

erscheint in: Allmendinger, Jutta (Hg.), 2003: *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*. 2 Bände + CD-ROM. Opladen: Leske + Budrich.

Religiöse Werte im Wohlfahrtsstaat

Michael Opielka

Niemand weiß, so Max Weber in einem Ausblick auf die Zukunft der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, „ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-Wichtig-Nehmen“ (Weber 1972: 204). Bald ein Jahrhundert später fragen sich Ronald Inglehart und Michael Minkenberg in einer Auswertung des World Values Survey: „Warum verschwindet die Religion so langsam?“ Zumal sie trotz einem Rückgang des Engagements in religiösen Institutionen für den Zeitraum 1981 bis 1997 beobachten, dass der Anteil derjenigen, die sich in acht ausgewählten Industriegesellschaften als „eine religiöse Person“ bezeichnen, konstant bei 55 Prozent steht und der Anteil derjenigen, die angeben „oft über Sinn und Zweck des Lebens nachzudenken“, von 29 Prozent auf 35 Prozent gestiegen ist (Inglehart und Minkenberg 2000: 136ff.).

Diese und viele weitere Befunde haben der Religionssoziologie in letzter Zeit Auftrieb gegeben. Aus der „unsichtbaren Religion“ (Luckmann 1991) wird unterdessen die immerhin sichtbare „privatisierte Religion“ (Luckmann 2002) oder die allenthalben „implizite Religion“ (Thomas 2001), deren Identifikation Soziologen herbeiruft. Man spricht gar von einer „Resakralisierung“ (Hildebrandt et al. 2001) der westlichen Gesellschaften und stellt gleichzeitig fest, dass die von Sozialwissenschaften und Philosophie mit der Moderne identifizierte Säkularisierung eher ein europäisches Projekt geblieben zu sein scheint (Casanova 1994, Eder 2002). In globaler Perspektive jedenfalls beobachtet man vorderhand eher das Gegenteil eines Endes der Religionen: der Anteil der Atheisten, präziser: derjenigen, die in statistischen Erhebungen als solche dingfest gemacht werden, geht in weltweiter Betrachtung sogar zurück.¹ Religion ist eine für die Soziologie nach wie vor wesentliche soziale Tatsache.

Eine andere soziale Tatsache ist der *Wohlfahrtsstaat als gesellschaftlich organisierte Sorge für Menschen in Risikolagen*. Diese Definition einer politischen

Regimeform² soll auf unsere Frage hinführen: denn wenn der Wohlfahrtsstaat sich um seine Bürger sorgt, die bestimmten Risiken ausgesetzt sind, drückt er ihnen gegenüber Wertschätzung aus, inkorporiert also Werte, wonach diese Sorge eine allgemeine, gesellschaftliche Aufgabe zu sein hat. Um den Zusammenhang dieser wohlfahrtsstaatlichen Werte mit den Werten, die durch Religionen letztlich begründet werden, soll es im Folgenden gehen. Damit ist eine zweite Definition angelegt: unter Religion verstehe ich im Folgenden *Theorie und Praxis der Letztwertbegründung*. Ich werde diese in der jüngeren Religionssoziologie angelegte Definition noch ausführen.

Zunächst aber möchte ich die Zielsetzung beschränken. Es geht im Folgenden um Aspekte einer vergleichenden Sozialpolitiktheorie, aber nicht um einen Vergleich sozialpolitischer Regimetypen. Hier soll nur ein vorläufiger Vergleich von sozialpolitischen Ideen versucht werden.

Ihm liegt die Vermutung zugrunde, dass religiösen Weltbildern bzw. Religionen für die Entwicklung und Ausprägung von Wohlfahrtsstaaten eine zentrale Bedeutung zukommt.³ Dieser Gedanke wurde in der Geschichte der Soziologie bereits von Max Weber und seiner Schule verfolgt, allerdings bis auf wenige Ausnahmen (z.B. Rieger und Leibfried 1999) nicht für die vergleichende Sozialpolitikforschung nutzbar gemacht und verblieb auch in Webers wirtschaftsgeschichtlichen Studien nur als „Aufgabe“, die komplexen Wertbeziehungen „nun auch für den Inhalt der *sozialpolitischen* Ethik, also für die Art der Organisation und der Funktionen der sozialen Gemeinschaften vom Konventikel bis zum Staat aufzuzeigen“ (Weber 1981: 189).

Denn die bisherige Kohärenz von religiös präformierten „Kulturkreisen“ (Huntington 1997: 57ff.)⁴ und politischen, in der Regel national verfassten Systemen erodiert, wenngleich auf Grund der Pfadabhängigkeit sozialpolitischer wie religiöser Evolution⁵ langsam. Man kann in Deutschland und in Europa auf den steigenden Anteil der muslimischen Bevölkerung oder den möglichen Beitritt islamischer Staaten wie der Türkei verweisen, wie auf Weltebene auf die teils erzwungene Harmonisierung von wirtschaftlichen und politischen Ordnungen. Jeder Eingriff in das immer religiös bereit gestellte Langzeitgedächtnis einer sozialen Ordnung (vgl. Hervieu-Léger 2000, auch Assmann 2000) führt dazu, dass gerade diejenigen Prinzipien strittig werden, die in dieser Ordnung auch die Prinzipien von Wohlfahrtsstaatlichkeit sind: die Vorstellungen von Gleichheit, von Gemeinwohl, von Solidarität oder von Subsidiarität, und schließlich die Vorstellung sozialer Grundrechte.

Die Suche nach religiösen Werten im Wohlfahrtsstaat zielt auf Grundfragen der soziologischen Analyse der Moderne. Anknüpfend an Durkheims Diagnose einer Entwicklung vom Gemein- zum Individualeigentum, von der ‚Heiligkeit‘ des Kollektivs (Klan, Familie) zur ‚Heiligkeit‘ der Person im „Kult des Individuums“ sowie an Webers Analysen einer Institutionalisierung religiöser Werte unterschied Talcott Parsons zwei Deutungen der Säkularisierung. Die dominierende Deutung betont den Verlust religiöser Werte und Bindungen. Über Durkheim und Weber noch hinausweisend erkannte Parsons jedoch einen, man könnte sagen: dialektischen Prozess der Säkularisierung: einerseits eine Differenzierung des Religiösen und des Säkularen und damit zugleich eine „Verkleinerung“ des religiösen Gehalts sozialer und kultureller Bestandteile; andererseits aber auch eine kontingente Reintegration jenes Gehalts in drei Schritten: „Inclusion“, „adaptive upgrading“ und „value-generalization“ (Parsons 1978: 241f.). Parsons’ These erscheint zumindest eine ergiebige Leitlinie für die folgenden Überlegungen. Lässt sich der moderne Wohlfahrtsstaat als eine Institutionalisierung religiöser Werte lesen?

1. Religion als Letztwertbegründung

In der politischen Soziologie stehen sich zwei Lager, „Strukturalisten“ und „Kulturalisten“ bis heute unversöhnlich gegenüber (vgl. schon Almond und Verba 1963). Erstere machen politisch-ökonomische Bedingungen für die Bildung und Entwicklung sozialpolitischer Regime verantwortlich und nachgeordnet die subjektiven Präferenzen für entsprechende sozialpolitische Modelle. Kulturalisten verweisen unter dem Motto „culture matters“ auf die Rolle gemeinsamer sozialisierter Werte und Traditionen, religiöser Doktrinen und historischer Erfahrungen, die für die Kongruenz zwischen der Struktur der Institutionen einer Gesellschaft und der je gültigen Werteordnung verantwortlich sind. Inwieweit trägt speziell Religion zur Wertbegründung bei?

