ›Religion nach der Aufklärung‹ setzt voraus, daß wir die religiöse Aufklärung hinter uns haben, nicht aber die Religion«. H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung* (1978), S. 315. Vgl. zur politischen Philosophie Lübbes: H. KLEGER – G. KOHLER (Hrsg.): *Diskurs und Dezsision*.

126 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 91-106. Vgl. auch: H. LÜBBE: *Vollendung der Säkularisierung*, S. 145-158

127 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 106. Vgl. zu den religiösen Unterschieden zwischen den USA und Europa: TH. LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*, S. 63-76.

Unausweichlichkeit«. ¹²⁸ Jeder Mensch *muß* zwischen verschiedenen Weltdeutungsmodellen wählen, und er weiß, daß *jede* Wahl letztlich kontingent ist. Weil die historische Perspektive auch zur Binnenperspektive der Religion geworden ist, ist die Teilhabe an ihr »ebenso kontingent wie nichtbeliebig«. ¹²⁹

Gegen die moderne Religionskritik (Marx und Freud) argumentiert Lübbecke, daß Religion keine illusionäre Pseudokompensation des Unvermögens zur Selbstverwirklichung und auch kein »infantiler Rückzug in zwangsneurotisch befestigte Wunschwelten«, ¹³⁰ sondern wesentlich »Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren« oder »Kontingenzbewältigungspraxis« ist. ¹³¹ Während in normalen Lebenszusammenhängen der Zufall – durch Korrektur der Erwartungen oder der Handlungsziele – nachträglich in Sinn transformiert wird, erkennt die Religion von vornherein die absolute Kontingenz des Daseins an. Religion ist diejenige Lebenspraxis, mit der sich der Mensch auf die absolute Kontingenz so bezieht, daß es zu einer Einstellungsänderung zum Unverfügbaren kommt. Sie hat ihre Auswirkung darin, daß sie den Menschen in der *Anerkennung* der Kontingenz »lebensfähig« macht, indem sie ihm einen »Lebenssinn« (einen »religiösen Sinn«) vermittelt. ¹³² In der Teilnahme am Leben der Religion wird diese Anerkennung bezeugt und vollzogen. ¹³³

Die funktionale Religionstheorie stellt zwar nach Lübbecke kein Kriterium bereit, um die Wahrheitsansprüche einer bestimmten Religion oder Konfession zu prüfen, aber auch wenn sie keine Handhabe zur Beurteilung positiver Religiosität hat, so gibt es doch ein allgemeines Kriterium, um zwischen »wahrer« und »unwahrer« Religion, zwischen Glaube und Aberglaube zu differenzieren: »Als Kriterium dient vielmehr zumeist die Lebensdienlichkeit religiöser Orientierung – ob sie befreie oder beenge, ob sie uns zum Fanatismus führe, die Heuchelei begünstige oder, auf der anderen Seite, uns zu einem pragmatischen Umgang mit Wahrheits-

128 H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 125. Vgl. zum gegenwärtigen Wandel des Geschichtsverständnisses: H. LÜBBECKE: *Der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart*, S. 145-155.

129 H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 125. »Die historische Kontingenz unserer Religionen ist nicht beliebig, aber eben auch nichts, anstelle dessen wir eine rekonstruierte Notwendigkeit setzen könnten. Sie ist vielmehr faktisch unumgänglich, und dieses Verhältnis faktischer Unumgänglichkeit ist es, in das der Historismus der religiösen Aufklärung uns strukturell der Religion gegenüber versetzt hat« H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung* (1978), S. 333. Vgl. auch: H. LÜBBECKE: *Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur*, S. 75.

130 H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 145.

131 A.a.O., S. 149. Diese funktionale Bestimmung der Religion hat Lübbecke einige Kritik eingetragen: Vgl. E. ANGEHRN: *Religion als Kontingenzbewältigung?*, S. 287-288; D. LANGE: *Hermann Lübbecke*, S. 330. Lübbecke ist sich jedoch sehr wohl bewußt, daß er die Religion damit bloß funktionalistisch definiert. Deswegen betont er, daß sich Religion natürlich nicht in dieser Definition erschöpft, weil z. B. das Selbstverständnis religiöser Menschen damit noch gar nicht getroffen ist. H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung* (1978), S. 326.

