

Michael Opielka

## Religiöse und zivilreligiöse Begründungen der Sozialpolitik

erschienen in Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.), *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, 167-185

Eine systematische soziologische Theorie der Sozialpolitik bzw. eine Theorie des Wohlfahrtsstaates liegt derzeit nur in Ansätzen vor. Diese erstaunliche Tatsache könnte damit zu tun haben, dass eine zentrale Ebene des modernen Wohlfahrtsstaates in den bisherigen theoretischen Bemühungen nicht ausreichend reflektiert wurde: seine legitimierte Begründung in gesellschaftlichen Wertsystemen, insbesondere im religiösen und zivilreligiösen Teilsystem der Gesellschaft bzw. in den Teilsystemen der Gesellschaft, die selbst werterhaltend wirken (vgl. auch Lepenies 1997). Damit den folgenden Überlegungen nicht von vornherein eine „idealistic fallacy“ unterstellt wird, ein idealistischer Reduktionismus, soll der Begriff „legitimierte Begründung“ als notwendiger, aber nicht als hinreichender eingeführt werden. Die Hypothese lautet: eine Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates ohne eine Theorie seiner Letztwertbegründung ist nicht möglich.

Zunächst soll kurz an den Stand der soziologischen Forschung zur Wertbegründung der Sozialpolitik erinnert werden (vgl. auch Leisering 1997). Rar sind Arbeiten, die sich ausdrücklich der Rekonstruktion der legitimativen Wurzeln und insbesondere der religiösen Begründung des Wohlfahrtsstaates widmen. Neben dem vorbildlichen, leider knappen Text von Franz-Xaver Kaufmann zum Zusammenhang von Christentum und Wohlfahrtsstaat (Kaufmann 1989) fielen in jüngerer Zeit nur zwei Texte auf: ein Aufsatz von Elmar Rieger und Stephan Leibfried, der sich mit dem Einfluss der (konfuzianischen) Religion auf die Sozialpolitikentwicklung in Ostasien beschäftigt (Rieger/Leibfried 1999) sowie die von Birgit Pfau-Effinger verfasste vergleichende Studie zu den kulturellen Grundlagen der Frauenerwerbstätigkeit in Europa (Pfau-Effinger 2000). Diese Einschätzung wird auch durch kompendiale Arbeiten wie die einschlägige politikwissenschaftliche Analyse von Frank Nullmeier (2000) nicht entkräftet, die in ihrem Bezug auf Axel Honneths Theorie der Anerkennung Agonalität und Unterschiede legitimiert, indem sie „Wertschätzung“ zur Zentralkategorie erhebt. Jene setze „Werte

voraus“ (ebd.: 402). Die Wertesphäre und insbesondere deren religiöse Begründung selbst in ihrer Beziehung zur Sozialpolitiksphäre zu untersuchen, erfolgt dann leider nicht. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass bis heute in den Sozialwissenschaften wenig geklärt scheint, „wie überhaupt Wertbindungen entstehen“ (Joas 1997: 7).

Auch ein Blick in die internationale, soziologische Sozialpolitikforschung ist wenig aufschlussreich, im Gegenteil: der Mainstream dieser Forschung zeichnet sich gerade durch eine Art „materialistic fallacy“ aus, die der konstitutiven Bedeutung kultureller Ordnungen und Praktiken für die Entwicklung des Wohlfahrtsstaates wenig Aufmerksamkeit zuwendet (z.B. Lessenich/Ostner 1998). Dort wiederum, wo eine wissenssoziologische Erweiterung der Kultursoziologie den Zusammenhang von Kultur und sozialen Institutionen innovativ reflektiert, beispielsweise in den jüngeren Arbeiten von Margaret Archer (Archer 1996), bleibt der für die moderne Gesellschaft konstitutive (so Schmidt 2001, Alber 2001) wohlfahrtsstaatliche Komplex kaum bearbeitet. Dies gilt auch für die vor allem US-amerikanischen Arbeiten in der jüngeren Tradition der verstehenden sowie postparsonianischen Kultur- und Religionssoziologie, die zwar die Teilsysteme von Religion und „Zivilreligion“ (Robert Bellah) anschaulich untersuchen, doch die Sozialpolitik zumindest bislang unbeachtet lassen (z.B. Casanova 1994)

Sozialpolitik kann nun vielfältig begründet werden. Lange Zeit wurden in der sozialpolitikwissenschaftlichen Diskussion Begründungen vernachlässigt, die mit dem säkularen Empfinden der modernen Wissenschaften, dem „nachmetaphysischen Zeitalter“ (relativierend: Habermas 2001) wenig vereinbar schienen. Die sozialpolitikwissenschaftliche Debatte konzentrierte sich auf sozialökonomische Begründungen, auf die (neo-)marxistische politische Ökonomie oder auf modernisierungstheoretische Ansätze; allenfalls politisch-institutionalistische Theoriestrategien reflektierten explizit Institutionen und die sie legitimierenden Ideologien (vgl. Opielka 1999). Religiöse Begründungen der Sozialpolitik wurden in dieser Reflexionskultur kaum Thema, ob auf argumentativer Ebene oder im Feld sozialer Bewegungen. Unterdessen mehren sich allerdings wissenschaftliche Beiträge, die sich empirisch-historisch wie ideenkritisch diesen Fragen nähern. Sie kommen dabei zu erstaunlichen Ergebnissen. So macht beispielsweise Franz-Xaver Kaufmann darauf aufmerksam, dass das europäische Wohlfahrtsstaatsmodell ohne spezifische katholische Begründungsmuster des Solidarismus und Laborismus kaum verstanden werden kann (vgl. Kaufmann 1989). Die religiöse Deutungsebene wird in den vergangenen Jahren

wird in den vergangenen Jahren allerdings erneut differenziert. Robert Bellah hat mit dem Begriff der „Zivilreligion“ darauf aufmerksam gemacht, dass religiöse Begründungen und Symbole auch in „zivilen“, politischen Kontexten Verwendung finden und dadurch eine systematische Brücke schlagen zwischen religiöser und politischer Welt (vgl. Bellah 1986).

Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob die Unterscheidung von religiösen und zivilreligiösen Phänomenen für die Begründung der Sozialpolitik hilfreich ist. So kann auch eine erste Antwort auf die Eingangshypothese erfolgen, wonach eine gehaltvolle (politisch-)soziologische Theorie des Wohlfahrtsstaates über ein Konzept zur Rekonstruktion dessen jeweiliger Letztwertbegründung verfügen muss.

## **1 Religion als Subsystem der Gesellschaft**

Zunächst soll der Ort des Religionssystems im Funktionszusammenhang der Gesellschaft genauer bestimmt werden. Der Fokus liegt dabei auf der Funktions- und weniger auf der Organisationsseite. Hierzu greifen wir auf ein handlungssystemisches Modell der Gesellschaft zurück, das sich wesentlich auf die Arbeiten von Talcott Parsons bezieht, diese jedoch dialektisch bzw. reflexionstheoretisch fortführt (vgl. Opielka 1996, Opielka 2002)<sup>1</sup>. In diesem Modell wird das Religionssystem als das komplexeste Subsystem des gesellschaftlichen Subsystems „Legitimation“ eingeführt.

