

Funktionale Religionstheorie und christlicher Glaube

Von Sebastian Greiner

Seit geraumer Zeit wird in Philosophie und Soziologie vermehrt über die Bedeutung der Religion für den einzelnen und die Gesellschaft nachgedacht. Besonders N. Luhmann und H. Lübbe verwenden dabei den Begriff »Funktion«, der aus der Mathematik genommen ist und dort zunächst jede Abhängigkeit zwischen Variablen bezeichnet. Im Zusammenhang der Religionstheorie will dieser Begriff die Bedeutung der Religion für den aufgeklärten Menschen festhalten. Diese Deutung des Glaubens steht also im Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Situation der Moderne und lädt von daher zum Dialog mit christlicher Theologie ein, denn auch diese verantwortet Religion vor den Bedingungen der Neuzeit. Ein solches Gespräch soll im folgenden versucht werden. Dabei gehen wir besonders von den Ausführungen H. Lübbes¹ aus, der die kulturellen Lebensbedingungen der Religion in der Moderne breit untersucht hat: Wissenschaftlichkeit, Demokratisierung, Säkularisierung und Historisierung haben das Leben der Religion verändert, ohne sie zum Verschwinden gebracht zu haben. Dieser Sachverhalt läßt für H. Lübbe nur einen Schluß zu: Die Religion erfüllt Funktionen, die indifferent sind gegenüber dem Fortschritt der Moderne. »Nicht die Religion hat sich als Illusion erwiesen, sondern die Religionstheorie, die sie als solche behandelte.« (14) Es gibt Lebensbedingungen, die nicht weggearbeitet werden können. In einem ersten Abschnitt (I.) stellen wir Anlaß und Durchführung der funktionalen Religionstheorie dar und versuchen dann eine Stellungnahme aus der Sicht der Theologie (II.).

I.

1. Zwar verlieren die Wissenschaften, nicht zuletzt aufgrund der ökologischen Krise, gegenwärtig an kultureller Bedeutung, doch ist die Abhängigkeit von Wissenschaft zweifellos ein erstes Kennzeichen der modernen Gesellschaft. Wissenschaft ist vor allem erforderlich, damit der Mensch sich in den erkennbaren Grenzen seines Lebens einrichten

¹ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986, 2. Aufl. 1990; vgl. ders., Religion nach der Aufklärung, in: T. Rendtorff (Hrsg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen 1980, 165–184; weiter N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 2. Aufl. 1990; P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985; F. X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf das Buch von Lübbe. Die soziologischen Grundlagen von N. Luhmanns Theorie können hier nicht entfaltet werden, s. dazu kurz H. J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien N. Luhmanns und J. Habermas', Frankfurt 1985, 30–34.

kann. (21) Sie bleibt, auch bei Änderung der Bedingungen ihrer Geltung, notwendig. Rationalismus und naturwissenschaftlich bestimmte Weltbilder, die der biblischen Weltsicht zu widersprechen schienen, haben die Kirchen zwar zunächst sehr beunruhigt. Besonders der Katholizismus ging hier auf Distanz. »Dies äußerte sich in einer einseitigen Traditionsorientierung wie etwa in der nazarenischen Kunst, in der Rückwendung der Kirchenmusik zur Frühklassik, im verbreiteten Mediävalismus der katholischen Literatur. Die Katholiken zogen sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf bestimmte Wissenschaftsdomänen zurück ... An der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik, aber auch an der Philologie und an der kritischen Geschichtswissenschaft waren sie nur unzureichend beteiligt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann sich die Situation allmählich zu verbessern.«² Immer mehr setzte sich die Einsicht durch, daß Wissenschaft zwar Fortschritt bringt, dieser aber religiös indifferent ist. So spielt das meßbare Erdalter für den Schöpfungsglauben keine Rolle mehr. (10) Kirche und Theologie verloren mehr und mehr die Kompetenz in Weltbildfragen, wurden aber auch ihrerseits immun gegen eine Religionskritik, die sich auf naturwissenschaftliche Ergebnisse berufen will. »Während das hl. Offizium des Kopernikus Anhänger mit Feuer und Kerker verfolgte, ruht Charles Darwin in Westminster Abbey.« Mit diesem Satz zog Emil Du Bois-Reymond im Jahre 1883 die Summe aus dem Aufklärungsprozeß. Zwar wurde über diese Äußerung zwei Tage lang im preußischen Abgeordnetenhaus diskutiert, da manche Politiker schädliche Wirkungen für die Gläubigen befürchteten. (29)³ Heute ist das religiöse Weltbild kein parlamentarisches Thema mehr. Dies zeigt nicht das Ende der Religion an, sondern nur, daß wissenschaftliche Auskünfte über die Welt heute religiös irrelevant sind. (35f.) Diese Überzeugung ist auch in die Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor Wissenschaftlern und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980 eingegangen. (36–38) Zudem haben im 20. Jahrhundert nicht voraufgeklärte Mentalitäten, sondern die Großideologien die Wissenschaften behindert. Denn im Unterschied zur Religion beanspruchten die Ideologien, selbst Wissenschaft zu sein. (54) Nach der Aufklärung wurde die aus der religiösen Weltbildkontrolle emanzipierte Wissenschaft selbst Legitimationsinstanz ideologischer Weltbilder. Beiden, Religion wie Ideologie, geht es um Orientierung des Menschen. Die Ideologien standen dabei in der Tradition der religionskritischen Aufklärung und traten zugleich in die Orientierungsfunktion ein, die zuvor die Religion innehatte. Zwischen Religion und Ideologie gibt es zwar Parallelen im Blick auf die Ordnung von Geschichts- und Lebenszeit, in der Ästhetik der Vollzüge, im Reliquienkult. (58–60) Im Blick auf ihr Selbstverständnis sind Religion und Ideologie aber nicht austauschbar: Ideologische Wahrheit verschafft ihren Inhabern in eins mit der Erleuchtung auch ein Monopol auf den Besitz der Quelle dieser Erleuchtung. Dies ist besonders deutlich beim ideologischen Rassismus. »Die Großideologien dieses Jahrhunderts sind in ihrer historizistischen Verfassung Bewegungen der Verweigerung, Geschichtskontingenz anzuerkennen.« (69) Religion ist dagegen — so eine erste Bestimmung ihres Wertes — Antwort auf Kontingenzerfahrung und hält damit zugleich für sie

² U. Altermatt 52, mit Bezug auf H. Maier.