132 H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 195. »Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz«. A.a.O., S. 166. Auch Karl Gabriel betont angesichts wachsender Kontingenzen im kulturellen Pluralismus postmoderner Gesellschaften das Kontingenzbewältigungspotential der Religion: »Auf der individuellen Ebene dominiert das Kriterium der Brauchbarkeit zur Angst und Lebensbewältigung (...). Auf der gesellschaftlichen Ebene produziert der Überschuß an Kontingenzen und die Entzauberung des Fortschrittsmythos die Suche nach einer neuen Beheimatung der Welt in einem übergreifenden Makrokosmos. Die Religion soll die Welt wieder als sinnvolles Ganzes erscheinen lassen«. K. GABRIEL: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 158-159.

133 H. LÜBBECKE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 219.

ansprüchen befähige, ob sie uns, zusammenfassend gesagt, zu einem guten Leben tauglich mache oder nicht«. ¹³⁴

Lübbe hält die Religion für die nachaufgeklärte Gegenwartskultur für unentbehrlich: Die Wahrheitsansprüche der Wissenschaften, Ethik und Recht, der Sozialstaat, die Grundlagen des kulturellen Naturverständnisses und die unbedingte Geltung der Menschenrechte sind ohne religiöse Verankerung auf Dauer nicht institutionalisierbar. ¹³⁵ Auch wenn im Zuge der Aufklärung die spezifisch religiösen Gehalte in einen allgemeinen Kulturzusammenhang diffundiert sind, so basiert die Aufklärung doch auf Voraussetzungen, »die sie nicht selber garantieren kann, und zu diesen Voraussetzungen gehört Kulturreligion«. ¹³⁶ Die liberale nachaufgeklärte Gesellschaft – wie die politische Kultur überhaupt – basiert auf einer Zivilreligion, die als religiöser Universalkonsens in den Präambeln der Länderverfassungen ebenso zu finden ist wie in Gerichtssälen, Schulen und bei den Akten staatlicher Selbstdarstellung. ¹³⁷ Die liberale politische Ordnung ist nach Lübbe aus einer verfassungspolitischen Neutralisierung religiöser Geltungsansprüche hervorgegangen: »Die Aufklärung ist in der Tat ein religionspolitischer Emanzipationsprozeß gewesen. Aber nach der Aufklärung scheint die Religion selbst zu den kulturellen Bedingungen der politischen Erhaltungsfähigkeit ihrer Errungenschaften zu gehören«. ¹³⁸

Das »diffuse Phänomenknäuel« der »Neuen Religiosität«: Walther Zimmerli

Der Bamberger Ethiker Walther Ch. Zimmerli hält die Rede von einer »Wiederkehr« der Religion für unbegründet, denn: Religion war immer – auch in der modernen Gesellschaft – präsent. ¹³⁹ Das Erstaunen über die »Neue Religiosität« wird durch die Erwartung eines Absterbens der Religion erzeugt. Diese Erwartung aber beruht auf einer phylogenetisch gestützten

-
- 134 A.a.O., S. 251. Scharfe Kritik übt in diesem Zusammenhang Günter Rohrmoser: »Faktisch wird der Bestand gelebter Religion auf einen ganz blassen, abstrakten und entleerten Vorsehungsglauben bei Lübbe reduziert, auf die Empfehlung, Gott dort walten zu lassen, oder doch seiner eingedenk zu sein, wo unsere Macht zu walten endet«. G. ROHRMOSER: *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, S. 69.
- 135 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 257-306. Vgl. dazu auch P. KOSLOWSKI: *Die postmoderne Kultur*, S. 157-163. Koslowski vertritt hier die These, daß die Menschenrechte nur religiös begründet werden können. Vgl. zur Unmöglichkeit einer *philosophischen* Begründung der Menschenrechte: A. MACINTYRE: *Der Verlust der Tugend*, S. 97-99.
- 136 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 281.
- 137 A.a.O., S. 306-316. Lübbe geht hier ausführlich auf die Diskussion um die »politische Theologie« und »Zivilreligion« ein. Vgl. dazu: J. MOLTMANN: *Das Gespenst einer neuen »Zivilreligion«*, S. 70-78; E. W. BÖCKENFÖRDE: *Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«*, S. 586-597; H. LÖWE: *Kirche in der Kultur*, S. 27; W. PANNENBERG: *Civil Religion?*, S. 63-75; R. SCHIEDER: *Civil Religion*, S. 29-43; H. KLEGER – A. MÜLLER (Hrsg.): *Religion des Bürgers*.
- 138 H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 327. Auch für Hugo Staudinger garantieren »religiöse Wertorientierungen« gerade die freiheitlich-pluralistische Gesellschaftsordnung. Daher wäre das Schwinden religiöser Grundüberzeugungen gleichbedeutend mit dem Abbau der freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsordnung. H. STAUDINGER: *Pluralistische Gesellschaft und religiöse Wertorientierungen*, S. 122.
- 139 W. CH. ZIMMERLI: *Wie neu ist die neue Religiosität?*, S. 12, 23. Ganz ähnlich auch Wolfgang Welsch: »Nicht von Rationalität als solcher wendet man sich ab, sondern von deren Überschätzung und Hypertrophie. Umgekehrt ist auch »Wiederkehr des Religiösen« ein zu pauschaler Titel. Nicht nur, weil Religion faktisch nie verdrängt war, sondern weil nicht alles, was unter diesem Wiederkehr-Titel subsumiert wird, in einem anspruchsvollen Sinn als »Religion« zu bezeichnen, geschweige denn auf Dauer zu schätzen ist«. W. WELSCH: *Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen »postmodernen« Denkens*, S. 117.