Zwei Positionen lassen sich unterscheiden. Die erste Position steht in der religionskritischen, materialistischen Tradition. Gertrud Nunner-Winkler geht davon aus, dass Moral und Religion heute entkoppelt sind. Moral solle eine „gute Regelung sozialer Kooperationszusammenhänge“ fundieren, Religion auf die Probleme beschränkt bleiben, die dem Menschen „prinzipiell entzogen bleiben“, also Leiden und Tod (Nunner-Winkler 2001: 48).

Die zweite Position ist in der Religionssoziologie wohl dominant. Sie steht in der Tradition der Klassiker, der von Max Weber als Kern des Religiösen betrachteten „Sinnfrage“, systematisch vor allem bei Talcott Parsons ausgeführt.⁶ Ich spitze die zweite Position folgendermaßen zu: Moral ist eine kommunikativ erzeugte „generalisierte Institution“ (des gesellschaftlichen Subsystems „Gemeinschaft“), ihr Medium sind Normen, aber auch Sitten und Gebräuche. Das Legitimationssystem wird als gesellschaftliches Subsystem demgegenüber metakommunikativ konstruiert, also durch Sinn-Kommunikation – Parsons spricht, wenngleich in einer anderen Theoriearchitektur, von „legitimation“ bzw. „latent pattern maintenance“.⁷ Ein wesentliches Medium des Legitimationssystems sind Werte. Das Religionssystem ist wiederum das komplexeste, reflexiv höchste Subsystem des Legitimationssystems.⁸ Insoweit ist es für die Letztwerte zuständig (bei Parsons: „ultimate values“).⁹ Kaufmann erinnert noch an weitere funktionale Religionsbestimmungen.¹⁰ Die Religionswissenschaft belehrt uns, dass zur Begründung auch die Praxis gehört, Kulte, Rituale.¹¹ Für unsere Zwecke soll die Funktion von Religion als Letztwertbegründung genügen, denn sie beinhaltet, dass Religion unhintergebar ist, sie ist das Fenster nach Außen, dort ist nichts bzw. alles.

Mit der Definition von Religion als Letztwertbegründung können wir zugleich die soeben skizzierte Gesellschaftstopologie – nämlich das Religionssystem nur als ein Teilsystem des Legitimationssystems zu begreifen – konkretisieren. In Abbildung 1 wird „religiöse“ Letztwertbegründung zwar innerhalb des üblicherweise als Religion gefassten Kontextes ausgemacht, jedoch wird der Bezug auf die anderen Subsysteme des Legitimationssystems sichtbar.¹² Es fällt sofort ein weiterer Religionsbegriff auf, durchaus in Übereinstimmung mit der aktuellen Diskussion (vgl. Luckmann 1991; Bergmann et al. 1993). Er greift die Forderung von Joachim Matthes auf, die „zentristische“ Anlage der europäischen Religionssoziologie zu verlassen (Matthes 1993).

Ich unterscheide hier vier Gruppen von Religionen. Vorneweg jedoch eine grundsätzliche Bemerkung zur Funktion dieser Art Idealtypenbildung: Idealtypen sind immer eine logische Konstruktion. Die Wirklichkeit geht in ihnen nicht auf. Sie dienen als eine Art Landkarte mit großem Maßstab, nicht als Foto. Das ist trivial und muss doch immer wieder betont werden.

- (1) Die „wissenschaftliche“ (oder „philosophische“) Religion, d.h. die religionsähnliche Heilsphilosophie vor allem des Marxismus, die im materialistischen, erfahrungswissenschaftlichen Welterkennen selbst ihre Letztwerte rekonstruiert.¹³ Sie bezeichnet sich selbst in der Regel nicht

als Religion, weist diese sogar zurück, was aber mit Luhmann nicht irritieren soll: „Denn was sonst soll es sein wenn nicht Religion, wenn jemand das negiert, was jemand für Religion hält?“ (Luhmann 2000: 14). Zu dieser Gruppe wären auch andere materialistische Weltanschauungen zu zählen, sofern sie in sich selbst Letztwerte begründen, beispielsweise Scientology und insbesondere soziobiologische Rasseideologien (vom Nationalsozialismus bis zu modernen humangenetischen Ordnungsphantasien).¹⁴

- (2) die „subjektive“ (oder „psychologische“) Religion, die in der Tradition Freuds oder Nietzsches („Übermensch“) die letzte Quelle von Werten im Subjekt selbst sieht und nur dort. Jakob Moreno, der Begründer des Psychodrama, sprach hier bildlich genau vom „Ich-Gott“. Eine ansonsten atheistische Zuspitzung utilitaristischer Philosophien würde gleichermaßen in dieser Religionsgruppe ihren Platz finden. Zahlreiche der unter der Signatur „implizite Religion“ behandelten „Religionen“ dürften zur Gruppe der subjektiven Religion rechnen. „Subjektive“ Religionen benötigen offensichtlich die geringste Institutionalisierung.¹⁵

Beide Gruppen, die wissenschaftliche und die subjektive Religion, entsprechen wohl dem, was Talcott Parsons unter dem Begriff des „säkularen Humanismus“ zusammenfasst (vgl. Parsons 1978: 249ff.).¹⁶ Von ihnen unterscheiden sich die Religionen, die gewöhnlich als solche bezeichnet werden. Für die folgende Unterscheidung beziehe ich mich auf den Vorschlag von Gerhard Wehr, insgesamt sieben „Weltreligionen“ zu differenzieren (vgl. Wehr 2002).¹⁷

- (3) Als dritte Gruppe unterscheide ich die „kommunitäre“ Religion. Hier wird das Heilige und das Heilsversprechen in Gemeinschaftsbeziehungen selbst gefunden, beispielsweise im Konfuzianismus. Viele der sogenannten „Stammesreligionen“ mit ausgeprägten Ahnenkulten wären dieser Gruppe zuzurechnen.¹⁸
- (4) Innerhalb der vierten Gruppe der klassischen, „spirituellen“ Religionen lassen sich dieselben dialektisch-logischen Prinzipien nochmals vorfinden. Die Zuordnung der restlichen sechs Weltreligionen auf fünf Kategorien ist allerdings tentativ – sie ist deshalb in der Feingliederung teils bewusst noch unscharf oder offen gehalten. Eine gewisse Richtung dürfte aber erkennbar sein und wohl auch näherer religionswissenschaftlicher Prüfung standhalten: so lässt sich eine Art spirituelle, mystische Steigerung vom Konfuzianismus über den Taoismus bis hin zu den a-theistischen, mit Reinkarnation rechnenden Religionen des Hindu-

ismus und Buddhismus (und auch moderner esoterischer Weltanschauungen wie Freimaurerei und Anthroposophie) beobachten.¹⁹

An dieser Stelle ist es unmöglich, deskriptiv und damit inhaltlich auf die Qualitäten einzugehen. Zudem ist offensichtlich, dass zahlreiche weitere Religionen existieren, die jedoch die Systematik nicht sprengen dürften. Die hier vorgestellte Typologie²⁰ soll zumindest drei Aspekte des komplexen Zusammenhanges andeuten:

Jede dieser Religionsgruppen repräsentiert, wie dies von Parsons' AGIL-Schema her bekannt ist, eine unreduzierbare Wirklichkeitsstufe und ist insofern „wahr“. Ob die komplexeren, „höheren“ Stufen die niedrigeren (dialektisch) „aufheben“, ist nicht ausgemacht. Ohne spezifische Bemühungen dürfte es nicht der Fall sein (z.B. sind die bürgerrechtlichen Werte, vor allem die Abwehrrechte gegen den Staat, die die subjektive Religion betont, den klassischen Weltreligionen zumindest historisch unbekannt).