Unter dem gesellschaftlichen Subsystem Legitimation wird der Handlungsbereich (Sphäre) der Gesellschaft verstanden, der mit der Organisation von Sinnbezügen sowohl im Innenverhältnis der Gesellschaft wie im Verhältnis der Gesellschaft zu nicht-sozialen Sinnquellen (oder -ressourcen) befasst ist (Level 4 der Gesellschaft). Wir untergliedern dieses Subsystem wiederum in die Subsysteme Wissenschaft (Level 1), Menschenrechte (Level 2), Zivilreligion (Level 3) und Religion (Level 4) (vgl. ausführlich Opielka 1996). Das Legitimationssystem erfüllt für die Gesellschaft legitimierende Funktionen, insoweit die Sinnfragen hier explizit zum Thema gemacht, ausgedrückt<sup>2</sup> werden und dadurch eine sinnhafte Rückbindung der anderen Handlungsbereiche erfolgt.

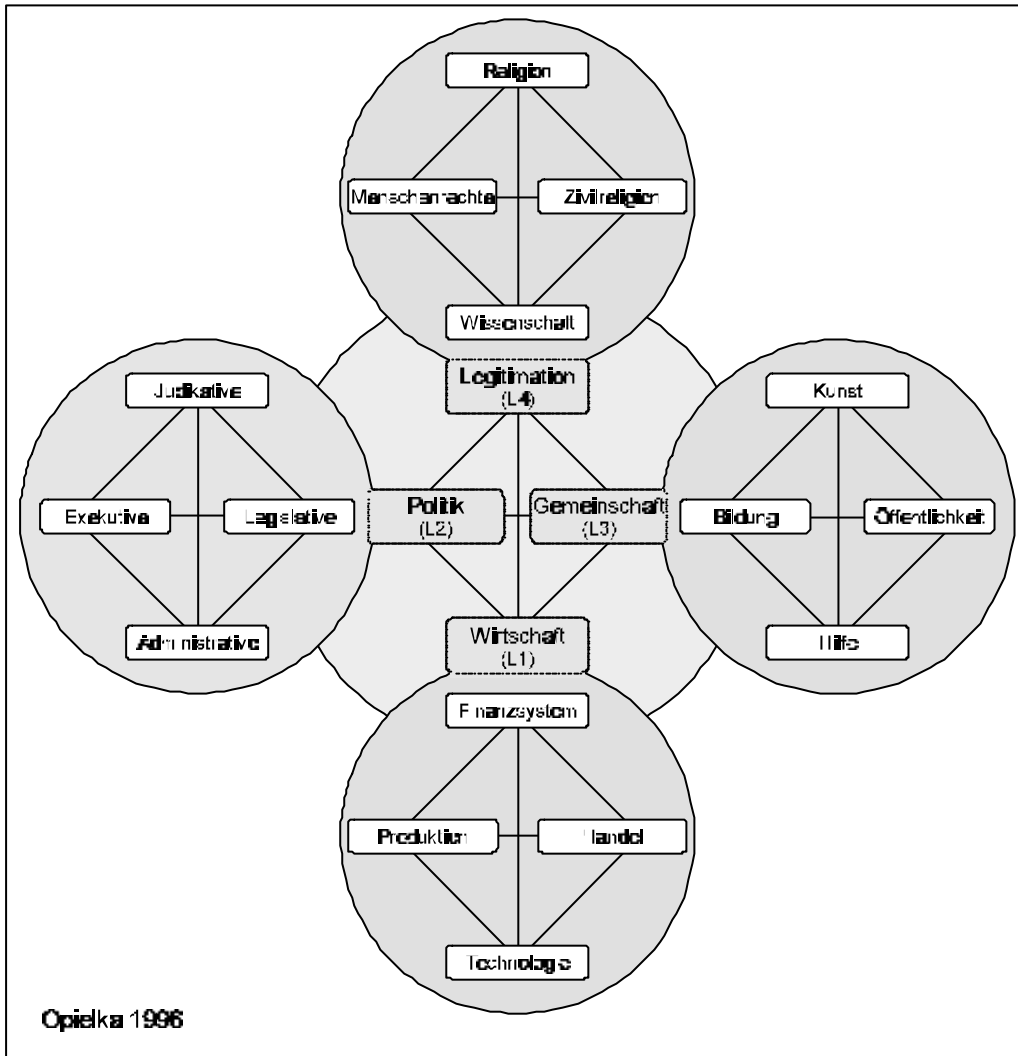


Abbildung 1: Viergliederung der Subsysteme der modernen Gesellschaft

Bei der Darstellung dieses Subsystems ist zur Einführung ein kritischer Vergleich mit Parsons hilfreich. Parsons bezeichnet die vierte Stufe des gesellschaftlichen Systems als „Treuhandsystem“ (*fiduciary system*):

„Das Treuhandsystem liegt in der Interpenetrationszone zwischen kulturellem System und Gesellschaft. Es umfasst Handlungsstrukturen und -prozesse, in denen kulturelle Bedeutungssysteme sich mit speziellen Funktionen innerhalb des gesellschaftlichen Systems verbinden“ (Parsons/Platt 1990: 33).

Zu erinnern ist, dass Parsons unter „Kultur“ das Symbolsystem *außerhalb* des Sozialsystems versteht. Parsons/Platt gliedern das Treuhandsystem dann in das „Rationalitätssystem (kognitive Funktionen)“ (A), das „telische System“ (G), die „Moralgemeinschaft“ (I) und das „konstitutive System (bürgerliche Religion)“ (L) auf. In anderen Schriften spricht er vom „Normenerhaltungs-Subsystem“, das „besonders für die Bezie-

hungen der Gesellschaft zum kulturellen System und, durch dieses, für die letzte Realität zuständig“ (Parsons 1985: 20) ist oder vom „Struktur-Erhaltungs-System der Gesellschaft“: „Es differenziert sich erstmals deutlich von anderen gesellschaftlichen Subsystemen, wenn letztere sich als eindeutig >säkulare< Sphären etablieren, welche, obgleich religiös legitimiert, nicht unmittelbar Bestandteil des religiösen Systems sind“ (Parsons 1975: 44). Die religiöse Komponente des Treuhandsystems bei Parsons läßt sich auch in folgender Äußerung lesen: „Aber welche Stellung ein Legitimationssystem (sic!, M.O.) (...) auch immer einnimmt, es ist stets angewiesen auf eine (...) Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität. Das heißt, *seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse*“ (ebd.: 23; Herv. M.O.). Das letztgenannte Argument ist zweifellos der „kybernetischen Hierarchie“ des AGIL-Schemas zu verdanken, wonach das (logisch) „höchste“ der Subsysteme seine Umwelt in unbedingten Sinnhorizonten findet.

Dies wird phänomenologisch noch deutlicher, wenn wir uns Münchs Bearbeitung von Parsons ansehen. Münch spricht nicht vom „Treuhandsystem“, sondern vom „sozial-kulturellem System“ oder kurz von „Kultur“ als viertem Subsystem der Gesellschaft, als dessen „institutionalisierte Form der symbolischen Verständigung“ er den „Diskurs“ identifiziert. „Argumente“ definieren dessen Regel und bilden zugleich die „allein zulässigen generalisierten Medien der gegenseitigen Überzeugung (Wertcommitments)“. Er führt die Definition des Subsystems Kultur dann wie folgt:

„Die Institution der modernen Kultur stellt die generellste Strukturkomponente der modernen Gesellschaften dar. (...) Intern ist die Institution der Kultur wiederum in Subsysteme differenziert, die zum einen die Verknüpfung zum generellen kulturellen Symbolismus auf allgemeiner Handlungsebene herstellen und zum anderen die Vermittlung mit der gesellschaftlichen Gemeinschaft, der Politik und der Wirtschaft vollziehen. Wir können den rationalen Diskurs als Extrempunkt des sozial-kulturellen Handelns (L) und als Vermittlungszone zum kulturellen Symbolismus verstehen, die diskursive Konsensbildung (I) als Vermittlungszone zur Vergemeinschaftung, den professionellen Komplex (G) als Vermittlungszone zum politischen Komplex und die Wissenschaft (A) als Vermittlungszone zum ökonomischen Handeln“ (Münch 1984: 73).