Projektion ontogentischer Erfahrungen: »Da (wenigstens unter den Bedingungen der technisch-wissenschaftlich aufgeklärten modernen Welt) jeder einzelne Mensch die Erfahrung macht, daß sein Kinderglaube durch die Konfrontation mit der ›Realität‹ schwindet, läßt sich auch annehmen, daß jeder Mensch unter ähnlichen Bedingungen diese Erfahrung verallgemeinert und sie als Absterben von Religion schlechthin auf die Geschichte projiziert. Diese Projektion wird unterstützt durch Theorien der Phylogenese, die das Dysfunktionalwerden von Hochreligionen in der Phase der Ablösung konventioneller durch postkonventionelle Identität beinhalten«. ¹⁴⁰

Die sogenannte »Neue Religiosität« stellt sich als »diffuses Phänomenknäuel« dar, »das weder den Kriterien wissenschaftlicher Erkenntnis unterliegt noch an bestimmte institutionelle Formen gebunden ist«. ¹⁴¹ Daß Religion – allerdings nicht mehr nur die christliche – Auftrieb erhält, erklärt sich dadurch, daß die in der Moderne vollzogene Trennung von Glauben und Wissen und die damit verbundene Dominanz des wissenschaftlichen Weltbildes durch einen allgemeinen Relativismus (Historismus, Nietzsche) abgelöst worden ist, in welchem die Wissenschaft keine »grundsätzlich gediegenere Weltauffassungsform« mehr darstellt. ¹⁴² Die Überkomplexität der spätmodernen Gesellschaft und die »Verschmutzungsnebeneffekte« der modernen Wissenschaft und Technik verlangen nach einer neuen, religiös begründeten Ethik und nach einer neuen »Unmittelbarkeit«, wie sie die Friedens- und Ökologiebewegung fordern. ¹⁴³

6. Perspektiven einer postmodernen Soziologie

Neben der Analyse der gesellschaftlichen Umbrüche befassen sich Soziologen aber auch mit der Frage, welche Konsequenzen aus den gesellschaftlichen Veränderungen für die Soziologie und die Sozialwissenschaften selbst zu ziehen sind: Friedrich Tenbruck beschäftigt sich mit den Möglichkeiten einer »Bewältigung« der modernen Sozialwissenschaften, Franz-Xaver Kaufmann wirft der modernen Religionssoziologie vor, daß sie, nachdem sie die Religion als Mythos entlarvt hat, sich selbst an deren Stelle gesetzt hat, und Zygmunt Bauman möchte die Soziologie von einer empirischen in eine hermeneutische Wissenschaft überführen. ¹⁴⁴

Die Kritik an der modernen Soziologie: Friedrich Tenbruck

Nach Friedrich Tenbruck ist der Begriff »Gesellschaft« wie die Inhalte, die mit diesem Begriff verbunden werden, in der Moderne entstanden: »Diese Karriere der ›Gesellschaft‹ zum globalen Schlüsselbegriff ist von dem Aufstieg der Soziologie zur Schlüsselwissenschaft nicht zu

140 W. CH. ZIMMERLI: *Wie neu ist die neue Religiosität?*, S. 15.

141 A.a.O., S. 12. Diese »nebulöse« Religiosität ist nach Françoise Champion als Reaktion auf die Atomisierung der modernen Gesellschaft zu verstehen. Vgl. F. CHAMPION: *Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, S. 155.