Ein zweiter Aspekt betrifft die Vermischung zwischen den Religionen und ihre interne Pluralität. Zwischen den Religionstypen sind sowohl persönliche wie institutionelle Kombinationen möglich. Marxistische Katholiken in der Befreiungstheologie sind ein Beispiel. Wertkonflikte sind ohnehin, wie uns Max Weber belehrt, in der Moderne normal. Zudem sind alle genannten Religionen in sich teils extrem ausdifferenziert, bekämpfen sich innerhalb ihrer Gruppe erheblich, innerhalb des Christentums ist das bekannt (vom Dreißigjährigen Krieg bis Nordirland), die Zusammenfassung von Islam und Judentum als eher abrahamitische Religionsgruppe rechtfertigt sich allein durch deren Fokus auf religiöse Regelbefolgung usw. Hinzu kommt der historische Blick, der alle Typologien mit Querschnittfokus zum Gleiten bringt. Entsprechend hat jede auf ein Schlagwort fokussierte Fassung beispielsweise von Gerechtigkeits- oder Familienkonzepten nur Andeutungswert.

Schließlich soll noch auf eine dritte, tiefere Bedeutung dieser Typologie aufmerksam gemacht werden, die womöglich zukunftssträchtig wirkt. Die beiden vorgenannten Aspekte stellen in gewisser Weise Spezifikationen eines Pluralismus-Modells dar, sie beziehen sich auf die Vielfalt und Ausdifferenzierung des Religionssystems und seiner Letztwertbegründungen. Nun lässt sich allerdings noch eine weitere Ebene beobachten, die sozusagen eine Folge der „Individualisierung“ der Religion auf Grund ihres zunehmend anerkannten Erfahrungscharakters ist (vgl. Knoblauch 2002): in allen Weltreligionen findet sich eine mystische „Abteilung“, vom Sufismus im Islam, über die Kabbala im Judentum bis zur Gnosis im Christentum.

Abbildung 1: Sozialpolitische Referenzen exemplarischer Religionstypen

Funktionaler Religionstyp	wissenschaftl. Religion (L1)	subjektive Religion (L2)	kommunitäre Religion (L3)	spirituelle Religion (L4)			
konkrete Religionen	Marxismus (Materialismus)	„Psychoanalyse“ Nietzschanismus	Konfuzianismus	Taoismus (L1)	Islam, Judentum (L2)	Christentum (L3)	Buddhismus, Hinduismus (L4)
Bezugssystem (Legitimationssystem-intern)	Wissenschaft	Menschenrechte	Zivilreligion		Religion		
Gottesbild	Weltlogik	„Ich-Gott“ „Übermensch“	Heiligung des - Weltlichen (Tao)	Tao (Weg)	Monotheismus	Monotheismus	Nirvana (a-theos)
Familienmodell	Reproduktionsgemeinschaft	voluntaristische Familie	hierarchische Familie		Sexualgemeinschaft, Clan	„Heilige Familie“/Kernfamilie	Partnerfamilie
Arbeitstheorie	Produktivismus	Expressivität	Eifer	Passivität		Laborismus	rechter Lebens- erwerb
Staatsidee	Wohlfahrtsstaat	Bürgerrechtsstaat	Bürokratenstaat	Politikskepsis	Religiöser Staat	Subsidiärer Staat	
Gerechtigkeit	Universalismus	Konflikt	Tugend (Te)	Individauehik	Gebotsethik	Universalethik	Dharma
<i>Solidarität</i>	Brüderlichkeit	Kooperation	Mitmenschlichkeit („Kindes-/- Bruderliebe“)		Almosengeben	Nächstenliebe	Mitleid (Karuna)
<i>Gleichheit</i>	Gleichheit	Freiheit	Harmonie			Gottesebenbild	Karma
<i>Freiheit</i>	Freiheit	Eigeninteresse	Würde			Willensfreiheit	Selbsterkenntnis
sozialpolitische Leitidee	Bedarfs-gerechtigkeit	Leistungs-gerechtigkeit	Verantwortungs-gerechtigkeit		Spirituelle Gerechtigkeit		
sozialpolitische Ideologien	Sozialismus	Liberalismus	Familismus („Xiao“)	?	Selbsthilfe, Paternalismus	soziale Markt-wirtschaft	?
Sozialstaatstypus	Kommunismus, starker Wohl-fahrtsstaat	Minimalstaat	Korporatistischer Staat	?	?	Sozialver-sicherungsstaat	?

Hinzu kommen in der Gegenwart zahlreiche weitere, in der Vergangenheit teils „geheime“, „esoterische“ Religionen und Gemeinschaften, erwähnt seien nur die Freimaurer oder die Anthroposophie, die gleichfalls eine Kombination von Dogmatik und spiritueller Selbsterfahrung repräsentieren und, wie die beiden erwähnten Richtungen, ausgebaute Sozialethiken und Gesellschaftsideen beinhalten. Viele Religionswissenschaftler vertreten die These, dass gerade das bewusste Betreten der mystischen (oder spirituellen) Dimension der Religionen eine Begegnung der Religionen untereinander ermöglicht, möglicherweise auch das Fenster in denselben Hof öffnet.

2. Religion und Wohlfahrtswerte

Eine harmonistische Einheitsreligion liegt nun aber nicht gerade nahe. Sie bleibt wohl ein Traum des deutschen Idealismus. Zudem wäre eine Nivelierung eintönig. Auch aus religiöser Sicht könnte man fragen, ob es nicht zum einen verschiedene Menschentypen mit unterschiedlichen religiösen Bedürfnissen gibt – Karl Jaspers versuchte dem in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ nachzugehen – zum anderen, ob die Differenz der Religionen der Wirklichkeit religiöser Möglichkeit entspricht.

Vor einem pluralistischen Weltbild – das sich auch in der Religionssoziologie findet – erscheint der Versuch, ein einziges „Weltethos“ zu finden, das sich in eine, wenn auch minimale Sozialethik übersetzen ließe, riskant (vgl. Küng 1997). Andererseits sind alle internationalen Organisationen, sofern sie sich zu gemeinsamen Handeln entschließen, auf eine Koordinierung ihrer Letztwertbegründungen angewiesen. Sowohl die „Menschenrechte“ wie die zuletzt geführte Debatte für ihre Ergänzung um „Menschenpflichten“ sind engstens mit Letztwertbegründungen verknüpft und insoweit angewiesen auf interreligiöse Verständigung (vgl. Spickard 1999).