Abgesehen von dem missverständlichen Gebrauch des Begriffs „Institution“ - die Rede ist hier von einem Subsystem der Gesellschaft - deutet sich bereits in den Unterschieden bei den Bereichsmarkierungen zwischen Parsons und Münch an, dass die Gesichtspunkte der Systembildung klärungsbedürftig sind.<sup>3</sup>

Demgegenüber führt das systembildende Prinzip der Reflexion, das unseren Überlegungen und der hinter ihnen stehenden soziologischen Theorie der Viergliederung Grund gibt, zu einem etwas anderen Bild des vierten Subsystems der Gesellschaft, dem strukturellen Subsystem *Legitimation*. Legitimation wird hier - ganz im Sinne der zugleich konstruktiven und rekonstruktiven Reflexionsstufung - in einer Doppelfunktion verstanden: als Subsystem, das die Bindung der Mitglieder der Gesellschaft an die Gesellschaft organisiert; und als Subsystem, das das soziale System rückbindet an unbedingte Werte. Dieses Bild hat - vom Ergebnis her gesehen - mehr Ähnlichkeit mit Parsons' als mit Münchs Modell. Parsons legt schon begrifflich die Rückbindungsfunktion des Treuhandsystems an unbedingte Werte nahe und formalisiert sie mit dem jenem zugeordneten „generalisierten Austauschmedium“ des „commitment“ vor allem zu „kulturellen Werten“. Problematisch bleibt bei Parsons allerdings der stark affekttheoretische Einschlag (Parsons/Platt 1990: 36). Demgegenüber konzeptualisiert Münch diese Systemebene eher kognitivistisch („Diskurs“, „Argument“). Beiden Zugängen stellt die reflexionstheoretische Sicht die metakommunikative Rekonstruktion der vierten Systemebene entgegen. Sie bildet eine Alternative - wie schon teils bei der Konstruktion der dritten Ebene der Gemeinschaft - zur subjektivistischen Tendenz bei Parsons und zur kognitivistischen Reduktion<sup>4</sup> bei Münch.

Johannes Heinrichs bezeichnete die vierte Reflexionsstufe des Systems Gesellschaft als „Grundwerte, weltanschauliche Grundlagen“ und für das soziale System allgemein als „Normen- und Legitimationssystem“ (vgl. Heinrichs 1997: 171f.). An diese etwas unhandlichen Bezeichnungen knüpft der Markierungsvorschlag „Legitimation“ an. Im Sinne der integrierenden Abschlussreflexion des Systems Gesellschaft hat das Subsystem Legitimation die Funktion, das Gesamtsystem an Unbedingtes rückzubinden (religio), zu legitimieren. Als generalisierte Institution gehört „Ethik“ zu Legitimation, als formalisiertes Medium „Ritual“ (vgl. Opielka 1996). Das Legitimationssystem als strukturelles Subsystem lässt sich nach dem Prinzip der dialektischen Subsumtion wieder vierfach aufliedern und dadurch veranschaulichen:

(Level 4)

Religion

(Level 3)	Zivilreligion
(Level 2)	Menschenrechte
(Level 1)	Wissenschaft

Der Verweis auf die Letztwertrealisierung durch den Staat erfolgt noch ausdrücklicher im dritten (d.h. gemeinschaftlichen) Handlungsbereich des Subsystems Legitimation, den ich als *Zivilreligion* (Level 3) bezeichne. Verstanden werden darunter „Mindestelemente eines religiösen oder quasireligiösen Glaubens (...), für den man bei allen Mitgliedern einer Gesellschaft Konsens unterstellen kann“ (Luhmann 1981: 293), also Grundwerte - aber (wieder anders als bei Luhmann, der die Gesellschaft anders ordnet) - als gesellschaftlicher Handlungsbereich. Entscheidend dabei ist, „dass man Zivilreligion nicht einfach als eine Religion neben anderen behandeln kann“ (ebd.: 303), das heißt, sie ist eben keine Religion, sondern ein Bereich, in dem über Werte kommuniziert wird und soziale Werte gesetzt werden.

Der erstmals von Rousseau verwendete Begriff der Zivilreligion (- der englische Begriff „Civil Religion“ fasst die ursprünglichen Intentionen besser<sup>5</sup> -) wurde mit dem eine umfangreiche Diskussion auslösenden Aufsatz des amerikanischen Religionssoziologen und Parsons-Schülers Robert N. Bellah aus dem Jahr 1967 in die zeitgenössische Sozialtheorie eingeführt. Bellah versucht damit, die öffentliche und vor allem nichtkirchliche religiöse Dimension der amerikanischen Gesellschaft zu analysieren: „Diese öffentliche religiöse Dimension drückt sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen aus, welche ich die amerikanische Zivilreligion nenne“ (Bellah 1986: 22).<sup>6</sup> Bei den großen nationalen Ritualen beschwört man Werte wie Opferbereitschaft, Gemeinsinn, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit oder Gleichheit in der bilderreichen religiösen Sprache und verankert sie dadurch in die „höhere Wirklichkeit, welche die Normen aufrechterhält“ (Bellah 1986a: 52).

Bellahs Analyse beschränkt sich zuerst auf die amerikanische Gesellschaft, in deren Tradition er das Thema einer „sowohl kollektiven als auch individuellen Verpflichtung, Gottes Wille auf Erden auszuführen“ (Bellah 1986: 23) erkennt. Ich sehe - anders als die Kritiker Bellahs<sup>7</sup> - den erheblichen Wert dieses Konzeptes gerade in seiner *Unterscheidung* zwischen Civil Religion und „tatsächlicher“ Religion:

„Die Zivilreligion ist denn auch nur ein Teil des religiösen Überbaus der amerikanischen Republik. Dieser wird größtenteils von der religiösen Gemeinschaft gebildet, die gänzlich außerhalb jeder formalen politischen Struktur steht. Darin besteht die Genialität und Einzigartigkeit der amerikanischen Lösung“ (Bellah 1986a: 52).

Diese Trennung von Staat und Kirche ist der Entfaltung der amerikanischen Civil Religion sicherlich bekommen, doch in sozialtheoretischer Hinsicht ist sie *nicht* deren Voraussetzung. Auch empirisch haben die von Bellah inspirierten Untersuchungen<sup>8</sup> einen solchen Nexus nicht ergeben. Dieser eher „ethische“ Charakter der Civil Religion wird, hier ist Bellahs Prognose zuzustimmen, die Weltgesellschaft noch beschäftigen (müssen), sobald diese ein gewisses Verfasstheitsniveau überschreitet, dadurch „Gesellschaft“ wird: „Es wäre erforderlich, die lebendige internationale Symbolik in unsere Zivilreligion einzubauen, oder besser gesagt, es hätte zur Folge, dass die amerikanische Zivilreligion einfach Teil der neuen Weltzivilreligion wird“ (Bellah 1986: 38). Anzeichen dafür sind zu beobachten, beispielsweise die von einem „Parlament der Weltreligionen“ verfasste „Erklärung zum Weltethos“ (Küng/Kuschel 1993).

Verglichen mit dem strukturellen Systemen Wissenschaft (- das wir hier nicht weiter diskutieren können -) und Religion sind die Systeme Menschenrechte und Zivilreligion wenig institutionalisiert. Kritiker wie Döbert gewinnen gar „den Eindruck, dass Bellah Zivilreligion schließlich nur noch postuliert, da die empirischen Evidenzen um so spärlicher werden, je mehr man sich der Gegenwart nähert“ (Döbert 1988: 69). Döbert gesteht Bellah allerdings zu, dass die amerikanische Zivilreligion möglicherweise entfalter ist als diejenige anderer Gesellschaften und tatsächlich das „Minimum einer republikanischen Ethik“ (ebd.: 74) festschreiben kann.