142 W. CH. ZIMMERLI: *Wie neu ist die neue Religiosität?*, S. 20-21.

143 A.a.O., S. 22, 24.

144 Vgl. zum Spektrum einer solchen postmodernen Soziologie: S. LASH (Hrsg.): *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*.

trennen«. ¹⁴⁵ Die Trennung von Staat und Gesellschaft, die Ausdifferenzierungen innerhalb der modernen Gesellschaft und die damit verbundene Spezialisierung der einzelnen Wissenschaften soll durch die Soziologie erforscht werden, mit dem Ziel, die Wirklichkeit vorhersehen und lenken zu können. Die Soziologie versteht sich von Anfang an als positive Wissenschaft, in dem Glauben, daß sich ihr Untersuchungsobjekt wie in den Naturwissenschaften durch gesetzmäßige Zusammenhänge beschreiben und wirklich erfassen läßt. ¹⁴⁶

So kommt es zur »Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie«, zur »*mécanique sociale*« (Saint-Simon), die die Zusammenhänge des menschlichen Lebens aus soziologischen Theorien und Modellen zu verstehen versucht. Damit schafft sich die Soziologie ihr eigenes Weltbild, in welchem die konkreten Lebensverhältnisse der Menschen ihr Eigenrecht verlieren und das »Soziale« nur aus dem »Sozialen« erklärbar ist, jede Gesellschaft sich also nur aus sich selbst heraus entwickelt. ¹⁴⁷

Insbesondere die moderne Sozialforschung nimmt ideologische Züge an, weil sie von der säkularen Utopie getragen wird, neben der technischen Beherrschung der Natur auch die Beherrschung der Gesellschaft in den Griff zu bekommen. ¹⁴⁸ Sie wurde in kürzester Zeit zum Lieferanten technischen Herrschaftswissens, auf das weder Politiker, Parteien und Gewerkschaften noch Verbände, Unternehmen und Kirchen verzichten wollen. ¹⁴⁹ Die »Abschaffung des Menschen als Person« ist kein »momentaner Trend« oder ein »bedenklicher Auswuchs« in der Soziologie, sondern prinzipiell in ihrem Weltbild verankert, weil der Mensch durch die Daten, Fakten, Kategorien, Funktionen, Rollen und Verhaltensmuster aufgelöst wird, »bis nur ein sozial determinierter Verhaltensmechanismus übrigbleibt und übrigbleiben soll«. ¹⁵⁰ Die »unausrottbare Rationalitätsphantasie« des modernen »Intellektuellen-Szientismus« zeichnet dafür verantwortlich, daß in den Sozialwissenschaften für den Menschen mit Gewissen, Verantwortung, Verfehlung, Verbindlichkeit, Schuld, Vergebung, Freiheit, Selbstbestimmung und Willen kein Raum mehr bleibt. ¹⁵¹ Die Würde und Unantastbarkeit des Menschen wird durch die Sozialwissenschaften mißachtet, weil sie die Fähigkeit des Menschen, seinem Dasein Sinn und Ziel zu geben und seinem Handeln Bedeutung zu verleihen, außer acht läßt und ihn stattdessen nur als »Rollenträger«, »Positionsinhaber« und »Funktionsstelle« sieht und ihn damit verobjektiviert. ¹⁵²

145 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 196.

146 A.a.O., S. 200.

147 A.a.O., S. 201.

148 A.a.O., S. 204. Vgl. auch: F. H. TENBRUCK: *Die Sozialwissenschaften als Mythos der Moderne*, S. 11-16.

149 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 206.

150 A.a.O., S. 233.

151 Ebd. Der Soziologe Karl Otto Hondrich macht darauf aufmerksam, daß Motivationen und Triebkräfte der Menschen von den soziologischen Großtheorien unberücksichtigt bleiben und spricht deswegen von einem »Versagen der Soziologie« hinsichtlich der dringendsten gesellschaftliche Probleme: »Was immer man den verschiedenen Soziologen-Schulen an Erkenntnissen abgewinnen kann, am Ende stünde die Ernüchterung: Sie haben zu dem, was die Welt heute bewegt, nichts zu sagen. Krieg und Gewalt, Völker und Nationen, die leidenschaftlichen Wir-Gefühle von Wertegemeinschaften kommen nicht vor. Die Frage nach den Triebkräften der Sozialität haben wir Soziologen durch die nach Kommunikation ersetzt, und unsere Theorien orientieren sich mehr am Selbstbild von Gesellschaften als an dem, was es ausblendet«. K. O. HONDRICH: *Wovon wir nichts wissen wollten*, S. 68.