³ Ein anderes Beispiel für die politischen Auswirkungen von Weltbildkontroversen gibt H. Maier, Politik und Religion, in: P. Koslowski (Hrsg.), 130–143, 134.

offen; sie macht »selbsttäuschungsresistent«. (63) Dies erklärt auch den starken Widerspruch der Religion gegen die Ideologien.

2. Wissenschaftlicher Fortschritt ist in der Moderne religiös irrelevant. Wer sich zu Gott dem Schöpfer bekennt, muß z. B. nicht die sog. Urknallhypothese leugnen. Gleichwohl erfahren Religionen und Konfessionen im Prozeß der Aufklärung eine tiefgreifende Änderung ihrer kulturellen Position, denn ihre Wahrheitsansprüche werden politisch neutralisiert. Niemand kann gezwungen werden, sie anzuerkennen. »Während vordem Unglaube Privatsache war, wird jetzt Glaube zur Privatsache.«⁴ Ursprünglich bezeichnete Toleranz zwar die »Praxis der Duldung dessen, worauf ein Rechtsanspruch nicht besteht« (76). So meinte Hegel etwa, gegenüber religiös motivierten Eidesverweigerern und Militärdienstunwilligen sei Toleranz angebracht. Er setzte also noch voraus, daß in der Regel Eide geleistet werden müssen. Manche aufgeklärten Philosophen sahen einen Grundbestand an religiösen Überzeugungen als unabdingbar an. Th. Hobbes zählte dazu die Wahrheit »that Jesus is the Christ«. (80) Im übrigen läßt der Souverän die Wahrheitsfrage dahingestellt sein, verzichtet auf politischen Zwang zur Anerkennung religiöser Wahrheitsansprüche. Auch Rousseau kannte in seiner »religion civile« noch ein Bekenntnismoment. »Wer nicht an Gott glaubt, nicht in der Gewißheit ewigen Lebens und in der Furcht des Jüngsten Gerichts lebt, gilt als unfähig, die Gesetze und die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben ...« (82) Diese Minimalreligion gilt Rousseau als unabdingbare Voraussetzung moralischer Bürgerkompetenz. Dagegen werden umstrittene Wahrheitsansprüche so weit wie möglich entpolitisiert. Dies erklärt auch die China-Begeisterung des 18. Jahrhunderts, denn China galt vielen Aufklärern als Vorbild einer Kultur, die ihre moralische Verfassung nicht durch umstrittene Wahrheitsansprüche, sondern vernünftige Lebensregeln, die Frieden und Wohlfahrt fördern, sichert. (86) Die Entpolitisierung führte gar dazu, daß viele die Religion überhaupt kurz vor dem Ende sahen. Man überlegte etwa, »ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde«, eine Frage, die, wie Treitschke berichtet, in Berlin an Altensteins »gastlichem Tische ... zuweilen kühl« erörtert wurde.⁵ Dies war zweifellos eine falsche Einschätzung. Entpolitisierung der Religion macht ihre Wahrheitsansprüche nicht sinnlos oder überflüssig. Inzwischen hat sich sogar herausgestellt, daß solche Geltungsansprüche rechtlicher Verbindlichkeit gar nicht bedürfen, um kulturell wirksam zu sein. Die starke Stellung, die die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten innehat, wurde gerade erst ermöglicht durch die Tradition der Religionsfreiheit in diesem Land. Entpolitisierung bedeutet somit nicht notwendig Schwächung des kulturellen Einflusses. (90)

3. Trotzdem nimmt in der Neuzeit die Bedeutung organisierter Religion als Mittel der sozialen Kontrolle stark ab. Krankenhäuser und Schulen werden zu Institutionen des öffentlichen Gemeinwesens; die Sozialfürsorge übernimmt, jedenfalls zum Teil, der Staat; auch die Institution Ehe wird zu einer staatlichen Domäne.⁶ Diesen Vorgang nennt man Säkularisierung. Luhmann definiert ihn als »die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der

⁴ N. Luhmann 239.

⁵ H. von Treitschke, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Dritter Teil, Neue Ausgabe, Leipzig 1927, 401; bei H. Lübke 88.

⁶ U. Altermatt 119.

Privatisierung religiösen Entscheidens«. ⁷ Die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Konfession hat keine Auswirkungen mehr auf den Zugang zu öffentlichen Ämtern, auf die Teilnahme an politischen Wahlen, auf die Wahl des Ehepartners, auf den Erwerb wissenschaftlicher Reputation. Säkularisierung findet nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern v. a. auch im Bewußtsein der Menschen statt. Todesanzeigen bezogen sich z. B. früher oft auf »Gottes unerforschlichen Ratschluß«. Diese öffentliche Deutung des Todes nimmt immer mehr ab. Ganz ungebräuchlich ist es heute, Gott in einer Geburtsanzeige zu danken. Statt dessen dominiert hier, wie H. Lübbe schreibt, ein »fröhlich-burschikoser Mitteilungston«. (92) Das Weihnachtsliederrepertoire in den Familien schmilzt zusammen. Unter den Ritualen, die die Zugehörigkeit zu anderen Menschen anzeigen, sind immer weniger Rituale religiösen Lebens. »Welche sonstigen Lebenszwecke gefährdet man denn, wenn man in den Gottesdiensten der heimischen Kirchengemeinde nie mehr gesehen wird?« (95) Säkularisierung, mit der die Kirche leben muß, ist aber nicht innerreligiös bedingt, so daß man ihr moralisch begegnen könnte. Sie ist vielmehr eine Folge des hohen Grades an Differenzierung, den die moderne Gesellschaft erreicht hat. ⁸ Sie läßt sich besonders am geänderten Sonntagsverhalten der Menschen seit den 50er Jahren dieses Jahrhunderts beobachten. ⁹ Durch die fortschreitende Arbeitszeitverkürzung haben die Menschen immer mehr freie Zeit zur Verfügung. Die wirtschaftliche Hochkonjunktur führte zu einem nie gekannten Wohlstand. Öffentliche und private Verkehrsmittel erhöhten die Mobilität, so daß man am Wochenende verreisen konnte. So wurde der Sonntag immer mehr zu einem Tag der Erholung. Säkularisiertes Verhalten ist so wesentlich eine Folge von Wohlstand. Die Gesellschaft wurde in der Neuzeit derart differenziert, daß die Dichte der kulturellen Lebensformen, die alle teilen, immer weiter abnahm. »Modernisierungsprozesse sind Prozesse der Auflösung kultureller Geschlossenheit, und in Relation zur religiösen Kultur heißt das Säkularisierung.« (105) Sie bedeuten nicht eo ipso Religionszerfall, sondern bringen auch eine Entlastung der Kirchen mit sich, ohne die sie in modernen Gesellschaften totalitär werden müßten.