Ein strukturelles Subsystem mit wenig zugehörigen konkreten Systemen oder Institutionen ist zunächst ein theoretisches Problem: obwohl es kaum bezweifelt werden kann, dass in modernen Gesellschaften ein Grundwertekanon gilt, der so etwas wie eine toleranzgebietende, „nicht-religiöse Minimalreligion“ darstellt, müssen wir fragen, ob die Herstellung und Unterhaltung dieses Kanons durch eine eigenständige, ausdifferenzierte Handlungssphäre (namens Zivilreligion) erfolgt. Denkbar wäre auch, dass diese Funktion von anderen Handlungssystemen übernommen wird, beispielsweise dem Rechtssystem (im System Politik) oder der öffentlichen Kommunikation (im System Gemeinschaft). Dagegen spricht jedoch, dass es sich bei dem Phänomen der Zivilreligion um



etwas handelt, was weder auf Politik und Verfassungsrecht<sup>9</sup> noch auf öffentliche Kommunikation und Moral reduziert werden kann. Dass es mit Religion nicht identisch ist, wurde gleichfalls gezeigt. Es scheint sich also bei Zivilreligion um eine gesellschaftliche Sphäre zu handeln, die etwas mit öffentlicher Kommunikation zu tun hat und mit Legitimation/Ethik.

Diese zugegebenermaßen vage, hypothetische Verortung von Zivilreligion im System Gesellschaft - auf der dritten (kommunikativen) Stufe des Systems Legitimation - möchte ich durch einen Hinweis auf die Begründungsstrategien untermauern. In gewisser Weise gilt für alle Elemente des gesellschaftlichen Subsystems Legitimation ein religiöser Charakter im Wortsinne von Rückbindung (religio) an unverfügbare Letztwerte. Dies gilt für die Wissenschaft, insoweit sie dem Wahrheitskriterium - als Integritätswert - verpflichtet ist; es gilt für das Subsystem Menschenrechte, insoweit hier die Unverfügbarkeit der Menschenwürde an die Gott-Ähnlichkeit oder sonstige Gottgewolltheit des Menschen gebunden erscheint. Und es gilt natürlich auch für die Zivilreligion: religiöser Charakter ja, aber eben nicht Religiosität.

Letztere ist Kennzeichen des Subsystems auf Level 4 von Legitimation, nämlich von Religion als sozialem System. Damit ist die ausdrückliche Religiosität in ihren sozialen Handlungs- und Systemkomponenten gemeint und insoweit handelt es sich bei Religion - auch - um ein soziales Handlungssystem. Der Soziologe Konrad Thomas vermutet:

„Das Heilige ist nur im Gesellschaftlichen begreiflich. Solange gesellschaftlich Vergeltung herrscht, würde diese Gesellschaft in der Selbstzerstörung enden, wenn keine heiligen Handlungen dem Grenzen setzen würden. Das Heilige ohne das Gesellschaftliche wäre die Auflösung des Alltäglichen im reinen Staunen. (...) Ich meine, eine solche Sicht des Heiligen ist in mehrfacher Hinsicht für die Soziologen äußerst bedeutsam: Gesellschaftliche Zusammenhänge sind (...) gesellschaftlich nicht durch einen subjektiv gemeinten Sinn, sondern gerade durch einen gesellschaftlich verbindlichen Sinn, dessen Ursprung uns unbekannt bleibt. Dieser Sinn ist weder rational noch irrational, hat nichts mit der Unterscheidung von Glauben und Wissen zu tun. Sinn-Bedeutungen werden entweder erkannt oder nicht erkannt“ (Thomas 1987: 96f.).

Die gesellschaftliche Funktion der Religion auch in der modernen Gesellschaft muss wohl betont werden, da sie auch von der Parsons-Schule eher übersehen wurde: dies gilt für Parsons selbst, der - ich erwähnte es mehrfach - für Religion keinen Platz im Sozialsystem vorsah, nur noch - und das spät - für „civil religion“ (Parsons 1990: 557), ob-

wohl es in seinem Spätwerk auch Hinweise gibt, wonach Parsons der hier vorgestellten „Sozialordnung“ mit einem Subsystem Religion auf der vierten Stufe zustimmen würde.<sup>10</sup> Die Schwierigkeit mit einem systemischen Ort für die Religion haben auch die meisten der Soziologen, die nach Parsons eigenständige sozialstrukturelle Modelle vorlegten. Dabei kann man m.E. traditionale und nicht-europäische Gesellschaften überhaupt nicht, und die westlichen modernen Gesellschaften nur höchst eingeschränkt erfassen, wenn die religiöse Wirklichkeit in ihren sozialen Facetten übersehen wird: die Kirchen und die religiösen Gruppen, die „private“ „unsichtbare Religion“ (Luckmann 1991), die aber vielfältige soziale Handlungen in kleinsten Kontexten aber - mehr oder weniger subtil - auch auf Makroebene zur Folge hat. Natürlich haben Parsons und seine Schüler (vor allem Bellah) eine Vielzahl von religionssoziologischen Arbeiten vorgelegt (zum Überblick vgl. Brandt 1993). Aber meine kritische Frage zielt hier auf die sozialstrukturelle Analyse. Als soziales System ist Religion Teil der Gesellschaft und ist auf Interpenetrationen und andere Austauschbeziehungen mit den weiteren Subsystemen der Gesellschaft angewiesen.<sup>11</sup>

Das Dilemma, das Parsons vermutlich davor zurückschrecken ließ, Religion zu einem sozialen (Sub-)System im Rahmen seiner AGIL-Theorie zu deklarieren, dürfte mit dem Problem des Exterioritätsbezugs, des Umweltbezugs von Religion als sozialem und institutionellem Handlungsvollzug zu tun haben. Kaufmann verweist auf ein Verständnis von Religion in den Religionswissenschaften, das sich im Anschluss an Emile Durkheim oder Mircea Eliade und andere durch den Begriff des „Heiligen“ spezifiziert. Allerdings liegt diesem Konzept des Religiösen ein dualistisches Weltbild zugrunde (Profanes vs. Heiliges), das keineswegs unbestritten blieb. Ein Blick in die Religionen der Welt demonstriert, dass zahlreiche nicht-christliche Religionen - aber auch bestimmte (eher „esoterische“ oder mystische) Traditionen im Christentum - diesen Dualismus ablehnen. Zudem begibt sich die (Religions-)Soziologie mit dieser Diskussion auf ein schwieriges Terrain: „Sobald man Religion ausschließlich durch den Begriff des Heiligen bestimmt, tritt die soziale und institutionelle Komponente von Religion in den Hintergrund“ (Kaufmann 1989: 54). Diese und weitere Dilemmata führen Kaufmann zur Vermutung, „dass Probleme der Religionstheorie auch ohne Bezug auf den Religionsbegriff erörtert und gerade dadurch von Mehrdeutigkeiten gereinigt werden können“ (ebd.: 62). Er schließt sich damit Luhmanns anti-ontologischer Position an, die den Anspruch der Aufklärung auf das Bewußtsein einer sozialen Ordnung, die auf allgemeiner

Vernünftigkeit beruht, für „alteuropäisch“ überlebt erklärt. Kaufmann übersetzt Luhmanns Autopoiesis-Konzept und plädiert für eine partikular-funktionale Sicht auf Religion: „Es ist (...) nicht einzusehen, weshalb Identitätsmodelle nicht auch innerhalb von *bewußt partikularen* Solidarzusammenhängen sollen entwickelt und von Individuen sollen übernommen werden können. Genau dies war historisch immer der Fall“ (ebd.: 63; Herv. i.O.). Diese autopoietische Wende (fundamentalkritisch dazu: Münch 1995: 12f.) erlaubt Kaufmann dann, sich auf das Christentum zu konzentrieren, wenn er von Religion spricht, da „ein gleichzeitig funktionalistischer und universalistischer Religionsbegriff in charakteristische Aporien“ führe (Kaufmann 1989: 77). Indem Kaufmann weitgehend Luhmann folgt, gibt es für ihn das mapping-Problem einer systemischen Verortung von Religion in der Gesellschaft nicht, das Parsons und andere Sozialstruktur-Theorien beschäftigt.