152 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 235. Vgl. auch: F. H. TENBRUCK: *Die Sozialwissenschaften als Mythos der Moderne*, S. 24-27

Die löbliche Absicht der Sozialwissenschaften, sich jeder ethischen Wertung zu enthalten, führt dazu, den Menschen als handelndes Subjekt abzuschaffen und sein Verhalten nur noch in den Kategorien »konform« oder »abweichend« zu klassifizieren.¹⁵³ Person und Kultur (Religion, Ethos, Literatur, Kunst, Feste etc.) werden in dem auf »gesellschaftliche Verhältnisse« reduzierten Weltbild der Sozialwissenschaft eliminiert.¹⁵⁴ Indem die moderne Soziologie alle Probleme sowie deren Lösung aus gesellschaftlichen Prozessen abzuleiten versucht, schafft sie bestimmte neue Standards. Aus »objektiven« gesellschaftlichen Verhältnissen werden dann aber plötzlich normative Forderungen: »Denn überall und unvermeidlich werden da aus den ›Tatsachen‹ Lebensanweisungen hervorgezaubert, die zwar bewußt nur als pragmatische Selbstverständlichkeiten, nicht als sittliche Gebote auftreten, aber dennoch und deswegen die Gewissen unter Druck setzen«. ¹⁵⁵

Nicht Abschaffung, sondern Bewältigung der Sozialwissenschaften!

Neben aller Kritik an der modernen Soziologie und ihrem Weltbild sieht Tenbruck aber auch, daß es nicht um die Abschaffung der Sozialwissenschaften gehen kann, sondern daß es um eine »Bewältigung«, eine prinzipielle Neuorientierung in der Bestimmung dessen, was Soziologie leisten kann und soll, gehen muß. Diese Bewältigung geschieht nun nach Tenbruck nicht durch irgendeine neue »Theorie der Gesellschaft«, sondern durch den Verzicht auf eine *endgültige* Theorie der Gesellschaft.¹⁵⁶ Statt einer derartigen Theorie sollen die konkreten menschlichen Lebensverhältnisse in ihrer Bedeutung aufgeschlüsselt werden: Weil keine empirische Wissenschaft objektiv zu entscheiden vermag, was bedeutend ist, muß die Soziologie unter Berücksichtigung der kulturellen und geschichtlichen Lebensformen verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten herausarbeiten und sie dann bewerten.¹⁵⁷ Und da der Soziologie kein Interpretationsmonopol der Wirklichkeit zukommt, muß sie sich im Zusammenhang mit den anderen Wissenschaften um die Erhellung der Fragen der Zeit bemühen.¹⁵⁸ Aufgabe der Soziologie ist es dann, die Wirklichkeit so zu analysieren, »daß wir selbst dadurch die Bedeutung dieser Tatsachen für die Verwirklichung menschlicher Daseinsmöglichkeiten verstehen und deshalb in freier Verantwortung Stellung nehmen können«. ¹⁵⁹ Sie fördert dadurch jenen Austausch unter den Menschen und Institutionen der Gesellschaft, »ohne den wohl kaum eine säkulare Gesellschaft bestand haben wird«. ¹⁶⁰

153 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 236-237.

154 A.a.O., S. 238. Vgl. dazu auch: F. H. TENBRUCK: *Repräsentative Kultur*, S. 49-51.

155 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 254. Tenbruck führt hier als Beispiel an, daß die Überzeugung, daß »die Kriminalität die Folge der Unvollkommenheit der Gesellschaft sei und der Täter erst durch gesellschaftliche Stigmatisierung zum Verbrecher« wird, natürlich die moralische Aufforderung impliziert, den Täter von aller *persönlichen* Schuld freizusprechen. A.a.O., S. 252.

156 A.a.O., S. 305. Vgl. zur Krise der modernen Soziologie auch: J. WEISS: *Die Soziologie und die Krise der westlichen Kultur*, S. 133-136.

157 F. H. TENBRUCK: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, S. 308.

158 A.a.O., S. 310, 312-313

159 A.a.O., S. 311.

160 A.a.O., S. 314.

Die Kritik an der modernen Religionssoziologie: Franz-Xaver Kaufmann

Franz-Xaver Kaufmann kritisiert die moderne Religionssoziologie, weil sie von einem archaischen (wenn überhaupt inhaltlich geklärten) Religionsbegriff ausgeht und religiöse Phänomene *allein* aus der funktionalistischen Perspektive deutet.¹⁶¹ In der Tradition von Auguste Comte und Émile Durkheim wird die Religion ausschließlich als gesellschaftsintegrierende Kraft angesehen, während gesellschaftskritische und desintegrative Potentiale – die zumindest in der christlichen Religion *auch* enthalten sind – nicht in den Blick kommen:¹⁶²

