

## „...semper reformanda“. Religion und Reformation im 21. Jahrhundert

*Michael von Brück*



### **1. Das Dilemma der Reformation**

Religionen sind Systeme der Sinngebung in der Ungewissheit des scheinbar Zufälligen. Sie stellen das, was schicksalhaft passiert, in einen größeren Zusammenhang, sie bieten also Erklärungen an für das, was den Menschen umtreibt: Krankheit, Schicksal, Tod. Aber auch die Erfahrungen großer Freude, der Fülle des Lebens und des Glücks, erhalten hier einen Zusammenhang. Religionen stiften Gemeinschaft derer, die an ihren Erzählungen und Ritualen Anteil haben, sie begründen Recht. Sie sind Letztbegründungen, die selbst nicht mehr der Begründung bedürfen, um sozialen Zusammenhalt zu ermöglichen. *Roma locuta*. Allerdings können wir empirisch belegen, dass Religionen selbst hochgradig verschieden und veränderungsfähig sind, abhängig von geographischen, politischen, wirtschaftlichen und anderen Konstellationen. Religiöse Identitäten sind nicht ein für allemal gegeben, sondern sie sind immer im Werden, auch wenn das die jeweils herrschenden Institutionen nicht akzeptieren wollen, weil es ihnen um Stabilisierung der Verhältnisse gehen muss. Insofern geht dem Grundsatz der *religio vel ecclesia semper reformanda* die Erkenntnis der *religio volatica* oder *voluta* voraus. Die Religionengeschichte ist nichts anderes als eine Kette von Stabilisierungen der Gegenwart durch Rituale in einem Fluss immerwährender Veränderungen. Diese Stabilisierung geschieht durch Neuinterpretationen von Vergangenheit und Projektionen wechselnder Zukünfte.

So war es auch mit dem so genannten Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Dieses politische System war tatsächlich wenig konkret, außer durch die ständige rituelle Vergegenwärtigung seines eigenen Mythos, fokussiert im Kaisertum. Der Kaiser hatte politisch relativ geringe Handlungs- und Durchsetzungsmacht, und dies musste kompensiert werden durch eine Konsensstiftung im Ritual, besonders in den Eidesleistungen. Die Kaiserwahl sowie die Krönung, aber auch die Reichstage waren eher „Konsensfassaden“, wie einige Historiker sagen, die einen Mythos der Einheit zelebrierten, wo reale politische Differenz war. Der Kaiser als Lehnsherr und Richter war weitgehend eine virtuelle Figur, die im Ritual erst entstand. Aber eben: Rituale sind sehr alte Formen der Institutionalisierung, sie bewirken mithin das, was sie fiktiv inszenieren.

Die Reformation stellte diesen Grundkonsens der rituellen Realität radikal in Frage. Es ging nicht nur um Glaubensformeln, sondern um dieses Grundgefüge des Reiches. Alle Riten und Orte und Gegenstände waren nun nicht mehr heilig, der Eid und die Formel waren nicht mehr heilswirksam, sondern nur noch wirksam im Sinne eines auszuhandelnden politischen Konsenses. Die Reformation war eine Revolution der Rituale, ein grundlegender Paradigmenwechsel in der Konstitution des Gemeinwesens. Die sakrale Rechtsordnung wurde brüchig. Damit war die Einheit des Reiches gefährdet. Diese aber wollten die meisten Akteure der Reformation, allen voran juristisch Denkende wie Gregor von Brück, gerade nicht aufs Spiel setzen. Ein Dilemma.

Die Lösung des Dilemmas weist in die Moderne, denn die nun entstehende konfessionelle Pluralität war wegweisend für die Modernisierung von Gesellschaften: Die politische Einheit konnte nicht mehr abhängig sein von der rituellen Einheitsinszenierung, sondern musste ausgehandelt werden in der Anerkennung von Differenz. Das, so scheint mir, ist im 21. Jahrhundert nun im globalen Maßstab umzusetzen. Das ist der Beitrag der Reformation für die politischen Gestaltungsoptionen in der heutigen Zeit. Nochmals: Die politische Einheit kann nicht mehr abhängig sein von der rituellen Einheitsinszenierung, sondern muss ausgehandelt werden in der Anerkennung von Differenz.