Dass für den Bereich der Werte des Wohlfahrtsstaates eine derartige Verständigung noch kaum entwickelt erscheint, muss nicht verwundern. Man könnte – mit der weiter oben eigentlich abgelehnten Position einer Trennung von Moral und Religion bzw. Ethik – fragen, ob die Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Institutionen eben als Projekt des „säkularen Humanismus“ entziffert werden muss. Wenn sich Vertreter der Religion daran beteiligt hatten oder beteiligen, so geschieht das in ihrer Rolle als auch säkulare Humanisten, als Bürger konkreter Staaten. Unterdessen spekulieren soziologisch informierte Theologen, dass „die Solidaritätsmoral einer Ge-

sellschaft auch ohne kirchliche Stützung überleben“ kann, vermuten freilich noch eine „spirituelle Basis von Moral (...) (eine Basis, die Moral haben kann, aber nicht haben muss)“ (Schramm 2002: 19f.). Diese Vermutung entspricht etwa auch unseren Überlegungen, wenn wir zwischen normen- gesteuertem Moral und wertegesteuerter Ethik sowie mit Letztwerten operierender Religion unterscheiden.

In Abbildung 1 wurde versucht, eine Reihe von sozialpolitisch relevanten Dimensionen der hier diskutierten Religionstypen zu erfassen. Nun ist es auf Grund der historischen und differenziellen Unterschiede innerhalb der Religionstypen wohl nur möglich, diese Dimensionen auf hohem Abstraktionsgrad und zum Teil nur als Schätzwert zu benennen. Allein innerhalb des Christentums existieren beispielsweise verschiedene Konzeptionen von Arbeit. Eine gewisse laboristische Grundhaltung scheint jedoch dem Christentum insgesamt eigen. Andererseits ist es bei einigen Religionstypen kaum möglich, einen selbst ungefähren Begriff für einzelne Dimensionen zu finden. Einige Felder, auf die am Ende als Ausblick auf die globale Entwicklung des Wohlfahrtsstaates zurückzukommen ist, wurden mit „?“ versehen.

Nun zu den Dimensionen im Einzelnen. Die oberen Spalten wurden bereits erläutert. Das „Gottesbild“ stellt den Bezug der Letztbegründung dar. Danach folgen drei Dimensionen, deren Normalitätskonzeptionen in der soziologischen Diskussion zentrale Grundlagen von Wohlfahrtsstaatlichkeit markieren: Familie, Arbeit und die Staatsidee selbst (vgl. Opielka 2002, 2003). Im Anschluss daran werden vier Wertdimensionen markiert, die das ethische Fundament des Sozialstaats bilden (vgl. exemplarisch Nidar-Rümelin 2000: 337): Freiheit, Gleichheit und Solidarität – als humanistische Wertdimensionen –, Gerechtigkeit als integrierende Wertdimension. Es mag problematisch erscheinen, diese explizit westliche Wertetrias bzw. Wertequartett auf alle Weltreligionen anzulegen. Mögliche Verzerrungen durch die Beobachterperspektive sind mithin zu reflektieren. Schließlich werden noch drei weitere Dimensionen angeführt: die sozialpolitische Leitidee, die weitgehend mit der Gerechtigkeitsdimension einhergeht, die sozialpolitischen Ideologien sowie, wenn vorhanden, der mit dem jeweiligen Religionstypus verbindbare Sozialstaatstypus.

Man kann einer solchen Typologie – unabhängig von möglichen Fehlern bei einzelnen Kategorien und ihren Bestimmungen – eine gewisse Willkür vorwerfen, vielleicht sogar Reifikation. Dagegen lässt sich einwenden, dass soziologische Theorie dieser Gefahr nicht entgehen kann, vor allem nicht, wenn sie Realphänomene untersucht – hier die Wechselwirkung von Religion und Sozialpolitik –, die noch wenig kanonisiert sind.

Unsere Ausgangsfrage war, inwieweit der Wohlfahrtsstaat auf religiösen Werten beruht. Die Antwort ist vorsichtig. Er beruht auf Werten, nicht nur auf Normen. Inwieweit diese Werte selbst Letztwerte sind und insoweit religiöse Werte, bedarf noch theoretischer und empirischer Forschung. Dass in jeder Wohlfahrtskultur ein Kanon von Wohlfahrtswerten zu existieren scheint, der auf erhebliche Akzeptanz in der Bevölkerung und auch bei den die Interessen organisierenden Eliten stößt, spricht dafür, dass es sich zumindest bei einigen der Werte um Letztwerte handelt.

Das hier präsentierte Schaubild legt als eine Art Theorietableau hinsichtlich einer zeitgemäßen und umfassenden soziologischen Analyse des Zusammenhangs von Religion und Sozialpolitik einige Folgerungen nahe, die zum Abschluss angedeutet werden sollen.

In der hier gewählten tabellarischen Darstellung stehen sich die Sozialstaatskonzepte des – logisch betrachtet – niedrigsten spirituellen Niveaus (Materialismus) und des höchsten Niveaus eigentümlich komplementär gegenüber: während der Materialismus in der Idee des Sozialismus, Kommunismus und – in seiner sozialdemokratischen (in der Regel durch andere religiöse Einflüsse erweiterten) Variante – des starken Wohlfahrtsstaates über eine „dichte“ Sozialstaatskonzeption verfügt, scheint zumindest bisher innerhalb des Buddhismus und Hinduismus keine eigenständige Sozialstaatskonzeption auf.²¹ Man kann das darauf zurückführen, dass eine ganz und gar in der naturwissenschaftlich-empirischen Sphäre verankerte Religion auch in dieser ihr himmlisches Jerusalem finden muss.

Die offenen bzw. mit Fragezeichen versehenen Felder könnten als Platzhalter für eine künftige Entwicklung sowohl auf religiösem wie auf sozialpolitischem (bzw. sozialem) Gebiet gelesen werden. Die neuere Religionssoziologie geht bekanntlich von einer zunehmend individualisierten Ethik aus (vgl. Knoblauch 2002), auch innerhalb der kirchlich verfassten Religionen wird die Erfahrungsdimension mit der Folge pluralisierter Wertvorstellungen zunehmend zu respektieren sein (vgl. Kaufmann 1999). Diese subjektive Absicherung kollektiver Werte wird gewöhnlich als ein wesentlicher Erfolg der Aufklärung gedeutet, hinter den weder zurückgefallen werden soll – und sei es um den Preis von Kriegen (vgl. Opielka 2003b) –, noch zurückgefallen werden kann. Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch in anderen religiös fundierten Kulturkreisen vergleichbare Individualisierungsprozesse zu erwarten sind. Die vergleichende Religionswissenschaft ist hier uneins. Vielleicht ist es eine optimistische Lesart, auf die List der Geschichte zu setzen, und beispielsweise in der chinesischen Ethikdebatte der Achsenzeit einen Durchbruch zu „postkonventionellem“, individualisierendem Denken (i.S.

vidualisierenden Denken (i.S. Kohlbergs) zu lesen (so Roetz 1992), oder in der – entgegen den öffentlichkeitswirksamen Fundamentalismen – Tendenz zur Privatisierung des Glaubens und dem sufischen Weg der Selbsterforschung im Islam (vgl. Ruthven 2000: 192) oder eines „kulturalistischen Islam“ (Ayubi 2002: 298) einen dem Westen parallelen Weg zu erkennen. Shmuel N. Eisenstadt hat dabei die Vielfalt der modernen Kulturen rekonstruiert und die wachsende Bedeutung ihrer religiösen Komponente betont (vgl. Eisenstadt 2000: 238ff.). Die von vielfältigen Konflikten geprägte Geschichte der Universalisierung der Menschenrechte legt nahe, darin nicht schlicht einen nun politisch-religiösen Neokolonialismus des Westens zu lesen, sondern - gerade auch in der Durchsetzung sozialpolitischer Grundrechte (v.a. Art. 22 bis 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948) - eine komplexe Interaktion zwischen allen hier analysierten Religionsströmungen (vgl. Kühnhardt 1987).