- Religion vermittelt nach Émile Durkheim zwischen der gesellschaftlichen und übernatürlichen Ordnung, indem der soziale Zusammenhang durch die Religion metaphysisch abgesichert wird.¹⁶³
- Für Talcott Parsons hat die Religion im Zuge der Moderne ihre gesellschaftsintegrierende Kraft verloren, besteht aber als »Zivilreligion« fort, die die ethischen Grundlagen der Gesellschaft verbürgt.¹⁶⁴
- Nach Niklas Luhmann und Peter Berger hat die Religion Kosmisierungsfunktion: Die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Welt wird durch die Religion tragbar gemacht.¹⁶⁵
- Hermann Lübbe betrachtet die Religion als individuelle Kontingenzbewältigungspraxis: Religion hilft dem Menschen, schicksalhaft erfahrene Ereignisse zu kompensieren.¹⁶⁶

In den modernen Sozialwissenschaften spiegelt sich die Indifferenz gegenüber der Religion wider: Religion wird auf ein gesellschaftliches Phänomen reduziert und nur um ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit willen akzeptiert.¹⁶⁷ Indem die modernen Sozialwissenschaften die Religion nicht mehr auf Gott, sondern auf die Gesellschaft beziehen, produzieren sie eine neue Mythologie, ein voraussetzungsloses Vorstellungssystem, in welchem die Sozialwissenschaften den Maßstab für die Wirklichkeit setzen.¹⁶⁸ Die Soziologie aber wird damit zur Kon-

161 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 17-18, 65, 70-71. Vgl. zur inhaltlichen Entleerung des Religionsbegriffs: A.a.O., S. 53-61; F.-X. KAUFMANN: *Christentum im Westen*, S. 410-413. Vgl. zum gegenwärtigen Stand religionssoziologischer Forschung: K.-F. DAIBER – TH. LUCKMANN (Hrsg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*; J. WÖSSNER (Hrsg.): *Religion im Umbruch*; L. VASKOVICS: *Vorwort*, S. 5-22.

162 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 12-13, 18, 202-204. Vgl. zur unzureichenden Definition religiöser Phänomene durch die modernen Religionssoziologen und Religionshistoriker auch: R. VAN DÜLMEN: *Religion und Gesellschaft*, S. 215-220.

163 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 74. Vgl. É. DURKHEIM: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 27-42, 556-597. Vgl. zur Kritik an Durkheim auch: F. H. TENBRUCK: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, S. 187-207.

164 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 74-75. Vgl. T. PARSONS: *Religion in Postindustrial America*, S. 193-225.

165 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 16, 75-76. Vgl. N. LUHMANN: *Funktion der Religion*, S. 187-224; N. LUHMANN: *Society, Meaning, Religion*, S. 5-20; N. LUHMANN: *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, S. 250-251; P. L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, S. V-VI, 3-51; P. L. BERGER: *Der Zwang zur Häresie*, S. 69. Ähnlich wie Kaufmann auch: TH. LUCKMANN: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*; A. KREINER: *Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion*.

166 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 76. Vgl. H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 160-178.

167 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 202-203.

168 A.a.O., S. 204.

kurrentin der Religion, wenn es um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht.¹⁶⁹ Deshalb wird der Mythos der Moderne von den Sozialwissenschaften ebenso getragen wie diese von ihm abhängen: »Mythologisch wird die Rede von der Moderne dort, wo diese zur Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse hypostasiert oder auch nur als umfassendes Denkmodell der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung postuliert und gleichzeitig mit bestimmten normativen Prämissen (>Projekt der Moderne<) aufgeladen wird.«¹⁷⁰ Die moderne Wissenschaft erhebt den Anspruch, die Kosmisierungsleistung der Religion übernehmen zu können, doch das Ende der Moderne und die Ausrufung der Postmoderne sind Anzeichen dafür, daß diese moderne Mythologie in sich zusammenfällt.¹⁷¹ Vor allem stellt sich aber nach Kaufmann heute die Frage, inwieweit das »Programm einer von den Ideen der Aufklärung geprägten Moderne trägt, wenn sich dieses von seiner christlichen Herkunft löst.«¹⁷²

Postmoderne Soziologie als hermeneutische Wissenschaft: Zygmunt Bauman

Postmoderne, das ist dem englischen Soziologen Zygmunt Bauman zufolge vor allem die Einsicht in die Sinnlosigkeit des modernen Universalismus. Während die Moderne den »western mode of life« durch die Wissenschaften zum universalen Weltbild erhob, ist die Postmoderne durch einen irreduziblen und unhintergehbaren Pluralismus der Kulturen, Ideologien, sozialen Traditionen und Lebensweisen gekennzeichnet.¹⁷³ Diese veränderte Situation erfordert nun Konsequenzen für die intellektuelle Arbeit generell und für die soziologische und philosophische Forschung insbesondere.¹⁷⁴