Der Augsburger Reichstag von 1530 ist ein Beispiel. Gregor von Brück war ein Mann auf der Schwelle. Einerseits auf Einheit, Konsens und Ausgleich bedacht, weil er die eidesgebundene kurfürstliche Loyalität gegenüber dem Kaiser selbstverständlich nicht in Frage stellte, appellierte er doch andererseits an die rational begründete Hermeneutik der Tradition und berief sich auf das Gewissen als letzte Instanz. Damit wurde das pluralistische Prinzip unvermeidlich. Es gab für diesen Konflikt keinen Präzedenzfall. Einerseits war der Reichstag die Bühne der symbolischen Repräsentation des Kaisertums: Die Protestanten sollten teilnehmen (und dazu riet Brück seinem Kurfürsten mit Nachdruck). Aber symbolisch drückten sie damit ihre Unterordnung unter den Kaiser aus. Mehr noch: Der Reichstag wurde selbstverständlich mit einer Messe eröffnet. Die Messe aber galt den Protestanten als Abgötterei, denn eines der wichtigsten Anliegen der Reformation war schließlich die Abschaffung der Opferliturgie. Die bloße Teilnahme war unvermeidlich Zustimmung zur kaiserlichen

Autorität auch in religiösen Fragen. Die protestantischen Stände rangen ja um die Einheit, und Brück wollte gemeinsam mit Melanchthon eher an der Einheit festhalten, die im „*unus Christus*“ begründet war, wie wir aus seiner Vorrede zur „*Confessio Augustana*“ hinlänglich wissen. In dieser symbolischen Repräsentation aber ging es um alles oder nichts, ein Dilemma. Wie sollte man agieren? Einige Kurfürsten blieben der Messe fern, einige erschienen, aber „mit Gelächter“, wie berichtet wird. Philipp von Hessen soll während der Messe umherspaziert sein, um seine Distanz zu dokumentieren. Die spätere, juristisch ausgeklügelte Lösung sah so aus, dass der Kurfürst zwar zum Dienst gegenüber dem Kaiser verpflichtet sei, nicht aber zum Gottesdienst, d. h. ein Prinzip *cultus versus officium politicum* wird gefunden, ein erster Ansatz der Trennung von Kirche und Staat. Gottesdienst und Reichsdienst sollen nicht mehr vermischt werden. Damit ist allerdings der Mythos des Heiligen Römischen Reiches erledigt. Worauf also soll sich nun die Einheit der staatlichen Ordnung gründen?

Dies ist eine Frage, die höchst aktuell ist. Angesichts der ausdifferenzierten modernen Gesellschaften, die bekanntlich professionell und institutionell in ganz verschiedene Loyalitäten zerfallen, ergeben sich jeweils sehr unterschiedliche Perspektiven auf das je Eigene und das Ganze. Diese „*Perspektivendifferenz*“ (Armin Nassehi) ist das, was die Gegenwart auszeichnet. Und zwar nicht nur innerhalb einer Gesellschaft, sondern in globalisierten Differenzen: aus der Perspektive Asiens, Amerikas, Europas oder Afrikas sieht die „Welt“ jeweils sehr anders aus. Dies ist nicht nur nebeneinander liegende Pluriformität, sondern eben *Perspektivendifferenz*, d. h. jeweilige singuläre Wertehierarchie. Die Religionen sind davon zutiefst betroffen. Das „*semper reformanda*“ betrifft diesbezüglich sowohl unsere *cognitio* als auch *emotio*, also unser Erkennen und Bewerten. Wenn die Reformation eines lehrt, dann dies: Auch hier zerbrechen alte Wahrnehmungs- und Urteilmuster, ohne dass dabei gleich die Welt untergehen müsste. Allerdings entstehen, und das keineswegs konfliktfrei, neue Geltungsansprüche.

## **2. Pragmatische Toleranz**

Wie aber verändern sich Religionen angesichts der sich globalisierenden Welt? Globalisierung ist nicht nur eine Angelegenheit der Kapitalmärkte oder ökonomischer Organisationsprozesse einschließlich der Dynamik im Bereich des Sports und der Medien, sondern sie prägt die Kulturen im weitesten Sinne um, einschließlich der Religionen. Was aber meinen wir, wenn wir sagen: Kulturen oder Religionen verändern sich? Ich möchte dazu einige gegenwärtige religionskulturelle Prozesse in den Blick nehmen, zunächst aber drei Gesichtspunkte anführen, die Gregor von Brücks Denk- und Politikstil in diesen Rahmen der Analyse einbringen könnte:

1. Die Einheit in Verschiedenheit – lassen Sie mich eine Formel Gregors (mit Bezug auf Nikolaus von Kues) leicht umformulieren –, *unus Christus in rituum*

varietate, bedeutet Anerkennung, vielleicht sogar Wertschätzung von Pluralität der Religionsformen, ohne dass die Einheit der Menschheit angesichts des einen Gottes verloren gehen müsste, im Gegenteil.