Erst dann, so die abschließende Vermutung, wenn in einer konkreten Gesellschaft möglichst viele der *Letztwerte des säkularen Humanismus* verankert sind, ist eine sozialpolitische Entwicklung überhaupt möglich. Anders ausgedrückt: Der Wohlfahrtsstaat, als demokratischer Wohlfahrtsstaat, fördert in spirituell religiös noch stärker geprägten Kulturkreisen eine Stärkung des säkularen Humanismus - ähnlich wie dies im christlichen Kulturkreis nötig und im Staat Israel bereits der Fall war. Wir fragten eingangs nach einem Beleg für Parsons' dialektische Säkularisierungsthese, wonach insbesondere der Wohlfahrtsstaat als Ausdruck der Institutionalisierung religiöser Werte betrachtet werden könnte. Es gibt zumindest Hinweise.

Anmerkungen

- 1 Folgen wir dem (katholischen) „International Bulletin of Missionary Research“ vom Januar 2002 (http://www.fides.org/deu/statistische/2000_8.html) so halten die Weltreligionen bei einer Weltbevölkerung von 6,203 Mrd. Menschen folgende Anteile: (1.) Christentum: 2,050 Mrd. (= 33,05 Prozent), davon röm. Katholizismus: 1,08 Mrd. (17,46 Prozent), Protestantismus: 0,35 Mrd. (5,66 Prozent), orthodoxes Christentum: 0,22 Mrd. (3,50 Prozent), anglikanisches Christentum: 0,081 Mrd., Sonstige Christen (vermutlich v.a. pfingstlich-charismatische Bewegungen): 0,316 Mrd. (5,09 Prozent); (2) Islam: 1,239 Mrd. (19,97 Prozent); (3) Hinduismus: 0,836 Mrd. (13,48 Prozent); (4) Buddhismus (incl. Buddhismus Japans und Chinas): 0,367 Mrd. (5,92 Prozent); (5) *Judentum*: 0,014 Mrd.

- (0,23 Prozent); (6) *sonstige Religionen*: Sikh 0,024 Mrd. (0,38 Prozent), „Neue Religionen“ 0,104 Mrd. (1,6 Prozent), Stammesreligionen 0,234 Mrd. (3,7 Prozent); (7) Religionslose: 0,78 Mrd. (12,58 Prozent), Atheisten: 0,15 Mrd. (2,43 Prozent). Taoismus und Konfuzianismus werden nicht weiter ausgewiesen und vermutlich unter Buddhismus oder „religionslos“ subsumiert. Die Schätzungen für das Jahr 2025 machen innerhalb dieser Gruppen ein selektives Wachstum aus, bedingt durch das regional differenzierte Bevölkerungswachstum und die aktive Missionstätigkeit v.a. der pfingstlich-charismatischen Bewegungen der Christen, wie des Islam, der überproportional auf 1,78 Mrd. Gläubige zunimmt, wenn die Extrapolationen zutreffen. Der Anteil der Atheisten nimmt proportional ab (1900: 0,01 Prozent, 1970: 4,47 Prozent, 2002: 2,58 Prozent, 2025: 2,03 Prozent).
- 2 um an einen vor allem durch Gøsta Esping-Andersen bekannt gemachten Begriff der vergleichenden Sozialpolitikforschung zu erinnern (vgl. Lessenich und Ostner 1998).
 - 3 Leider liegen für diesen Zusammenhang erst vereinzelte theoretische und noch weniger empirische Untersuchungen vor. Vor allem Franz-Xaver Kaufmann ist hier ein Pionier (vgl. Kaufmann 1989). Daneben kann noch auf die weberianisch luzide Studie von Elmar Rieger und Stephan Leibfried zum Einfluss des Konfuzianismus auf die Wohlfahrtsstaatsentwicklung in Ostasien verwiesen werden (Rieger und Leibfried 1999) sowie auf die Arbeit von Kees van Kersbergen über den Einfluss der christlichen Kirchen und der Christdemokratie auf das westeuropäische Wohlfahrtsstaatsmodell (van Kersbergen 1995). Neuerdings werden in der soziologischen Sozialpolitikforschung eine Reihe von theoretischen und empirischen Arbeiten zur „Wohlfahrtskultur“ erstellt, die allerdings bislang der religiösen Begründung dieser Kultur keine oder nur cursorische Beachtung schenken (z.B. Dallinger 2001, Taylor-Gooby 2002, Pfau-Effinger 2000, eine Ausnahme bilden Pioch und Hartmann 2001). Die weitaus ältere und immer wieder neu belebte Diskussion um die ethischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaates beschränkt sich gleichfalls fast durchgängig auf die politische Philosophie (z.B. Sachße und Engelhardt 1990, Kersting 2000, Nida-Rümelin 2000), allenfalls wird noch aus Sicht der (kirchlichen) „christlichen Gesellschaftslehre“ eine Deutung ergänzt (z.B. Spieker 2000), die jedoch den Anforderungen einer soziologischen Beobachterperspektive kaum genügt.
 - 4 Ich folge allerdings nicht Huntingtons Einteilung in sieben große zeitgenössische Kulturkreise (sinisch, japanisch, hinduistisch, islamisch, westlich, lateinamerikanisch, afrikanisch). Obgleich er die Religion zu deren „elementarem Merkmal“ (Huntington 1997: 61) erklärt, argumentiert er letztlich weltpolitisch, nicht soziologisch, sein Kulturkreistheorem bleibt inkonsistent.
 - 5 Zur Pfadabhängigkeit sozialpolitischer Evolution vgl. u.a. Lessenich und Ostner 1998, zur Pfadabhängigkeit der Entwicklung regionaler Religionskulturen vgl. Inglehard und Minkenberg 2000: 138.