4. Als viertes Kennzeichen der modernen Gesellschaft nennt Lübbe im Anschluß an J. Ritter die Historisierung. Die Geschwindigkeit, mit der sich die kulturellen Lebensformen ändern, nimmt seit langem zu. Identität zu entwickeln wird für den einzelnen immer schwieriger. Die ökonomische und soziale Mobilisierung zerstört zunehmend gemeinschaftlich verfaßte Lebensstile. Der permanente Wandel gehört zur Signatur der Moderne. ¹⁰ »Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird: Modernes Recht ist änderbar, eine moderne Ehe ist scheidbar.« ¹¹ Dadurch wird es immer schwerer, dauerhafte soziale Beziehungen einzugehen. ¹² In der Verarbeitung dieses ständigen Wandels wird unser Bewußtsein zum historischen Bewußtsein. Nur so läßt sich »die Blüte unserer technikhistorischen Museen verstehen, der expandierende Industriedenkmalschutz oder auch die Ge-

⁷ N. Luhmann 232.

⁸ N. Luhmann 228.

⁹ U. Altermatt 300.

¹⁰ F. X. Kaufmann 44.

¹¹ ebd. 46.

¹² ebd. 264.

schichtsseligkeit unserer multinationalen Konzerne bei Gelegenheit ihrer Gründungsjubelfeiern«. (110) Das historische Bewußtsein sucht den permanenten Wandel erträglich zu machen; so wird Identität gestiftet. Dies erlaubt dem Menschen, die Vergangenheit als seine eigene Vergangenheit zu begreifen und anzunehmen. Lokale Sprachen und vergessene Volkssportarten werden wiederbelebt. »Die Konjunktur im Absatz neuaufgelegter altbayerischer Kochbücher verhält sich komplementär zu McDonalds und die Blüte von mindestens drei Friesensportarten zur Internationalität der überregional medienberichts-fähigen Sportdisziplinen.« (114) Von dieser Historisierung und Regionalisierung sind auch Kirche und Konfession betroffen. Der Historismus der theologischen Fächer spiegelt nur den Historismus der allgemeinen Kultur wieder. (112f.) Und lebendige Konfession wie Regionalküchentradition leben friedlich nebeneinander. Niemand nimmt Anstoß, wenn man sich lieber im Sportverein als in der Kirchengemeinde engagiert. »Die historische Perspektive ist damit zur Binnenperspektive der religiösen und konfessionellen Kulturen selbst geworden, und unsere Teilhabe an ihnen ist ebenso kontingent wie nichtbeliebig.« (125) Wissenschaftlichkeit, Entpolitisierung, Säkularisierung und Historisierung — wenn diese Momente lebendige Religion beständig schwächen, worin liegt dann noch ihr Wert?

5. Die Neuzeit hat nicht zum Ende der Religion geführt. Zu Tausenden kommen Menschen zu den Katholiken- und Kirchentagen. Die Sekten haben großen Zulauf. Die Prognose der neuzeitlichen Religionskritik, daß die Religion verschwinden werde, hat sich nicht bestätigt. Daraus zieht H. Lübbe den Schluß, »daß sich der Aufklärungsprozeß zu den Bedingungen der Nötigkeit religiöser Kultur grundsätzlich indifferent verhält«. (131) Sie läßt also die Daseinsprobleme unverändert, auf die Menschen sich in der Religion beziehen. Die Frage nach der Zukunft der Religion wird von der Aufklärung überhaupt nicht berührt. Wie ließe sich denn mit Hilfe der Theorie, die die Religion nach Analogie der Funktion von Drogen erklärt, »der jährlich rituell wiederholte Erntedankgottesdienst in Regionen erklären, in denen man sich in Abhängigkeit von der Gunst des Klimas sowie der Bodenbeschaffenheit über die Dauer mehrerer Generationen hinweg an mißerntebedingte Hungersnöte gar nicht erinnern kann, in denen überdies über eine noch immer nicht enden wollende Kette von Jahren hinweg eine Ernte die andere überbietet«? (134) Daß Menschen ihr Leben nicht völlig autark bewältigen und gestalten können, wird sich immer wieder kulturell zur Geltung bringen. Dies ist ein Faktum, daß sich der Aufklärung widersetzt. Wenn etwa ein Flugzeug gesegnet wird, hat dies nicht die Funktion, die Arbeit des Piloten zu ersetzen. Zwar gibt es Wirklichkeitsverluste »aus religiöser Borniertheit«. (143) Aber daraus folgt nicht, daß Religion insgesamt Illusion ist. Denn wo geschieht es »im Lebenszusammenhang moderner Gesellschaften, daß uns, zum Beispiel zu Zwecken der Erhöhung der Verkehrssicherheit, Gebete anstelle von Unfallursachenerforschung anempfohlen würden«? (143; weitere Beispiele 145f.) Daß trotz aller Vorsorge Gebete um gelingendes Leben immer noch sinnvoll sind, hat seinen Grund in der Unverfügbarkeit menschlicher Daseinskontingenz und ist somit ein »aufklärungsresistenter, emanzipatorischer Bemühung vollständig unzugänglicher Bestand«. (144)

Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die radikale Religionskritik. Diese erklärte ja die Religion »für ein Pseudokompensat von Lebensmängeln, die sich im Verlauf gesellschaftlich-politischer und intellektueller Emanzipationsprozesse, statt illusionär, schließ-

lich real beheben lassen, so daß, mit Wegfall ihrer vormodernen, voraufgeklärten Nötigkeitsgründe die Religion selber verschwindet«. (ebd.) Die Neuzeit hat dies widerlegt; Religion ist geblieben. Dann liegt es aber viel näher, sie für eine Lebenspraxis zu halten, in der Menschen sich auf unausweichliche Daseinslagen einstellen. Im Anschluß an F. Kambartel nennt Lübbe deshalb Religion die »Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren«. (149) Es geht um den Umgang mit »Kontingenz«. Dieses Wort meint das Zufällige, Unwillkürliche, Unverfügbare. Normalerweise transformiert der Mensch den Zufall in Sinn. Er ändert seine Erwartungen im Blick auf die neue Lage, in die ihn der Zufall versetzt hat. »Wir erhofften Anglerglück, und sind hernach mit dem Beruhigungseffekt eines schlechterdings aufregungslosen Nachmittags zufrieden. Ein Unfall beendet eine außerordentliche Pianistenkarriere und eine außerordentliche Kritikerkarriere beginnt.« (153) Berthold Schwarz wollte Gold herstellen und erfand das Pulver. Damit Zufall in Handlungssinn transformiert werden kann, ist produktive Phantasie erforderlich. Dies setzt voraus, daß die zu bewältigende neue Lage überhaupt mit Phantasie gedeutet werden kann. Religion hat ihren Ort nun genau da, wo dieses Vermögen des Menschen scheitert. (154) Es gibt Lebensumstände, die schlechterdings nicht geplant werden können: die eigene Geburt, der eigene Tod, die Naturgeschichte der Menschheit, soweit sie zu unserer Identität gehört. Man könnte ergänzen: Selbst ein Mensch, der, unbeirrt durch Erwarten und Erinnern, fähig ist, in jedem Augenblick mit gesammelter Kraft zu handeln — so hatte Theodor Mommsen Julius Caesar beschrieben¹³ — selbst ein solcher Mensch muß in unhintergehbaren Grenzen leben. »Wer wir sind, unsere Identität, basiert auf lauter Unverfügbarkeiten, ohne freilich darin aufzugehen.« (159) Wie kann aber das Kontingente bewältigt werden, wenn es unverfügbar ist? Indem sich ein Mensch seine ausweglose Lage vergegenwärtigt, ändert sich ja weder sein Informationsstand noch ändern sich seine Handlungsziele. Sinn von Religion kann dann nach Lübbe nur sein, sich auf das Unverfügbare einzustellen. »Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz.« (166) So ist Religion zwar nicht für alles im Leben, aber für das Ganze zuständig, für die freie Anerkennung des Lebenssinnes. Zweifellos ist in der Neuzeit die Zahl der Sektoren, in denen Elemente religiöser Lebenskultur begegnen, drastisch geschrumpft. Trotzdem ist Religion nicht sektoral begrenzt. Diese Deutung der Religion als Bewältigung von Kontingenz will nicht etwa die religiöse Praxis ersetzen, sondern hat ihren Ort in der Metakritik der Religionskritik, die mit der Aufklärung die Religion sich selbst auflösen sah. Daß in einem Prozeß z. B. auf Unzurechnungsfähigkeit erkannt werden kann, zeigt, daß Menschen nicht völlig ihrer selbst mächtig sind. (176) Sie sind immer auch von Faktoren beeinflußt, die sie nicht geschaffen haben oder ändern könnten. Und es ist nicht selbstverständlich, daß sich ein Mensch mit den Unverfügbarkeiten des Lebens in lebendiger Übereinstimmung befindet. Diese Übereinstimmung herzustellen ist Sinn der Religion.

An dieser Stelle sieht auch N. Luhmann die Bedeutung der Religion in der Neuzeit. Er bezieht sie aber stärker als Lübbe auf das Leben der Gesellschaft.¹⁴ Die Welt ist so kom-

¹³ O. F. Bollnow, *Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg 1972, 87.

¹⁴ F. X. Kaufmann 76.

plex, daß sie gedeutet werden muß. Funktion der Religion ist die Bestimmung der Welt.¹⁵ Sie tritt dort auf, wo die Grenzerfahrung der Sinnlosigkeit gemacht wird. Menschen erfahren etwa, daß die Zeit irreversibel verrinnt, obwohl Zukunft und Vergangenheit vergegenwärtigt werden können.¹⁶ »Mehrdeutige Ereignisse oder relatives Unglück im Vergleich zum Wohlergehen anderer, Langeweile oder Wahnsinn können äquifinale Ausgangslagen bilden für den Anschluß religiöser Erfahrungen.«¹⁷ Religiöse Rituale werden etwa eingesetzt an den Gelenkstellen des Lebenslaufes, bei Geburt und Tod, beim Übertritt vom Jugend- zum Erwachsenenalter.¹⁸ In diesen Situationen wird die Identität eines Menschen unklar und muß bestimmt werden. Dem dienen religiöse Rituale, für die es in stark differenzierten Gesellschaften aber auch funktionale Äquivalente gibt, wenn man z. B. an die Einführungspraktiken in der amerikanischen Militärakademie West Point denkt. Ein anderes Bezugsproblem ist die Bewältigung von Enttäuschung.¹⁹ Luhmann sieht die Bedeutung der Religion v. a. in ihrem Wert für die Gesellschaft. So wie die Politik Machtprobleme löst, die Wissenschaft mit Wahrheit, die Wirtschaft mit Geld und die Familie mit Liebe »arbeitet«,²⁰ so bestimmt die Religion unbestimmte Komplexität, Kontingenz²¹ und trägt so ihren Teil zum Funktionieren der Gesellschaft bei.

II.