Kaufmann löst damit durch Verzicht auf Struktur für sich das Dilemma, in das sich Parsons begab. Wenn ich deshalb die Kritik an Parsons' Verortung von Religion nochmals aufgreife, dann hauptsächlich in der Absicht, meine Zuordnung von Religion als vierte Stufe von Legitimation zu begründen. Ähnlich wie Thomas Luckmanns schon Anfang der sechziger Jahre vertretene These von der Individualisierung oder Privatisierung von Religion (vgl. Luckmann 1991) hat Parsons Religion einerseits zur Privatsache erklärt.

„However (...) it does not imply the ‘decline of religion’“. Parsons fährt fort: „The important point is that a process of differentiation had occurred. The lines that came to be drawn cut through what may be called the ‘religious complex’ leaving what, following Bellah, we may call the ‘civil religion’ as part of the common institutionalized societal order, but relegating ‘denominational religion’ to the private sphere“ (Parsons 1979: Kap. 3: 25f.).

Parsons eliminiert Religion aus dem sozialen System in den Bereich des Persönlichkeitssystems. Auf der anderen Seite hat Religion für Parsons in seinem Kultursystem - sozusagen auf der anderen Seite, oberhalb des sozialen Systems Gesellschaft - einen Platz: „Schließlich ist das Kultursystem das Verbindungsglied zwischen menschlichen Handlungssystemen und dem Brennpunkt der ‘letzten Dinge’, wie Tillich sagt, oder der Weberschen ‘Sinnprobleme’ in einem primär religiösen Verständnis“ (Parsons/Platt 1990: 569). Hier sieht er für die amerikanische Kultur eine religiöse Kernstruktur, die aus einer Synthese jüdischer, christlicher und humanistischer Werte bestehe (vgl. ebd.: 60ff.; Parsons 1974), und als - wiederum gesellschaftliche - Zivilreligion die ethischen Voraussetzungen der politischen Einheit Amerikas ritualisiere.

Wenn Religion als struktureller Bereich der Gesellschaft gesehen wird, wie dies in der hier vorgeschlagenen Perspektive der Viergliederung geschieht, meine ich die Religion der Religionssoziologie. „Offen bleibt dabei, inwieweit das von den Kirchen Repräsentierte den Bereich von Religion in modernen Gesellschaften ausschöpft“ (Kaufmann 1989: 73). Dies scheint nicht offen, sondern gewiss, insbesondere in den Gesellschaften außerhalb des europäischen christlich-kirchlichen Kulturkreises und auch nicht erst mit den fundamentalistischen Terrorismen islamischen oder hinduistischen Ursprungs am Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Internationalisierung und Pluralisierung, die heute für das Wirtschaftssystem oder für das politische System gilt, ist auch für den Bereich der Religion unübersehbar. Der Partikularismus des „cuius regio, eius religio“ gilt in der modernen Gesellschaft nicht, die sich eben auch über ihren religiösen Pluralismus definiert. Die christlichen Kirchen sind in den westlichen Gesellschaften sicher die dominanten konkreten Systeme im strukturellen System Religion. Aber sie sind schon lange nicht die einzigen. Damit sind auch die vielen sogenannten Sekten, „cults“ oder religiös-spirituellen Gruppen angesprochen (vgl. Wuthnow 1994 für die USA); weiter die private, oft ganz vereinzelt oder in losen Netzwerken gepflegte neue esoterische Religiosität, die heute auch für die Religionssoziologie - anders als wohl noch für Parsons - ein Thema bildet (vgl. Zulehner/Denz 1993); nicht zuletzt erlangen auch die nicht-christlichen Weltreligionen in den modernen Gesellschaften - aufgrund von Migration, bikulturellen Ehen oder freier Entscheidung - soziale Präsenz. Selbst wenn man, wie Luckmann, „Privatisierung als die vorherrschende moderne Sozialform der Religion“ (Luckmann 1991: 182) bezeichnet, so bleibt sie eine „Sozialform“, sucht also ihren systematischen Ort in der Gesellschaft. Das Freiheitspotential des Individualismus erfordert Pluralismus auch auf dem Gebiet der Religion. Wenn Luckmann an ihr heute eher bedauert: „Sie zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz aus“ (a.a.O.) und damit sein Postskriptum zur Neuauflage der „unsichtbaren Religion“ schließt, so könnte man vielleicht weitersprechen und die Chancen des religiösen Pluralismus ausloten, wie dies Bellah und seine Mitarbeiter tun (Bellah u.a. 1992: 179ff.).

Noch weiter geht der Religionssoziologe José Casanova mit der überzeugenden These einer „deprivatization“ der Religion in den modernen Gesellschaften (Casanova 1994).

Diese These wird abschließend helfen, unsere gesellschaftstheoretischen Überlegungen zu Ort und Bedeutung religiöser und zivilreligiöser Funktionen und Institutionen auf die Eingangshypothese zu beziehen, wonach eine Theorie des Wohlfahrtsstaates ohne eine Reflexion auf die jeweiligen Letztwertbegründungen gehaltvoll nicht erreicht werden kann.

## **2 Religion, Zivilreligion und Sozialpolitik**

Ogleich der Wohlfahrtsstaat unbestritten eine zentrale Organisationsform moderner Gesellschaften bildet, erscheint seine Verortung in der modernen, systemisch bzw. funktionalistisch argumentierenden Soziologie unklar (vgl. Lessenich 2000), sofern unter „Verortung“ so etwas wie die Identifikation eines systemischen „Ortes“ innerhalb der Gesellschaft verstanden wird. Nun ist die hier leitende Hypothese, dass unabhängig von den je genutzten (soziologischen) Theorien die religiöse (und zivilreligiöse) Sphäre der Gesellschaft als empirische Tatsache wahrgenommen werden muss, um zu gehaltvollen Aussagen zu gelangen. Ein einfacher Durchgang durch die von Lessenich erwähnten drei soziologischen Erklärungsansätze des Wohlfahrtsstaates zeigt dies: für institutionalistische Ansätze gilt, wie schon weiter oben angesprochen, aus soziologischen Gründen ein gewisses Interesse für religiöse Legitimationen von Institutionen, zumindest für die Wertdimension also den Sinn von Institutionen (- obgleich der gegenwärtige Mainstream meint, mit der Untersuchung von Staatenwettbewerben, Staatsstrukturen und diversen Rückkopplungseffekten ausreichend bewehrt zu sein). Auch interessen- und konflikttheoretische Ansätze soziologischer Sozialpolitiktheorie fokussieren heute überwiegend auf ganz religionsferne Operationalisierungen (wie die Parteidemokratie, Risikokoalitionen oder Demokratisierungsprobleme). So lässt die neuere Rational Choice Theorie lässt in ihren fortgeschrittenen Formen zumindest theoretischen Raum für die hier zur Rede stehenden Phänomene, sei es als handlungsleitende Motive, sei es als externe Variable, die Handlungssequenzen strukturieren. Am deutlichsten dürften funktionalistische Ansätze der Wohlfahrtsstaatsforschung empfänglich sein für religiöse Begründungen der Sozialpolitik. Dass sie dies in der Realität zumindest seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts kaum einlösten, dürfte mit jener bereits mehrfachen erwähnten Vorstellung einer „nachmetaphysischen“ Moderne zusammenhängen. Gerade funktionalistische Interpretationen der Moderne neigten über einen lan-

gen Zeitraum dazu, die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft zugleich und vielleicht sogar vor allem als einen Prozess der Säkularisierung zu lesen.