- 6 Allerdings wird die Parsons'sche Religionssoziologie gerne von seinen systemtheoretischen Annahmen abgelöst, so zuletzt bei Hans Joas, der dessen Verständnis von Normen als Spezifikation von Werten nur als „idealistic fallacy of a reduction of the social to the cultural“ (Joas 2001: 138, auch 131) deutet (dagegen Opielka 1996 und neuerdings sehr präzise Wenzel 2002).
- 7 Ethik entspricht dem legitimativen Subsystem (Level 4 der Gesellschaft) als „generalisierter Institution“. Ausführlicher zu dieser Begriffsverwendung und Systemtypologie vgl. Opielka 1996. In dieser Arbeit habe ich versucht, Parsons' Systemarchitektur durch eine von Johannes Heinrichs entwickelte (vgl. Heinrichs 1976) und durch Georg W.F. Hegel und Gotthard Günther inspirierte, dialektisch-reflexionstheoretische Theoriearchitektur zu dynamisieren, vgl. auch Opielka 2002a, 2003, 2003a.
- 8 in dem ich neben Religion (L4) noch die Subsysteme Wissenschaft (L1), Menschenrechte (L2) und Zivilreligion (L3) verorte. Die im Folgenden unterschiedenen Religionstypen beziehen ihre Geltung durch Rekurs auf diese Subsysteme, was in der zweiten Zeile von Abbildung 1 markiert wird.
- 9 Wir müssen hier außer acht lassen, ob es sich bei den Letztwerten um Medien des (gesellschaftlichen) Religionssystems handelt oder, wie bei Parsons, um Elemente außerhalb des sozialen Systems, innerhalb des Kultursystems. Dahinter stehen weitreichende Fragen der Theoriekonstruktion. Michael Schmid (1992) kritisierte mit einigen guten Gründen Parsons' Konzept eines Kultursystems als Handlungssystem und machte auf vielfache Vagheiten und Inkonsistenzen bei Parsons aufmerksam. Die Kulturtheorie von Margaret Archer (1996) vermeidet zwar die esoterische Aufladung des Kultursystems bei Parsons, das geistigen Phänomen fast Wesenhaftigkeit zugesteht, verzichtet aber auf eine differenzierte Theorie der Wechselbeziehung von Kultur und Gesellschaft. Mir erscheint die entscheidende Schwäche in Parsons' Kulturkonzept, dass die kulturellen Subsysteme des Gesellschaftssystems so blass sind: Religion (und im übrigen auch Kunst) sind nicht nur Symbolsysteme, sondern zunächst - und nicht wie bei Parsons erst in zweiter Linie - sozial (wie alle sozialen Handlungssysteme), natürlich mit gesellschaftsexternen Referenzen.
- 10 Er unterscheidet sechs Funktionskreise: Auf der Individualebene die Funktion der „Identitätsgewinnung und -erhaltung“; im Verhältnis von Individuum und seiner Erfahrungswelt die Funktion der „Handlungsführung im Außeralltäglichen“; im Verhältnis von Individuum und Kultur die „Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen“; unmittelbar auf Vergesellschaftungsprozesse bezogen die „Legitimation von Gemeinschaftsbildung“, auf Kultur bezogen die „Kosmisierung der Welt“ und schließlich noch die Funktion der „Weltdistanzierung“ (Kaufmann 1999: 80f.).
- 11 Als „Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn“ (Kippenberg und Studrad 2003: 14). Hinsichtlich der Definition von „Religion“ sind sich ansonsten die

- einschlägigen Disziplinen völlig uneins, vgl. zur Übersicht Platvoet und Molen-
dijk 1999, aus soziologischer Sicht Pollack 2003. Letzterer schlägt am Ende eine
Typologie entlang von zwei Achsen vor: transzendent/immanent und kontin-
gent/konsistent, womit allerdings eine Typologie existierender Religionsformen,
wie sie hier versucht wird, nicht erreicht werden kann.
- 12 Ulrich Oevermann rekonstruiert die Universalität des Religiösen, ohne den hier
genutzten systemfunktionalen Apparat, durchaus ähnlich in folgender Sequenz:
jede Kultur zielt auf Basis des Bewusstseins der Endlichkeit des Lebens auf eine
„nicht stillstellbare Bewährungsdynamik“ des einzelnen Lebens (Lebensbilanz
usf.), die einen „Bewährungsmythos“ benötigt, der wiederum durch Vergemein-
schaftung die Evidenz der Geltung und Überzeugungskraft gewährleistet (vgl.
Oevermann 1995: 5f.).
- 13 In der wohl einzigen Stelle seines Mittel- und Spätwerks, in der er die christliche
Religion als säkularisierte Religion des Kapitalismus und deshalb als eine zu ü-
berwindende betrachtet, schreibt Karl Marx: Den „irdischen Kern der religiösen
Nebelbildungen“ herauszufinden sei die Aufgabe der „materialistischen und da-
her wissenschaftlichen Methode“ (Marx und Engels 1977: 393). Wenn an dieser
Stelle von den „gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellen-
den geistigen Vorstellungen“ (ebd.) die Rede ist, kann dies als begründeter Hin-
weis auf die protoreligiöse Konzeption des Marxismus gedeutet werden: die
geistigen Vorstellungen als allein irdisch, gesellschaftlich begründete. Dahinter ist
nichts, sie sind die letzte Begründung. Die Deutung des Marxismus als wissen-
schaftliche Religion kann auch theorieimmanent rekonstruiert werden. Wenn der
frühe Marx in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ (1844) die
Hegelsche Idee des Absoluten in eine Idee der menschlichen Gattung als „ideelle
Totalität“ übersetzt, lässt sich das in unserem Sinne so deuten: „Marx übersetzt
die Idee der göttlichen Schöpferrolle in die Idee des schöpferischen Menschen,
die für ihn synonym mit der aus der Entfremdung entlassenen Klasse der Prole-
tariarer ist, was letzthin einer Vergötterung gleich kommt.“ (Stepina 2002: 1) Spä-
ter findet sich bei Trotzki in der „kommunistischen Lebensweise“ die Vision,
der Mensch sei dort ein „höherer gesellschaftlich-biologischer Typus“, gar ein
„Übermensch“ (ebd.; dazu auch Ryklin 2003). Die Übergänge zu soziobiologi-
schen Rasselehren sind im wissenschaftlich bzw. philosophisch-religiösen Mate-
rialismus angelegt. Was Marx selbst davor bewahrt hätte, war seine Wertschät-
zung der bürgerlichen Bildung, seine humanistische Orientierung. Dass der Mar-
xismus und seine Rezeption im hier diskutierten Problemfeld – nämlich ihrer
materialistischen Ontologie – die Achillesferse trägt, könnte man auch mit psy-
choanalytischen Kategorien erfassen, beispielsweise in Marx' obsessiver Verwen-
dung des Fetischismusbegriffs, den er im „Kapital“ nicht mehr nur auf die Wa-
renwelt bezieht, sondern auf die christliche Religion selbst überträgt, das den
„Kultus des abstrakten Menschen“ betreibe (Marx und Engels 1977: 93): hier