Funktionale Religionstheorie und christliche Theologie weisen viele Berührungspunkte auf, die einen Dialog ermöglichen. Daß Lübke die Unabdingbarkeit von Religion im neuzeitlichen Zusammenhang überzeugend herausstellt, kommt den Bemühungen der Theologie sehr entgegen. Zugleich wendet sich das Christentum aber aufgrund seines universalen Anspruchs an den ganzen Menschen und kann sich folglich nicht mit einer partiellen Trostfunktion abfinden. Nur auf den absoluten Gott kann der Mensch wirklich vertrauen.²² Funktionales Denken sieht dagegen die Religion als Mittel zum Zweck: Ihr kommt es entscheidend auf die Bewältigung individuellen und gesellschaftlichen Lebens an. Nur insofern Religion dazu verhilft, ist sie von Interesse. Aber H. Lübke betont auch selbst immer wieder, daß für den religiösen Menschen die religiöse Praxis mehr ist als Kontingenzbewältigung. (131 f., 149, 167, 175, 226) Seine funktionale Theorie will auch nicht an die Stelle der gelebten Religion treten oder eine Ersatzreligion für Intellektuelle bieten. »Der Funktionalist sagt nicht, der Christ sei in »alteuropäischer Naivität« in der Meinung befangen, sein Glaube gebiete ihm Gottesliebe, während wir, inzwischen aufgeklärt, wissen, worum es sich hierbei in Wahrheit handle, nämlich um »Kontingenzbewältigung«.« (226) Er will nicht Aufklärung über die Religion betreiben und etwa heraus-

¹⁵ N. Luhmann 20, 26, 79.

¹⁶ ebd. 31.

¹⁷ ebd. 35 f.

¹⁸ ebd. 114 f., 230.

¹⁹ ebd. 118.

²⁰ ebd. 121, 230.

²¹ ebd. 189.

²² O. Schnübbe, Religion nach der Aufklärung — unentbehrlich. Zu Hermann Lübke: Religion nach der Aufklärung, Hannover 1987, 39 ff.; W. Kasper, Art. Säkularisierung, in: StL 7. Aufl. 4 (1988) 993–998, 995.

stellen, worum es sich bei Religion, im Unterschied zu ihrem Selbstverständnis, in Wahrheit handelt. Ein Mensch, der mit Religion nichts mehr anzufangen weiß, wird bei funktionalen Überlegungen auch keinen Trost mehr finden. Diese machen sich nicht das Aufklärungsprogramm der »natürlichen Religion« zu eigen. Funktionale Religionstheorie ist also nichts anderes als eine Theorie unter anderen Religionstheorien. Sie will erklären, wieso die religionskritische Erwartung, Religion werde sich mit der Zeit von selbst auflösen, illusionär ist: Religion erfüllt Leistungen, Funktionen, die aufklärungsresistent sind. Insofern kommt funktionale Religionstheorie dem theologischen Interesse an Religion entgegen. Gerade deshalb ist ein solcher Dialog vermutlich aufschlußreich.

1. Besonders R. Spaemann hat eine Reihe von Anfragen gestellt. Ein erster Einwand lautet, die funktionale Religionstheorie betrachte die Religion wie die Medizin ein Placebo: »Gott kann nur so lange eine anthropologische Funktion erfüllen, als er nicht von dieser Funktion her verstanden wird. Für den moralischen Gott ist Aufklärung ebenso das Ende wie für ein Placebo, ein Scheinmedikament, das gerade so lange wirkt, wie der Patient nicht durchschaut, daß es nur der Glaube war, der die Wirkung hervorbrachte.«²³ Bei dieser Überlegung wird vorausgesetzt, daß der funktionalistisch Argumentierende den Glauben des religiösen Menschen nicht teilt und auch nicht teilen kann, da er ja durchschaut, daß Religion nur wie ein Scheinmedikament wirkt. Aber nach dem Gesagten will der Funktionalismus gerade nicht die Religion ersetzen. Die Parallele aus der Medizin ist deshalb unangemessen. Hinzu kommt noch, daß die Wirkung des Placebos kaum abgeschwächt wird, wenn die Patienten über die Natur dieses »Medikamentes« informiert werden. (221)²⁴ Daß diese Mittel trotzdem ihre Wirkung tun, ist dem rituellen Aspekt der Einnahme von Arzneien zuzuschreiben. Auch die aufgeklärten Patienten »nehmen, was zu nehmen darüber hinaus gar keine Bedeutung hat, weil es nun Zeit ist, es zu nehmen, und prompt schlafen sie ein«. (222) Ein zweiter Einwand besagt, daß durch eine funktionale Bestimmung des Wertes von Religion diese austauschbar werde: Alles, was die Funktion der Religion erfüllen kann, kann an die Stelle der Religion treten. Denken in Äquivalenten gehöre zur Eigenart funktionaler Methode.²⁵ H. Lübke bezieht aber die Funktion der Religion auf die Anerkennung dessen, was Menschen in der Kontingenz ihres Daseins schlechthin abhängig sein läßt. Religion gibt in dieser Deutung nicht einfach Lebenshilfe, psychische Entlastung oder Kompensierung unerfüllter Wünsche. Wäre dies ihre Aufgabe, dann könnte sie tatsächlich durch Psychotherapie oder Anleitung zu sinnvoller Freizeitgestaltung ersetzt werden. Wenn es aber die Funktion der Religion ist, Menschen zur Anerkennung ihrer schlechthinigen Abhängigkeit und unverfügbaren Daseinskongingenz zu bewegen, dann wäre nicht einzusehen, wie diese Funktion durch etwas anderes als durch Religion erfüllt werden könnte. (vgl. 234) Auch nach N. Luhmann gibt es kein funktionales Äquivalent für Religion.²⁶

²³ R. Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, 58; vgl. auch 18; so auch H. J. Höhn 255 f.

²⁴ vgl. eine ähnliche Überlegung von O. Marquard, *Religion und Skepsis*. Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann, in: P. Koslowski (Hrsg.), 42–47, 45.

²⁵ R. Spaemann 17; P. Koslowski, *Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs*, in: Ders. (Hrsg.), 76–96, 89; H. J. Höhn 256.