Auf die Problematik dieser Lesart hat zuletzt vor allem José Casanova hingewiesen, der empfahl, drei Formen der Säkularisierung zu unterscheiden: zum einen Säkularisierung als Differenzierung, was nach wie vor gültig sei; zum zweiten Säkularisierung als Niedergang religiösen Glaubens und religiöser Praktiken, was Casanova sowohl konzeptionell wie anhand einiger Fallstudien infrage stellt; und drittens Säkularisierung als Privatisierung von Religion, eine These, die Casanova vehement zurückweist und ihr die These der „deprivatization“ der modernen Religionen entgegenstellt (vgl. Casanova 1994: 212ff.). Unter Bezug auf Jürgen Habermas' Diskurstheorie (und gleichzeitiger Kritik seiner nachmetaphysischen Säkularisierungsutopie, Jahre bevor Habermas dies selbst konzidierte) beobachtet er – vor allem am Katholizismus Nordamerikas – die Perspektive einer „modern public religion which is compatible with liberal freedoms and with modern structural and cultural differentiation“ (ebd.: 217). Dieser religionssoziologische Befund, dem unterdessen auch religionspolitologische Untersuchungen folgten, die teils gar von einer „Resakralisierung“ moderner Gesellschaften sprechen (vgl. Hildebrandt u.a. 2001), erscheint zunächst völlig kompatibel mit unseren gesellschaftstheoretischen Vorschlägen zur Verortung von Religion und Zivilreligion. Denn diese gehen gerade von der (auch) Gesellschaftlichkeit von Religion aus und verweigern ihre Verschiebung in das Persönlichkeitssystem oder in den abstrakten Symbolismus eines außergesellschaftlichen Kultursystems.

Doch dieser neuere religionssoziologische Diskurs öffnet zugleich noch eine weitere Forschungsachse. Er macht nämlich sichtbar, dass jene bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts den sozialwissenschaftlichen Mainstream prägende Scheu vor einer Thematisierung von Letztwertbegründungen hoch problematisch war. Dies gilt natürlich für jedes Gebiet der politischen Soziologie und somit auch für die Sozialpolitikforschung. Erst in jüngster Zeit haben kultur- und wissenssoziologische Arbeiten, wie beispielsweise der junge Klassiker von Margret Archer „Culture and Agency“ (Archer 1996), auf der Höhe des zeitgenössischen Diskurses (bei Archer allerdings merkwürdigerweise ohne einen Bezug auf die Arbeiten von Parsons und Luhmann) eine Strategie verfolgt, die den Sphären von Moral, Ethik, Normen und Werten, Religion oder Kultur einen eigenständigen, unreduzierbaren Status zubilligt, ohne zugleich jener „idealistic fallacy“

einer – wie es Archer – „downwards conflation“ zu verfallen. Vermutlich war dies erst möglich, nachdem dessen materialistischer, vor allem neomarxistischer Gegenentwurf einer „upwards conflation“, also einer Reduktion von Kulturphänomenen beispielsweise auf Machtrelationen der gesellschaftlichen Handlungsebene, historisch auf zunehmend verlorenen Posten stand.

Eine Theorie des Wohlfahrtsstaates ohne eine systematische Reflexion von Letztwertbegründungen und das heißt auch religiöser Begründungsstrategien erscheint vor diesem Hintergrund nicht mehr möglich. Man kann sich auch vorstellen, dass es neben den „klassischen“ religiösen auch andere Letztwertbegründungen gibt, beispielsweise wissenschaftliche, psychologische (etwa in der Tradition Friedrich Nietzsches) oder komunitäre Typen (letztere finden sich im Konfuzianismus Ostasiens und sind dort für die Begründung von Sozialpolitik hoch bedeutsam, vgl. Rieger/Leibfried 1999). Wie immer dies im einzelnen konzeptualisiert wird, die Tradition wie die Institutionalisierung von Wertvollzügen gehört zu den unverzichtbaren Beständen des „Sozialkapitals“ moderner Gesellschaften (vgl. Offe/Fuchs 2001 für Deutschland).

Über Sozialpolitik und über Politik im allgemeinen kann in einer demokratischen Gesellschaft nur sinnvoll gesprochen werden, wenn der Konsens über die Werte „Freiheit“ „Gleichheit“, „Solidarität und „Gerechtigkeit“ nicht abhanden kommt. Die Gefahr verstärkt sich angesichts einer Globalisierung von Ökonomie und Politik. „Manche würden der regulativen Idee der Gerechtigkeit gern den Abschied geben“ (Kirchenamt/Sekretariat 1997: 7), heißt es mahnend zu Beginn des gemeinsamen Sozialwortes der Evangelischen und Katholischen Kirche in Deutschland („Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“). „Zukunftsfähige und nachhaltige Wirtschafts- und Sozialpolitik“ (a.a.O.) erfordert aus Sicht der Kirchen unter anderem einen zielstrebigem und umsichtigen Umbau des sozialen Sicherungssystems, dessen „Schwäche (...) in der vorrangigen Bindung an das Erwerbseinkommen“ gesehen wird. Das nämlich steht „einem umfassenderen Arbeitsverständnis, das nicht auf Erwerbsarbeit fixiert ist, im Wege“ (ebd.: 11). Dieses ökumenische Sozialwort reflektiert eine sozialwissenschaftliche Diskurslinie, die von der seit Ende des 19. Jahrhundert gepflegten laboristischen, auf Erwerbsarbeit fokussierten katholischen wie evangelischen Soziallehre abführt, ohne freilich ihre Grundintention aufzugeben:

„Im Mittelpunkt gesellschaftspolitischer Konsultationen der Kirchen in Deutschland steht der sich krisenhaft verschärfende Problemzusammenhang von Armutsfrage und Arbeitsfrage. (...) In dieser Debatte könnten die Kirchen den Kontext für inkongruente Perspektiven anbieten, welche die rein rechnerischen Lösungen der Arbeitsfrage im Horizont anderer Bewertungen relativieren.“ (Pankoke 1997: 159f.).

Die christliche und vor allem die katholische Sozialethik hatte einen bedeutsamen und oft übersehenen Anteil an der Entstehungsphase der westeuropäischen Wohlfahrtsstaaten (vgl. Kaufmann 1989, Kersbergen 1995). In der Nachkriegszeit prägten christliche Sozialethiker wie Oswald von Nell-Breuning die Sozial- und Gesellschaftspolitik in Deutschland (vgl. Nell-Breuning 1979). Die gegenwärtige Metamorphose moderner Industriegesellschaften könnte vergleichbare politische Steuerungsleistungen wie vor hundert und vor fünfzig Jahren erfordern. Auch hier scheinen die Kirchen nicht ohne Resonanz gefordert (vgl. Heimbach-Steins 1995). Wie in jenen Umbruchphasen müssen sozialetische und sozialwissenschaftliche Perspektiven aufeinander bezogen werden.