Die moderne empirische Soziologie hat in erster Linie die totale Administration der Gesellschaft im Blick: Weil der komplexe moderne Staat ein hohes Maß an »sozialem Management« braucht, stellen ihm die Soziologen das Wissen dafür zur Verfügung. Dadurch hat sich die Soziologie auf geschickte Methoden zur Steuerung der Massen, statistische Untersuchungen und die Sammlung von Informationen über die Trends in der Gesellschaft spezialisiert, um dem Staat bei der »Integration« (sprich: Konformisierung) und »dem Markt« bei der »Verführung« der Massen behilflich zu sein.¹⁷⁵ Weil sich die Sozialwissenschaften als treue Diener der Machthaber und Produzenten verdingt haben, müssen die Bedingungen soziologischer Forschung neu formuliert werden: Die Soziologie muß sich ihrer ideologiekritischen Aufgabe bewußt werden und zu einer hermeneutischen Wissenschaft werden, die die *Erfahrungen der Menschen* in ihrem jeweiligen sozialen Kontext *interpretiert*, statt sie in vermeintlicher Ob-

169 A.a.O., S. 18.

170 A.a.O., S. 34. Vgl. zur Kritik an den modernen Sozialwissenschaften auch: D. BELL: *Die Sozialwissenschaften seit 1945*, S. 102-129; B. GIESEN: *Die Postmoderne als Herausforderung der Gesellschaftstheorie*, S. 27-35; von theologischer Seite: T. RENDTORFF: *Gesellschaft ohne Religion?*, S. 7-24.

171 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 65.

172 A.a.O., S. 255; F.-X. KAUFMANN: *Christentum im Westen*, S. 413.

173 Z. BAUMAN: *Is There a Postmodern Sociology?*, S. 219-226. Vgl. auch: Z. BAUMAN: *Gesetzgeber und Interpreten*, S. 480-481.

174 Z. BAUMAN: *Is There a Postmodern Sociology?*, S. 227. Für Bauman ist gerade auch der Holocaust ein Anlaß, um über den Verlauf des modernen Zivilisationsprozesses nachzudenken. Vgl. dazu Z. BAUMAN: *Modernity and the Holocaust*, S. 1-30.

175 Z. BAUMAN: *Is There a Postmodern Sociology?*, S. 228-229.

ektivität bloß empirisch festzustellen.¹⁷⁶ Weil es auch in den Sozialwissenschaften keine objektiv feststellbare Wahrheit gibt, sondern nur Interpretationen derselben, ist die größte Aufgabe, Expertisen für eine angemessene Interpretation sozialer Wirklichkeit zu erstellen.

Die Soziologie könnte so die Freiheit von den staatlichen oder ökonomischen Abhängigkeiten gewinnen, anstatt sich zu einer administrativen Ordnungswissenschaft verzwecken zu lassen. In diesem Zusammenhang stellt sich für Bauman auch die Frage, *wer* soziologisches Wissen verwendet und für welchen *Zweck*, denn die Beantwortung dieser Frage ist keineswegs irrelevant.¹⁷⁷ Wenn die Soziologie die gesellschaftlichen Erfahrungen der Menschen ernst nimmt und sie nicht nur als empirisches Material betrachtet, könnte sie als hermeneutische Wissenschaft auch zur wahrhaft »humanen« Wissenschaft werden.¹⁷⁸

7. Zusammenfassung

1. Übereinstimmung besteht in der Soziologie darin, daß sich die westlichen Gesellschaften seit dem Zweiten Weltkrieg in einem tiefgreifenden Transformationsprozeß befinden: Durch das Aufkommen der Wissens- und Informationstechnologien (Computer, Telekommunikation, elektronische Medien), die »dritte technologische Revolution« (Bell), entsteht eine postindustrielle Gesellschaft, in der sich der Schwerpunkt von der industriellen Produktion auf die Dienstleistungen verlagert (Bell), in der die wirtschaftliche Entwicklung nicht mehr vom Kapital, sondern vom »Wissen« abhängig ist (Etzioni, Touraine, Bell) und in der die »Freizeit« einen höheren Stellenwert einnimmt als die »Arbeit« (Riesman).
2. Diese sozio-ökonomischen Strukturverschiebungen gehen mit einem sozio-kulturellen Wandel in der Gesellschaft einher. Sie bewirken vor allem eine Veränderung im Orientierungsverhalten der Menschen: In der von den Medien bestimmten Massengesellschaft orientieren sich die Individuen nicht mehr an inneren Grundüberzeugungen, sondern an den jeweils vorherrschenden Moden und an durch die Medien vermittelten »Lebensstilen« (Riesman, Kaufmann). Durch den Zusammenbruch der modernen bürgerlichen Ideologie (Habermas), den Zerfall des modernen wissenschaftlichen Weltbildes und der modernen Glaubensüberzeugungen (Tenbruck) – ausgelöst durch die Einsicht, daß die Totalität der Wirklichkeit nicht erfaßbar ist, Werte und Normen letztlich rational nicht begründbar sind und ein Weltdeutungssystem so gut oder schlecht wie jedes andere ist – kommt es zu einer grundlegenden Orientierungskrise, in der sich die Maßstäbe und Kriterien individuellen und sozialen Handelns auflösen.
3. Parallel zum inneren Wandel der Gesellschaften läßt sich aber seit dem Zweiten Weltkrieg auch die Aufkommen einer »Weltgesellschaft« beobachten. Durch den Unabhängigkeitsprozeß der Kolonialstaaten, Bevölkerungsverschiebungen, Transport- und Kommunikationsmittel ist eine völlig neue globale Gesamtkonstellation entstanden. Die soziologi-