²⁶ N. Luhmann 46, 48; Religion ist vielmehr »selbstsubstitutiv« (133).

Der Einwand, der auf die Austauschbarkeit von Religion abzielt, hat aber insofern eine Berechtigung, als die funktionale Religionstheorie keinen Unterschied zwischen Religionen macht. (241) Aber auch Religionen sind nicht beliebig untereinander austauschbar, sondern nur insofern sie »die Lebensfunktion ... vergegenwärtigen, die sie in analoger Weise erfüllen«. (244) Angehörige einer bestimmten Religion mögen die Eigenarten ihres Glaubens für wesentlich halten; die funktionale Religionstheorie leugnet dies nicht. Aber sie ist auch nicht an einer beliebigen Austauschbarkeit interessiert. Trotzdem fällt auf, daß durch funktionale Analyse der Begriff »Religion« an Inhalt verliert.²⁷ Von theologischer Seite wird dieser Einwand gern so formuliert, daß die funktionale Religionstheorie nur an der Funktion, nicht aber an der Wahrheit der Religion interessiert ist. »Mit dem Anspruch der Kontingenzbewältigung können Astrologie, Okkultismus, fernöstliche Meditationstechniken und faschistoide Jugendsekten neben den Weltreligionen auftreten, ohne daß systemtheoretisch entscheidbar wäre, ob es sich dabei um die Bearbeitung von Pseudo-Kontingenzen oder die nur vermeintliche Bewältigung wirklicher Kontingenz handelt. Jegliche Religionskritik wird hinfällig; denn funktional gesehen sind Vernunft und Pseudoreligion äquivalent.«²⁸ Die Frage nach Kontingenzbewältigung und Lebenssinn kann so geradezu als Götzenfrage erscheinen.²⁹ H.Lübbe hat darauf geantwortet, die Wahrheitsfrage habe für die Religionen selbst nur einen begrenzten Stellenwert: »Die Vorstellung ist absurd, religiöses Gemeinschaftsleben ließe sich, statt auf ein rituelles Bekenntnis, auf diskursbewirkten Konsens gründen.« (246, ähnlich 250) Was die Religion wirklich leiste, zeige sich vielmehr im Gebet. Denn das Gebet verändere nicht die Realität, sondern nur das Verhältnis des Subjektes zu ihr durch Anerkennung ihrer Unverfügbarkeit. »Die Preis-, Dank- oder Klagelieder ... greifen nicht verändernd oder auch konservierend in die Wirklichkeit ein ... sie stellen vielmehr, was ist und nicht ist, wer wir sind und nicht sind, was uns trägt oder bedrängt, Gott anheim.« (233 f.; vgl. auch 224) Doch ist dieses Verständnis der Wirkweise von Gebeten theologisch sehr umstritten; die Bittgebete der Bibel wollen gewiß Wirklichkeit verändern und erwarten die Antwort Gottes.³⁰ Sie können deshalb nicht als Beispiele für die bloße Anerkennung von Kontingenz dienen. Die Frage nach der Wahrheit ist für den religiösen Menschen nicht relativ, so daß er sich auf religiöse Vollzüge beschränken könnte. Sie ist vielmehr ein besonders interessanter Aspekt in der Diskussion zwischen Funktionalismus und Theologie.

2. Ein wichtiges Argument für seine Position sieht H.Lübbe darin, daß die Theologen selbst auch funktional denken. (151, 251) Genau wie die Funktionalisten weisen sie auf Kontingenzerfahrungen hin, um den Wert von Religion zu verdeutlichen. Andererseits werden die Auffassungen Lübbes und Luhmanns gerade auch von Theologen kritisiert. Wie ist dieser merkwürdige Sachverhalt zu verstehen?

²⁷ F. X. Kaufmann 16, 57.

²⁸ H. J. Höhn 256; O. Schnübbe 38 ff.

²⁹ Dieses Aspektes hat sich besonders G. Sauter angenommen; vgl. Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.

³⁰ s. dazu Verf., Gewißheit der Gebetserhöhung. Eine theologische Deutung, Köln 1990.

Besonders R. Spaemann hat die funktionale Religionsbegründung zurückgewiesen.³¹ Wenn alle menschlichen Vollzüge von ihrer bestandserhaltenden Funktion für soziale Systeme her interpretiert werden, so bedeute dies das Ende nicht nur der Religion, sondern auch z. B. der Liebe. »Es gehört zur Leidenschaft, sich gegen ihre mögliche Außenansicht abzuschirmen, ohne deren Möglichkeit zu bestreiten.«³² Die Dimension des Unbedingten ist im Ethischen wie im Religiösen schon vor ihrer theoretischen Reflexion im menschlichen Lebensvollzug präsent. Die Interpretation der Ethik in außerethischen Termini ist gleichbedeutend mit ihrer Destruktion. Analoges gelte für die Religion. »Die Unangemessenheit jeder funktionalen Deutung der Religion läßt sich auf die einfache Formel bringen, daß die Relativierung des Absoluten gleichbedeutend ist mit dessen Verschwinden.«³³ Die Religion ist mit dem Anspruch, nicht Mittel zum Zweck sein zu können, so eng verbunden, daß man ihn nicht in Frage stellen könne, ohne Religion selbst in Frage zu stellen. Daraus zieht Spaemann den Schluß, daß Religion nicht eine Antwort auf menschliche Kontingenzerfahrungen ist, sondern daß umgekehrt gilt: »Religion löst nicht eine anderweitig zu erklärende Frage, warum letzten Endes alles ist wie es ist, sie läßt diese Frage überhaupt erst entstehen.«³⁴ »Das ›religiöse Bedürfnis‹ ist das Bedürfnis nach etwas, was nicht als Korrelat von Bedürfnissen bestimmbar ist.«³⁵ Es ist sicher berechtigt, eine rationalistische Auflösung der Religion vermeiden zu wollen. Andererseits lauert hier die Gefahr des Traditionalismus. Wenn es keine Brücke zwischen Erfahrung, Vernunft, einerseits und geoffenbarter Religion andererseits gäbe, dann würde die Wahrheit über Gott und Mensch allein durch die Verkündigung der Kirche zugänglich. Die Wahrheit der Religion, die zuerst Funktion der Vernunft gewesen ist, würde dann zu einer Funktion der Kirche.³⁶ Wenn man die funktionale Auflösung der Religion verhindern will, bedeutet dies nicht, daß Funktion und Wahrheit völlig auseinanderfallen müssen.³⁷ Dies hätte auch Konsequenzen für das Kirchenbild. Weil die Kirche von Gottes Menschlichkeit reden muß, gehört das Menschliche konstitutiv zu ihrer Wirklichkeit. Wäre sie nur Mysterium, dann bliebe ihr der soziologische Aspekt äußerlich.³⁸