#### **Anmerkungen:**

---

- <sup>1</sup> Die reflexionstheoretische Struktur des hier genutzten Modells verdankt wesentliche Impulse dem Sozialphilosophen Johannes Heinrichs, unterscheidet sich jedoch durch ihren explizit soziologischen Fokus.
- <sup>2</sup> Die Ausdrucksfunktion von Level 4 - hier des Systems Gesellschaft - hat gleichfalls Bernhard Peters in seinem Begriff der „expressiven Gemeinschaft“ (Peters 1993) angesprochen.
- <sup>3</sup> Ein Vergleich wird auch durch die systematische Revision von Parsons' AGIL-Schema durch Münch erschwert (dazu Münch 1982: 329ff.). Die kurze Gegenüberstellung kann natürlich der komplexen Theorieleistung beider Autoren nicht gerecht werden.
- <sup>4</sup> Wobei Münch vielleicht eher eine philosophische Deutung der vierten Systemdimension meint: „Rationaler Diskurs als spezialisiertes, auf Argumentation aufgebautes Nachdenken über die Welt, in Begriffen der Handlungstheorie ein System, das den Spielraum des Handelns durch dessen Subsumtion unter allgemeine Ideen generalisiert (L Latent pattern maintenance, Generalisierung)“ (Münch 1991: 318).
- <sup>5</sup> Mit dem deutschen Begriff „zivil“ wird zu sehr das Nicht-Militärische betont, zu wenig „Bürgerliche“ in seinen öffentlich-gemeinschaftlichen, republikanischen Konnotationen (wie bei Hegel und Rousseau, der im „Gesellschaftsvertrag“ den Begriff einführte). Letzteres aber meint das englische „civil“.
- <sup>6</sup> Parsons betont die Ausdifferenzierung der Zivilreligion zwischen Religion und Politik: „The emergence of the civil religion shows that his was not a turn away from religion in any general sense, but a restructuring of the religious definition of the situation which had the effect of freeing especially what, in the analytical sense, we call the ‘political’ elements of the structure of the society, from æscriptive boundness to religious particularities“ (Parsons 1979: Kap. 3: 48).
- <sup>7</sup> In der deutschen Diskussion ist hier vor allem der Aufsatz von Dubiel zu erwähnen, der in Habermasschen Kategorien „Demokratie als nachtraditionale >Zivilreligion<“ (Dubiel 1990: 139) beschwört. Bellahs Analysen (und den davorliegenden Parsons') gesteht er nur „gewisse Suggestivität“, aber vor allem wegen des sympathischen Bezugs auf Rousseau empirische und philosophische Obsoletheit zu: „Nach vollendeter Aufklärung können für Bürger moderner Gemeinwesen Fragen der Zugehörigkeit nicht mehr mit konventionell definierten



- 
- Sinnzumutungen verknüpft werden“ (ebd.: 134). So formuliert, stimmt das sicher. Nur ist das nicht Bellahs Position. Auch Dubiels empirischer Einwand bezüglich der tatsächlichen Präsenz und Wirkung zivilreligiöser Rituale ist nur relativ, daß nämlich „ihre legitimationsstiftende und legitimationsheischende Kraft in den gegenwärtigen westlichen Gesellschaften stark abgenommen hat“ (ebd.: 141). Für unsere sozialtheoretische Frage relevanter ist aber die daran anschließende Problemformel, „ob die symbolische Organisation eines metapolitischen Konsenses *überhaupt* noch religionsanalog bestimmt werden kann“ (ebd.). Dubiels proto-Durkheimianische Lösung: „Nicht mehr Ähnlichkeiten des religiösen Bekenntnisses, ethnischer Merkmale oder nationaler Traditionen können in kulturell hoch differenzierten Gesellschaften den meta-politischen Konsensus tragen, sondern einzig das *historische Kapital ertragener Verschiedenheit*“ (ebd.: 140; Herv. i.O.). Abgesehen davon, dass letzteres eher neue Fragen nach Legitimationsquellen aufwirft (was meint hier „Kapital“? Warum konnte Verschiedenheit „ertragen“ werden?), erscheint diese Position zugleich riskant wie falsch: riskant, weil sie allein auf die „nachtraditionalen“, „frei flutenden“ und „diskursiven“ Modernisten setzt; falsch, weil sie für die Unbedingtheitsreferenz des Legitimationssystems keinen Sinn aufbringt. Dubiels Referenzphilosoph Jürgen Habermas jedenfalls hat in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Herbst 2001 je „nachmetaphysische“ Dogmatisierung vorsichtig aufgegeben und – trotz bekannter „religiöser Unmusikalität“ - konzidiert, dass dies anderen aus guten Gründen anders geht.
- <sup>8</sup> siehe für Europa die in Kleger/Müller 1986 zusammengetragenen Arbeiten, für Japan und andere Länder Bellah/Hammond 1980.
- <sup>9</sup> In diesem Sinne sprechen die politikwissenschaftlichen Autoren in einem von Herfried Münkler zum Thema „Bürgerreligion und Bürgertugend“ herausgegebenen Sammelband auch über die „vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung“ (vgl. Münkler 1996).
- <sup>10</sup> So diskutierte Parsons in seinem letzten (noch unveröffentlichten) Manuskript „The American Societal Community“ die Religion als einen Teil des sozialen Systems: „At the upper level boundary, cybernetically speaking, of the society as system, there is a second boundary structure which is probably best called the religious complex. This also must comprise two principal levels. The level which interpenetrates with the society analogously with the family is the social organization of religion, in the Christian world the Church or churches. This is authentically part of the social structure, as is the family, but it has references outside it (...), to the telic aspect of the human condition“ (Parsons 1979: Kap. 8: 24f.). Ich sehe dies als Bestätigung meiner Ordnungsperspektive.
- <sup>11</sup> Hermann Hesse hat diese wechselseitige Bedingtheit - hier von Religion und Politik - in seinem Roman „Glasperlenspiel“ eindrücklich formuliert: „Sie wußten (...) um die Funktion aller Orden und ‘Provinzen’ der Welt: sich des Regierens und Wettbewerbs zu enthalten und dafür eine Stetigkeit und Dauer der geistigen Fundamente aller Maße und Gesetze zu gewährleisten. Daß aber diese Ordnung der Dinge sich keineswegs von selbst verstehe, daß sie eine gewisse Harmonie zwischen Welt und Geist voraussetze, deren Störung immer wieder möglich war, daß die Weltgeschichte, alles in allem genommen, das Wünschenswerte, Vernünftige und Schöne keineswegs anstrebe und begünstige, sondern höchstens je und je als Ausnahme dulde, dies wußten sie nicht“ (Hesse 1957: 161). Die Vermittlung zwischen Geist und Welt, zwischen dem Religionssystem (auch wenn Hesses „Kastalien“ keinen Religionsstatus beansprucht und in soziologischer Sicht vielleicht als „Zivilreligion“ gelten würde) und dem politischen System bleibt „eben jenen wenigen politischen Köpfen überlassen“, die Zugang zur Eigenlogik mehrerer System haben.

## Literatur

- Alber, Jens (2001): Hat sich der Wohlfahrtsstaat als soziale Ordnung bewährt? In: Allmendinger, Jutta (Hrsg.): Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000. Opladen: Leske + Budrich: 1148-1209.
- Archer, Margaret (1996): Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. (1986/1967): Zivilreligion in Amerika. In: Kleger/Müller 1986: 19-41.