- fragt sich, ob der Fetischisierungsvorwurf an Kapitalismus und Christentum nicht selbst Fetischcharakter erlangte, Marx so den in Kapitalismus und Christentum ausgemachten „transgressiven Begriff des Begehrens“ (Žižek 2001: 17) wie ein „Geizhals“ umwertet: nämlich die Mäßigung=Revolution selbst als Begehren besetzt.
- 14 Die von Michael Krätke nicht nur ironisch gestellte Frage, ob die ökonomische Theorie der „Neoklassik als Weltreligion“ gelten könne (Krätke 1999), gehört hier durchaus erörtert. In radikalierter Form bietet das Weltbild des rational choice bzw. Utilitarismus Letztwertoperationen, die systematisch im Grenzbe- reich von wissenschaftlicher und subjektiver Religion verortet werden können.
 - 15 Spickard (1999) bezeichnet in einer Zeitschrift der UNESCO den „Glauben“ an die Menschenrechte als religiös oder zumindest „quasi-religiös“.
 - 16 Sinngemäß insoweit, als Parsons unter dem „new religio-secular ecumenism“ (Parsons 1978: 249) ausdrücklich Marx und Freud erwähnt, allerdings auch noch Durkheim und Weber (letzterer durchaus Nietzscheanisch inspiriert), aber beide begründeten keine religionsähnliche Gruppe. Anders als Parsons (1978: 308ff. und ihm folgend auch Schluchter 1991: 516) ordne ich die von Bellah untersuchten Phänomene der „Zivilreligion“ nicht dem „säkularen Humanismus“ zu, sondern zwischen diesem und „klassischer“ Religion (wie Bellah dies auch selbst andeutet). Das mag vorderhand theoretisch konstruiert wirken; am Beispiel des Konfuzianismus zeigt sich die Plausibilität dieser Überlegung, da dieser nur bei Unkenntnis seiner Geschichte den säkularen Theorien zugeordnet werden kann.
 - 17 Strittig ist an dieser Unterscheidung natürlich vielerlei. Manche Religions- soziologen sprechen beispielsweise dem Judentum ab, eine Weltreligion zu sein, weil man angeblich dorthin nicht konvertieren könne (was für das Reformjudentum nicht gilt); andere subsumieren den Taoismus unter den Konfuzianismus (was historisch nicht zutrifft).
 - 18 Kommunitäre Religionen sind nicht zu verwechseln mit dem Phänomen „Zivil- religion“. Darunter verstehe ich, eher an Parsons als an Robert N. Bellah an- schließend, ein zumindest derzeit noch wenig ausdifferenziertes Subsystem des Legitimationssystems moderner Gesellschaften, in dem politisch-moralische Kommunikationen und Institutionen mit Symbolen und Bedeutungen des Re- ligationssystems kombiniert werden. Bellah hat sich unterdessen, zumindest für die Analyse der amerikanischen Gesellschaft, von der Verwendung des von ihm selbst popularisierten Begriffs abgesagt (vgl. Bellah 2002: 261f.).
 - 19 Die hier behauptete spirituelle, mystische Steigerung, die innerhalb der Weltreli- gionen im Hinduismus und Buddhismus ihren Höhepunkt finde, ist in der re- ligiouswissenschaftlichen Literatur umstritten. Ein wichtiger Teil der Streitpunkte erledigt sich allerdings, wenn wir die differenzielle und historische Entwicklung der Religionen einbeziehen. So beurteilt der (marxistisch orientierte) Indologe Klaus Mylius den originären Buddhismus „keineswegs“ als Religion, da nicht

„in einer religio, einer Bindung an etwas Außerweltliches, Übernatürliches, (...) die Erlösung gesucht“ wird; demgegenüber könne der spätere Mahayana-Buddhismus als „voll ausgebildete Religion“ gelten, da hier der Buddha „deifiziert und schließlich selbst zum Demiurgen erhoben wird“ (Mylius 1991: 34f.). In der Luhmannschen Diktion fehle zumindest dem originären Buddhismus die Codierung Immanenz-Transzendenz. Gegen die Sichtweise von Mylius wie die Luhmannsche Perspektive kann man allerdings halten, dass die vom Buddhismus aus der spätvedischen und hinduistischen Tradition übernommene Karma- und Reinkarnationslehre doch offensichtlich auf eine von der sinnlichen Erfahrungswelt getrennte geistige Wirklichkeitssphäre verweisen muss und sei eine solche Sphäre als geistiger Logik. In seinen Harvard-Vorlesungen hat der XIV. Dalai Lama unter anderem die Drei Bereiche mit den Neun Ebenen dargestellt: der erste Bereich ist der sinnliche, der zweite der körperliche (beide zusammen mit drei Ebenen); der dritte Bereich, der „körperlose Bereich“ umfasst sechs Ebenen, deren oberste beiden das „Absolute Nichts“ (8) und der „Gipfel des Daseinskreislaufs“ (9) sind (Dalai Lama 1993: 200ff.). Es handelt sich hier offensichtlich um eine Logik des Übersinnlichen – die durch „konzentrierte Meditation“ zugänglich ist – und den Kriterien entspricht, was auch in der westlichen Denktradition als „spirituell“ oder „transzendent“ begriffen wird.

- 20 die graphisch von mir – im Anschluss an die früheren Arbeiten von Heinrichs (1976) – üblicherweise in Form eines Kreises dargestellt wird, in dem die erste Stufe (Level 1/L1) unten, die zweite links Mitte außen, die dritte rechts außen und die vierte oben mittig gezeichnet ist. Die graphische Darstellung vollzieht damit den reflexionslogischen Aufbau eines sozialen Systems nach.
- 21 Eine Studie von Jones über die Wechselwirkung von Buddhismus und Marxismus in Taiwan in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg, also während der japanischen Herrschaft, erinnert mit den Vorstellungen eines „religiösen Sozialismus“ an die wechselseitige Beeinflussung von Christentum und Marxismus vor allem in Europa und in Lateinamerika (vgl. Jones 2000). Allerdings scheint ein sozialpolitischer Buddhismus bislang die Ausnahme. Institutionalisiert und mit eigenen gesamtgesellschaftlichen und insoweit auch staatlichen Ordnungsvorstellungen haben sich solche Strömungen bislang nicht. Dies dürfte damit zu tun haben, dass im Buddhismus – wie im übrigen auch in Hinduismus und Taoismus – eine dezidierte politische Philosophie noch kaum entwickelt wurde (vgl. Pye 1989; Malek 1993).

Literatur

- Almond, Gabriel A. und Sidney Verba, 1963: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton.
- Archer, Margaret, 1996: *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. 2. Aufl. Cambridge.
- Assmann, Jan, 2000: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München.
- Ayubi, Nazih, 2002: *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Freiburg.
- Bellah, Robert N., 2002: *Meaning and Modernity. America and the World*. S. 255-276 in: Richard Madsen et al. (Hg.): *Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self*. Berkeley et al.
- Bergmann, Jörg, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): 1993, *Religion und Kultur. Sonderheft der KZfSS*. Opladen.
- Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago und London.
- Dalai Lama, 1993: *Einführung in den Buddhismus. Die Harvard-Vorlesungen*. 4. Aufl. Freiburg u.a.
- Dallinger, Ursula, 2001: *Organisierte Solidarität und Wohlfahrtskultur – Das Beispiel des Generationenvertrags*, *Sociologia Internationalis* 1: 67-89.
- Eder, Klaus, 2002: *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, *Berliner Journal für Soziologie* 3: 331-343.
- Eisenstadt, Shmuel N., 2000: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist.
- Hahn, Alois, Jörg R. Bergmann und Thomas Luckmann, 1993: *Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften*. S. 7-15 in: Jörg Bergmann et al. (Hg.): *Religion und Kultur. Sonderheft der KZfSS*. Opladen.
- Heinrichs, Johannes, 1976: *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*. Bonn.
- Hervieu-Léger, Danièle, 2000: *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge.
- Hildebrandt, Mathias, Manfred Brocker und Hartmut Behr (Hg.) 2001: *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*. Wiesbaden.
- Huntington, Samuel P., 1997: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 5. Aufl. München und Wien.
- Inglehart, Ronald und Michael Minkenberg, 2000: *Die Transformation religiöser Werte in entwickelten Industriegesellschaften*. S. 125-138 in: Heinz-Dieter Meyer, Michael Minkenberg und Ilona Ostner (Red.): *Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 2: Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus*. Opladen.
- Joas, Hans, 1997: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.