176 A.a.O., S. 229-230. Vgl. auch: Z. BAUMAN: *Intimations of Postmodernity*, S. 216-217.

177 Z. BAUMAN: *Is There a Postmodern Sociology?*, S. 233.

178 A.a.O., S. 230-232. Vgl. zur Hermeneutisierung der Soziologie auch: Z. BAUMAN: *Hermeneutics and Social Science*, S. 7-47. Vgl. zum soziologischen Ansatz von Bauman auch: B. S. TURNER: *Periodization and Politics in the Postmodern*, S. 5-6; M. FEATHERSTONE: *Auf dem Weg zu einer Soziologie der postmodernen Kultur*, S. 215-218, 241.

sche Perspektive verschiebt sich dadurch immer mehr von der National-Gesellschaft zur Global-Gesellschaft, zu einer »säkularen Ökumene« (Tenbruck).

4. Während in der Analyse der Transformationen von der modern-industriellen zur post-modern-postindustriellen Gesellschaft ein breiter Konsens besteht, weichen die einzelnen Entwürfe im Programm sehr voneinander ab: Etzioni setzt auf eine aktive Gesellschaft, in der die aktivierten Mitglieder ein authentischeres Leben führen können, nach Bell muß der Antagonismus zwischen technisch-ökonomischer Sphäre und hedonistischer Kultur mittels einer religiös-konservativen Neuorientierung aufgehoben werden, Touraine möchte die permanente soziale Revolution einführen und Koslowski schließlich möchte auf eine ganzheitlich-kulturelle Normsetzung nicht verzichten und findet diese in einer essentialistischen, religiös-agnostischen Natur- und Geiststeleologie.
5. Auch wenn die Religion durch den modernen Säkularisierungs- und Emanzipationsprozeß ihre Weltbild-Funktion verloren hat und weitgehend zur »Privatsache« (Habermas) geworden ist, so ist doch die Religion faktisch nicht verdrängt worden (Zimmerli) und schon gar nicht abgestorben, wie die moderne Religionskritik annahm. Nachdem die moderne Wissenschaftsgläubigkeit selbst als mythologisch entlarvt worden ist (Tenbruck, Kaufmann) und das Subjekt nun zwischen verschiedenen gleichberechtigten und kontingenten Weltdeutungsmustern wählen muß (Lübbe) – dem »Zwang zur Häresie« unterliegt (Berger) –, läßt sich in den westlichen Gesellschaften ein neues Interesse an Religion beobachten (Kaufmann, Zimmerli), da sie für die Kultur Leistungen erbringt, die nur sie leisten kann (Koslowski, Kaufmann): Ohne den Rekurs auf Religion lassen sich weder die (vorrechtlichen) gesellschaftlichen Grundlagen begründen (Lübbe) noch unbedingte Normen für das individuelle wie soziale Handeln aufstellen.
6. Mit den gesellschaftlichen Umbrüchen verändert sich aber nicht zuletzt auch die Soziologie selbst (Tenbruck, Bauman). Sie muß sich auf die postmoderne gesellschaftliche Situation einstellen (Bauman), aber auch ihre eigenen Prämissen überprüfen: Eine Soziologie, die beansprucht, die Wirklichkeit allein aus den sozialen Verhältnissen objektiv deuten zu können, wird zur Ideologie. Im Zusammenhang mit den anderen Wissenschaften kann sie jedoch als interpretierende Wissenschaft zur Erhellung der Wirklichkeit beitragen (Bauman).