- 
- ders. (1986a/1978): Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik. In: Kleger/Müller 1986: 42-63.
- ders. u.a. (1992): *The Good Society*. New York: Vintage.
- ders./Hammond, Phillip E. (1980): *Varieties of Civil Religion*. San Francisco et al.: Harper & Row.
- Brandt, Sigrid (1993): Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- ders. (2000): Private und öffentliche Religionen, in: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Döbert, Rainer (1988): „Zivilreligion“. Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet In: *Kursbuch*, 93, September: 67-84.
- Dubiel, Helmut (1990): Zivilreligion in der Massendemokratie. In: *Soziale Welt* 2: 125-143.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990): *Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Etzioni, Amitai (1997): *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books.
- Faber, R. (Hrsg.) (1997): *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg.
- Gabriel, Karl/Herlth, Alois/Strohmeier, Klaus Peter (Hrsg.) (1997): *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg u.a.: Herder.
- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heimbach-Steins, Marianne (1995): Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik. In: dies. u.a. (Hrsg.): *Brennpunkt Sozialethik (Festschrift Furger)*. Freiburg u.a.: Herder: 103-120.
- Heinrichs, Johannes (1997): *Ökologik. Tiefenökologie als strukturelle Naturphilosophie*. Frankfurt u.a.: Peter Lang.
- Hesse, Hermann (1957/1943): *Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magisters Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften*. Berlin u.a./Zürich: Suhrkamp/Fretz & Wasmuth.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred/Behr, Hartmut (Hrsg.) (2001): *Säkularisierung und Resakralisierung in modernen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hoffmann, Josef (1989): Ethische Grundlagen der Sozialstaatlichkeit. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)* 75, 4: 27-43.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Christentum und Wohlfahrtsstaat*. In: ders., *Religion und Modernität*. Tübingen: Mohr: 89-119.
- Kersbergen, K. van (1995): *Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State*. London/New York.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (1997): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. Hannover/Bonn.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.) (1986): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München: Kaiser.
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.) (1993): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. München/Zürich: Piper.
- Leisering, Lutz (1997): Wohlfahrtsstaatliche Dynamik als Wertproblem. In: Gabriel u.a. (1997): 251-273.

- 
- Lepenes, Wolf (1997): Benimm und Erkenntnis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lessenich, Stephan (2000): Soziologische Erklärungsansätze zu Entstehung und Funktion des Sozialstaats. In: Allmendinger, Jutta/Ludwig-Mayerhofer, Ludwig (Hrsg.): Soziologie des Sozialstaats. Weinheim/München: Juventa:39-78.
- ders./Ostner, Ilona (Hrsg.) (1998): Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive. Frankfurt/New York: Campus.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981): Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas. In: ders., Soziologische Aufklärung 3 Opladen: Westdeutscher Verlag: 293-308.
- ders. (1997): Vom Sinn religiöser Kommunikation. In: Gabriel u.a. (1997): 163-174.
- Münch, Richard (1982): Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt: Suhrkamp .
- ders. (1984): Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp.
- ders. (1991): Dialektik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp.
- ders. (1995): Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme. In: Berliner Journal für Soziologie 1: 5-24.
- ders. (2001): Offene Räume. Soziale Integration diesseits und jenseits des Nationalstaats. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried (1996): Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung? In: ders. (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden: Nomos: 7-11.
- Nell-Breuning, Oswald von (1979): Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre. In: ders.: Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. Freiburg u.a.: Herder: 225-251.
- Nullmeier, Frank (2000): Politische Theorie des Sozialstaats. Frankfurt/New York: Campus.
- Offe, Claus/Fuchs, Susanne (2001): Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland. In: Putnam, Robert D. (Hrsg.): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung: 417-514.
- Opielka, Michael (1996): Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Viergliederung. Univ.-Diss.. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin.
- ders. (1997): Does the Welfare State Destroy the Family? In: Koslowski, Peter/Føllesdal, Andreas (eds.): Restructuring the Welfare State. Ethical Issues of Social Security in an International Perspective. Berlin u.a.: Springer: 238-274.
- ders. (1999): Politik im Wohlfahrtsstaat. In: Sozialer Fortschritt 48, 12: 313-317.
- ders. (2002): Die groben Unterschiede. Der Wohlfahrtsstaat nach Parsons und Luhmann. In: Hellmann, Kai-Uwe/Fischer, Karsten/Bluhm, Bluhm (Hrsg.): Das System der Politik. Niklas Luhmanns politische Theorie in der Diskussion. Opladen: Westdeutscher Verlag (i.E.).
- Pankoke, Eckart (1997): Option für die Arbeit. Zur reflexiven Solidarität christlicher Weltverantwortung. In: Gabriel u.a. (1997): 151-162.
- Parsons, Talcott (1974): Religion in Postindustrial Society. The Problem of Secularization. In: Social Research 41: 193-225.
- ders. (1975): Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven. Frankfurt: Suhrkamp.
- ders. (1979): The American Societal Community. (Unpublished Manuscript). Harvard University Archives HUG (FP) 42.45.1, Box 1-2.
- ders. (1985/1971): Das System moderner Gesellschaften. Weinheim/München: Juventa.
- ders. (1990/1973): „Technischer Anhang: Einige allgemeine theoretische Paradigmen“. In: Parsons/Platt (1990): 549-587.
- ders./Platt, Gerald M. (1990/1973): Die amerikanische Universität. Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Peters, Bernhard (1993): Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp

- 
- Pfau-Effinger, Birgit (2000): Kultur und Frauenerwerbstätigkeit in Europa. Theorie und Empirie des internationalen Vergleichs. Opladen: Leske + Budrich.
- Rieger, Elmar/Leibfried, Stephan (1999): Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in Ostasien. Der Einfluß von Religion im Kulturvergleich. In: Schmidt, Gert/Trinczek, Rainer (Hrsg.): Globalisierung. Ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts. Sonderband 13 Soziale Welt. Baden-Baden: Nomos: 415-499.
- Sachße, Christoph/Engelhardt, H. Tristram (Hrsg.) (1990): Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmidt, Manfred G. (2001): Ursachen und Folgen wohlfahrtsstaatlicher Politik. Ein internationaler Vergleich. In: ders.: Wohlfahrtsstaatliche Politik. Opladen: Leske + Budrich: 33-53.
- Schmitt, Carl (1922): Politische Theologie. München, Leipzig.
- Selznick, Philip (1992): The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community. Berkeley et al.: University of California Press.
- Thomas, Konrad (1987): Soziologische Zugänge zum Heiligen. In: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt: Athenäum: 91-98.
- Voegelin, Eric (1993): Die politischen Religionen. 3. Aufl. München (zuerst: Wien 1938).
- Vobruba, Georg (1994): Gemeinschaft ohne Moral. Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschaftskonstruktion. Wien: Passagen.
- Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/New York: Campus.
- Wuthnow, Robert (1987): Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis. Berkeley u.a.: University of California Press.
- ders. (1994): Sharing the Journey. Support Groups and America's New Quest for Community. New York u.a.: Free Press.
- Zulehner, Paul M./Denz, Hermann (1993): Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf: Patmos.

Michael Opielka

*Biographie:* Prof. Dr., Dipl.-Päd.; geb. 1956; Studium der Rechtswissenschaften, Erziehungswissenschaften, Philosophie und Ethnologie in Tübingen, Zürich und Bonn; Promotion in Soziologie (Humboldt-Universität zu Berlin); derzeit Habilitation an der Universität Jena. Seit 2000 Professor für Sozialpolitik an der Fachhochschule Jena, Fachbereich Sozialwesen. Geschäftsführer des Institut für Sozialökologie in Königswinter; Lehrbeauftragter am Seminar für Soziologie der Universität Bonn. *Forschungsgebiete:* Sozialpolitik, Familienforschung, Wissenssoziologie, Ästhetik, Psychoanalyse. *Wichtigste Veröffentlichungen:* „Umbau des Sozialstaats“ (Hrsg., mit Ilona Ostner), Essen 1987; „Gemeinschaft in Gesellschaft“, Bonn 1997; „Erziehungsgehalt 2000“ (mit Christian Leipert), Bonn 1998.