- Joas, Hans, 2001: The Gift of Life. The Sociology of Religion in Talcott Parsons' Late Work, *Journal of Classical Sociology* 1: 127-141.
- Jones, Charles B., 2000: Buddhism and Marxism in Taiwan: Lin Quiwu's Religious Socialism and Its Legacy in Modern Times, *Journal of Global Buddhism* 1: 82-111.
- Kaufmann, Franz-Xaver, 1989: Christentum und Wohlfahrtsstaat. S. 89-119 in: Franz-Xaver Kaufmann: *Religion und Modernität*. Tübingen.
- Kaufmann, Franz-Xaver, 1999: Wo liegt die Zukunft der Religion? S. 71-97 in: Michael Krüggeler et al. (Hg.): *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen.
- Kersting, Wolfgang (Hg.), 2000: *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerswist.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad, 2003: *Einführung in die Religionswissenschaft*. München.
- Knoblauch, Hubert, 2002: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrungen und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, *Berliner Journal für Soziologie* 3: 295-307.
- Krätke, Michael R., 1999: Neoklassik als Weltreligion? S. 100-144 in: *Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler* (Hg.): *Die Illusion der neuen Freiheit*. Hannover.
- Kühnhardt, Ludger, 1987: *Die Universalität der Menschenrechte*. Bonn.
- Küng, Hans, 1997: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München und Zürich.
- Lessenich, Stephan und Ilona Ostner (Hg.), 1998: *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive*. Frankfurt und New York.
- Luckmann, Thomas, 1991 (1967): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.
- Luckmann, Thomas, 2002: Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa, *Berliner Journal für Soziologie* 3: 285-293.
- Luhmann, Niklas, 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Malek, Roman, 1993: Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus. In: Adel T. Khoury (Hg.): *Das Ethos der Weltreligionen*. Freiburg.
- Marx, Karl und Friedrich Engels, 1977: *Das Kapital*. Erster Band. MEW 23. Berlin.
- Matthes, Joachim, 1993: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. S. 16-30 in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*. Sonderheft der KZfSS. Opladen.
- Mylius, Klaus, 1991: Der Buddhismus, seine Lehre und seine Geschichte. In: *Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*. 3. Aufl. München.
- Nida-Rümelin, Julian, 2000: Die ethischen Grundlagen des Sozialstaats. S. 333-350 in: Wolfgang Kersting (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerswist.

- Nunner-Winkler, Gertrud, 2001: *Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? Ein Kommentar zu Armin Nassehi*. S. 39-50 in: Gert Pickel und Michael Krüggeler (Hg.): *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?* Opladen.
- Oevermann, Ulrich, 1995: *Partikularistische und universalistische Momente religiöser Systeme. Am Beispiel des Vergleichs polytheistischer und monotheistischer Religionen und der gegensätzlichen Folgen des puritanischen und islamischen Fundamentalismus*. (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Opielka, Michael, 1996: *Gemeinschaft in Gesellschaft. Entwurf einer Soziologie der Viergliederung*. Dissertation. Humboldt-Universität Berlin.
- Opielka, Michael, 2002: *Zur sozialpolitischen Theorie der Bürgergesellschaft*, *Zeitschrift für Sozialreform* 5: 563-585.
- Opielka, Michael, 2002b: *Der Sozialstaat als wahrer Staat? Zu möglichen Folgen Hegels in der Soziologie*. Vortrag Internationaler Hegel-Kongress 2002, Jena (unveröffentlichtes Manuskript).
- Opielka, Michael, 2003: *Religiöse und zivilreligiöse Begründungen sozialpolitischer Strategien*. S. 167-185 in: Manfred Brocker et al. (Hg.): *Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*. Wiesbaden.
- Opielka, Michael, 2003a: *Die groben Unterschiede. Der Wohlfahrtsstaat nach Parsons und Luhmann*. S. 239-254 in: Kai-Uwe Hellmann et al. (Hg.): *Das System der Politik. Niklas Luhmanns politische Theorie*. Opladen.
- Opielka, Michael, 2003b: *Blutige Taten, heilende Werte? Eine religionssoziologische Rekonstruktion zum Krieg gegen den Irak*, *Berliner Debatte INITIAL* 2: 68-81.
- Parsons, Talcott, 1978: *Action Theory and the Human Condition*. New York und London.
- Pfau-Effinger, Birgit, 2000: *Kultur und Frauenerwerbstätigkeit in Europa. Theorie und Empirie des internationalen Vergleichs*, Opladen.
- Pioch, Roswitha und Klaus Hartmann, 2001: *Gerechtigkeit und Religion in Deutschland und den Niederlanden*. S. 213-230 in: Gert Pickel und Michael Krüggeler (Hg.): *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?* Opladen.
- Platvoet, Jan G. und Molendijk, Arie (Hg.), 1999: *The Pragmatic of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden.
- Pollack, Detlef, 2003: *Was ist Religion? Versuch einer Definition*. In: ders.: *Säkularisierung - ein moderner Mythos. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen (im Erscheinen).
- Pye, Michael, 1989: *Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus – Aspekte ihrer gesellschaftsbildenden Bedeutung in Ostasien*. S. 65-72 in: Bernd J. Lüken (Hg.): *Religion und Entwicklung in der dritten Welt. Der Einfluß der Weltreligionen auf Gesellschaftsbildung und politisch-ökonomische Entwicklung*. Saarbrücken-Scheidt.
- Rieger, Elmar und Stephan Leibfried, 1999: *Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in Ostasien. Der Einfluß von Religion im Kulturvergleich*. S. 415-499 in: Gert

- Schmidt und Rainer Trinczek (Hg.): Globalisierung. Ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts. Sonderband 13 Soziale Welt. Baden-Baden.
- Roetz, Heiner, 1992: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt a.M.
- Ruthven, Malise, 2000: Der Islam. Eine kurze Einführung. Stuttgart.
- Ryklin, Mikhail, 2003: Der Topos der Utopie. Kommunismus als Religion, S. 61-75 in: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion. Berlin.
- Sachße, Christoph und H. Tristram Engelhardt (Hg.), 1990: Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt a.M.
- Schluchter, Wolfgang, 1991: Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt a.M.
- Schmid, Michael, 1992: The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture, S. 88-120 in: Richard Münch und Neil J. Smelser (Hg.): Theory of Culture. Berkeley.
- Schramm, Michael, 2002: Wie stehen die Aktien der Religion in der Moderne? Die Kirchen vor ‚garstig breiten Gräben‘. Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät Erfurt 31. Januar 2002 (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Spickard, James V., 1999: Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. Ultimate Values in a New World Order. MOST. Journal of Multicultural Societies 1: 1-20.
- Spieker, Manfred, 2000: Notwendigkeit und Grenze des Sozialstaats. Der Beitrag der christlichen Gesellschaftslehre. S. 293-330 in: Wolfgang Kersting (Hg.): Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerswist.
- Stepina, Clemens K., 2002: Religion und Gesellschaft bei Marx (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Taylor, Charles, 2002: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M.
- Taylor-Gooby, Peter, 2002: Open Markets and Welfare Values. Welfare Values, Inequality and Social Change in the Silver Age of the Welfare Age. Paper prepared for the Social Policy Research Network conference on „Social Values, Social Policies“ Tilburg, August 2002 (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Thomas, Günter, 2001: Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation. Würzburg.
- van Kersbergen, Kees, 1995: Social Capitalism. A study of Christian democracy and the welfare state. London und New York.
- Weber, Max, 1972: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen.
- Weber, Max, 1981: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. 6. Aufl. Gütersloh.

- Wehr, Gerhard, 2002: Die sieben Weltreligionen. Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus. Kreuzlingen und München.
- Wenzel, Harald, 2002: Jenseits des Wertekonsensus. Die revolutionäre Transformation des Paradigmas sozialer Ordnung im Spätwerk von Talcott Parsons, *Berliner Journal für Soziologie* 4: 425-443.
- Žižek, Slavoj, 2001: Die gnadenlose Liebe. Frankfurt a.M.