Das I. Vatikanische Konzil hat mit seiner These von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Traditionalismus zu weisen versucht.³⁹ Diese Lehre war auf dem Konzil sehr umstritten. Festgehalten wurde, daß Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge Gegenstand möglicher Erkenntnis sei. Subjekt der Erkenntnis ist das natürliche Licht der menschlichen Vernunft. Es ist allgemein vom Men-

³¹ R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: P. Koslowski (Hrsg.), 9–25.

³² ebd. 14.

³³ ebd. 17.

³⁴ ebd. 19.

³⁵ Ders., Einsprüche 19.

³⁶ Ders., Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. de Bonald, München 1959; vgl. auch F. X. Kaufmann 227.

³⁷ K.-M. Kodalle, Macht, Faktizität und die Frage nach dem Sinn. Zur Kritik einiger Überlegungen R. Spaemanns, in: ZPhF 29 (1975) 235–240, 237, 239.

³⁸ M. Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Frankfurt 1976, 2. Aufl. 1978, 57; vgl. auch H. J. Höhn 20.

³⁹ vgl. zum folgenden G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Erfahrung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987, 46–72.

schen, nicht von einzelnen Individuen die Rede. Der Vollzug der Erkenntnis geschieht »aus den geschaffenen Dingen«. Über die Methode, den subjektiven Erkenntnisweg wird direkt nichts gesagt. Doch haben die Konzilsväter wohl vor allem an den Schluß von der geschaffenen Welt auf den Schöpfer gedacht. Erkenntnisgrad ist die Gewißheit. Gegen die Traditionalisten wird die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis gelehrt, gegen die Rationalisten wird über den konkreten Vollzug nichts ausgesagt. Vor allem wird nicht behauptet, daß es jemals eine befriedigende natürliche Theologie ohne die Christusoffenbarung gegeben habe oder geben könne.⁴⁰ Die Ausgangsbasis des Konzils war sicher historisch bedingt. Man kann die Wirklichkeit ja nicht additiv in eine natürliche und eine übernatürliche Welt und Wahrheit aufteilen. Der Glaube ist nicht einfach nur Erkenntnis Gottes, sondern personale Hingabe. In den Konzilstexten erscheint der Glaube dagegen als eine äußerlich herbeigeführte Zustimmung. Auch ist es problematisch, von Erkenntnis-»vermögen« des Menschen auszugehen, da der Glaube ein ganzheitlicher Akt ist. G. Kraus meint deshalb, das Anliegen der natürlichen Theologie solle heute durch eine verifikative Theologie wahrgenommen werden.⁴¹ Die Bewahrheitung des Glaubens, die das Anliegen des I. Vatikanums war, müsse ihren Ausgangspunkt bei der Offenbarung nehmen und von hier zu deren vernünftigen Durchdringung fortschreiten.

3. Unsere bisherigen Überlegungen hatten zu der Frage geführt, wie das Verhältnis von Funktion und Wahrheit der Religion zu bestimmen sei. Zu einem gewissen Grad können ja auch die sog. Jugendreligionen die Funktion der Kontingenzbewältigung übernehmen. Sicher läßt sich, wie H. Lübke betont, auf Illusionen dauerhaft kein gutes Leben gründen. (255) Doch kann die Frage, ob eine Illusion vorliegt, überhaupt vom Funktionieren der jeweiligen Religion allein her entschieden werden? Diese Bedenken hatten R. Spaemann veranlaßt, streng zwischen Funktion und Religion zu unterscheiden. Wenn diese Differenzierung wiederum zu radikal vorgenommen wird, entsteht ein neues Problem: Die Wahrheit der Religion wird dann zu einer Funktion der Kirche. Das I. Vatikanische Konzil hat darum einen Mittelweg gezeigt: So sehr der Mensch nicht unabhängig von Kontingenzerfahrungen lernt, daß er auf Gott angewiesen ist, so wenig wird durch diese Erfahrungen ein zureichendes Gottesverhältnis sichergestellt. Dann aber kann die Theologie dem, was die funktionale Religionstheorie über den Menschen lehrt, nicht jedes Recht absprechen. Weiter mußte beachtet werden, daß die Ausgangsbasis des Konzils historisch bedingt war. Die moderne Theologie begründet die Wahrheit über Gott und Mensch stärker aus der Christusoffenbarung selbst denn aus verschiedenen »Vermögen« des Menschen. Wir müssen deshalb hier den Ausgangspunkt der Reflektion nehmen und von daher das Recht funktionaler Religionstheorie bestimmen.

Die eigentliche Schwierigkeit ist dabei, daß die Theologie die geoffenbarte Wahrheit über Gott und Mensch zu ihrem Thema hat, während die funktionale Religionstheorie den Nutzen der Religion für den Menschen behandelt. Daß Religion Mittel zum Zweck für den Menschen sein kann, erscheint theologisch gerade ausgeschlossen. Paulus sagt etwa: »In allen Dingen lebe ich allen zu Gefallen, indem ich nicht meinen *Nutzen* (symphoron), sondern den der vielen suche, damit sie gerettet werden. Ahmet mein Beispiel

⁴⁰ A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, 52.

⁴¹ G. Kraus 469–477.

nach, wie auch ich das Beispiel Christi nachahme.« (1 Kor 10, 33–11, 1) Das Tun und Lassen des Christen soll also vom Nutzen anderer, nicht von Eigennutz bestimmt sein. Andererseits nimmt niemand Anstoß daran, daß die Kirche auch für den eigenen Nutzen betet. Nach der Gabenbereitung in der Messe sagt die Gemeinde: »Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen, zum Lob und Ruhme seines Namens, zum *Segen* für uns und seine ganze heilige Kirche.« Mit dem deutschen Wort ›Segen‹ wird hier das lateinische ›utilitas‹ wiedergegeben, denn in der lateinischen Fassung heißt es: »ad *utilitatem* quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae.« Christen können somit durchaus am eigenen Nutzen interessiert sein.⁴²

Seinen letzten Grund hat dies im Evangelium selbst. Die frohe Botschaft des Christentums besagt ja, daß Gott sich den Menschen in Person und Geschichte Jesu Christi unwiderruflich in Liebe zugewandt hat. Dies schließt die Vergebung der Sünden, die Befreiung vom Zwang zur Selbstrechtfertigung, die Gewißheit der Gebetserhörung und die Hoffnung auf ein unvergängliches Leben aller Menschen bei Gott ein. Jesus illustriert das Evangelium u. a. mit dem Gleichnis vom Schatz im Acker und der schönen Perle (Mt 12, 44–46): »Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker. Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte. Als er eine besondere wertvolle Perle fand, verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte sie.« Diese Gleichnisse verdeutlichen den Wert des Gottesreiches; es ist so kostbar, daß die Menschen alles, was sie haben, veräußern, um es in ihren Besitz zu bringen. Sie erwarten nicht, etwas noch Wertvolleres zu finden. Damit ist auch etwas über diese Menschen gesagt: Daß der Kaufmann alles für die wertvolle Perle gibt, zeigt an, daß er schon vorher, ohne es zu wissen, auf der Suche nach genau dieser Perle gewesen ist. Diesen oft übersehenen Aspekt hat besonders S. Kierkegaard herausgestellt: »Das beste im Leben ist ein Fund; zuweilen sucht man und findet, zuweilen findet man, ungeachtet man nicht gesucht hatte. Der welcher eine Perle fand, die er nicht gesucht hatte, er fand sie doch; aber wofern er dann um ihres Besitzes willen alles aufgibt, drückt er umgekehrt aus, daß er sie suchte; denn dergestalt, nachdem man etwas bekommen hat, dergestalt den Besitz erwerben, ist umgekehrt völlig dasselbe wie suchen.«⁴³ Die eschatologische Offenbarung der Nähe Gottes erweist den Menschen als einen nach dieser Offenbarung Suchenden. Dann aber kann nicht ausgeschlossen werden, daß sich schon vor dem Finden Symptome des Suchens ausmachen lassen, Symptome, die auch von der funktionalen Religionstheorie bemerkt werden. In diesem Sinne können anthropologische Implikationen der Offenbarung an den Kontingenzerfahrungen von Menschen verifiziert werden.

Noch deutlicher ist der Zusammenhang im Gleichnis vom verlorenen Sohn. (Lk 15, 11–32) Auffällig ist hier besonders die Diskrepanz zwischen dem, was der Sohn in der Fremde denkt und dem, was er zu seinem Vater sagt. »Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen, und ich komme hier vor Hunger um.« (V. 17) Die Not,

⁴² B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf 1973, 3. Aufl. 1987, 278.

⁴³ S. Kierkegaard, Tagebücher Bd. 3, Düsseldorf 1968, 24.

die ihn in der Fremde bedrängt, hat seinen Verstand geschärft. Er sieht ein, daß er diese Not in jedem Fall etwas bessern kann, indem er dem Vater gegenüber seine Schuld bekennt. Einen Versuch ist es jedenfalls wert. Der Entschluß, nach Hause zu gehen, wurde also zunächst veranlaßt durch eine sehr rationale, utilitaristische Überlegung. Als der Vater ihm entgegeneilt, trägt er nur noch das vorher zurecht gelegte Schuldbekenntnis vor. Der Leser erfährt nicht, ob dieses Schuldbekenntnis aufrichtig gemeint ist oder nur aufgesagt wird, um dem Schweinehüten zu entgehen. Aber auch der Vater erfährt es nicht. Dieser mag wohl vermuten, daß der Sohn zurückkommt, um seine verzweifelte Lage zu verbessern. Aber er fragt nicht danach. Der Skopos des Gleichnisses ist, daß der Vater den Sohn auch dann aufnimmt, wenn dieser möglicherweise aus bloßem Eigeninteresse aus zu ihm kommt. Auch und gerade am Nützlichkeitsdenken des Menschen hat Gottes Liebe keine Grenze: Kommt der Mensch auf diese Weise zu Gott, wird Gott ihn annehmen. Entscheidend ist, daß er kommt. Der Vater quält sich nicht mit der Ungewißheit über die Motive seines Sohnes, sondern sagt: »Holt schnell das beste Gewand ...« (V. 22) Dann aber muß die Sinnfrage, in der die funktionale Religionstheorie das Bezugsproblem der Religion sieht, nicht notwendig eine Götzenfrage sein. Sie kann zum Gott der Offenbarung führen. Oder genauer: Daß die Sinnfrage eine Götzenfrage ist, kann nicht notwendig damit begründet werden, daß sie vom Nutzen, vom Interesse des Menschen her denkt. Dies ist allerdings ein Satz, der sich aus der Christusoffenbarung ergibt und nicht schon immer feststeht. Für sich genommen kann die Erfahrung von Kontingenz ja auch zur Anbetung von Götzen führen; sie muß es aber nicht. Paulus will denn auch jeden Gedanken gefangenführen unter den Gehorsam gegenüber Christus. (2 Kor 10, 5)⁴⁴ Der Glaubensgegenstand soll so zum Kriterium des Glaubens und des vom Glauben geleiteten Verständnisses von Welt und Mensch erhoben werden. Gerade dieses neue Verständnis der Wirklichkeit ermöglicht dann eine fruchtbare Anknüpfung der Theologie an die Beobachtungen funktionale Religionstheorie.

⁴⁴ vgl. dazu J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 399, auch 439.