2. Gregors Glaubensposition ist das eine, seine juristisch Abwägung und Kompromissbereitschaft das andere. Trotz aller Berufung auf das eigene Gewissen müssen wir erkennen, dass Glaube und die aus dem Glauben resultierenden Werturteile immer subjektiv bleiben und subjektiv zu verantworten sind. Die öffentliche Meinung muss aber auch als veröffentlichte Meinung im Diskurs gefunden werden, der mehrere Perspektiven anerkennt. Das Recht ist auf gesellschaftlichen Diskurs angewiesen, es muss rational verhandelt und verantwortet werden.
3. Um 1530 war die politische Situation deshalb prekär, weil die türkischen Armeen Europa bedrohten. Ohne diesen Druck, der auch dem kaiserlichen Lager Kompromisse aufzwang, wäre womöglich die Reformation nicht erfolgreich gewesen. Brück erkannte die Chancen, die in dieser Konstellation lagen und wusste sie zu nutzen. Der Nürnberger Anstand von 1532 läutete eine Phase vorläufiger pragmatischer Toleranz ein, die sich bewährte. Langfristig hat die Konfessionen-Pluralität zur Herausbildung des modernen Europa wesentlich beigetragen. Die modernen bürgerlichen Freiheiten wären schwer denkbar ohne diese Geschichte.

### **3. Religionskulturelle Dynamiken heute**

Noch einmal: Was meinen wir mit „Religion“? Nicht alles, was als Religion bezeichnet wird, ist in einem strengen Sinne des Begriffs Religion. Und nicht alles, was wir nicht als Religion bezeichnen, ist nicht Religion. Wir sagen hier: Religionen sind Ordnungssysteme, die als Begründung von Werten und Recht dienen, die aber letztendlich selbst nicht weiter begründungsbedürftig erscheinen. Sie gelten, weil eine Gruppe von Menschen diese Geltung akzeptiert.

Religion hängt mit Kultur zusammen; Kulturen verändern sich. Kulturen sind aber nie nach innen oder außen abgeschlossene Gebilde, sondern Kommunikationsprozesse, die in konzentrischen Kreisen zu einem Kern stehen, der in der Gesellschaft jeweils historisch neu verhandelt wird. Im Austausch, im Vergleichen entwickeln Kulturen einen Sinn für das Eigene und das Fremde, woraus sich dann Identitäten entwickeln.

Identität aber ist ein Prozess, bei dem sich die Inhalte ständig verschieben, weil die historischen Entwicklungen die kulturellen Codierungen laufend überholen. In modernen Gesellschaften bezeichnen wir dieses Phänomen mit dem etwas vagen, aber doch einigermaßen eingängigen Begriff der Pluralisierung. Aber das heißt nicht, dass es Pluralisierungen auch in anderen kulturellen Kontexten und zu anderen Zeiten nicht schon gegeben hätte, wie zum Beispiel im Hellenismus oder auch bei den europäischen Entwicklungen im 12. und 13. Jahrhundert, die außerordentlich

diverse und plurale Religionsmuster erkennen lassen, und zwar innerhalb dessen, was wir normalerweise Christentum nennen, genauso wie im Kontext der Beziehungen zum Judentum und Islam in Europa. Solche Erwägungen stehen in einer langen Tradition von Friedrich Schleiermacher Ende des 18. Jahrhunderts bis zu Ernst Troeltsch im frühen 20. Jahrhundert. Das heißt: Wenn wir „Religion“ sagen, setzen wir eine Norm und greifen damit in die Geschichte ein. Aus diesem Grunde kann es keine völlig objektive Religionsbetrachtung geben, sondern nur eine selbstkritische Hermeneutik, die ihre eigenen Prozesse selbst betrachtet. Ernst Troeltsch, der von Max Weber beeinflusste und mit ihm befreundete Theologe und Religionswissenschaftler, hat deutlich herausgearbeitet, dass die ständige kreative Selbstvergewisserung der Tradition selbst ein schöpferischer Akt ist. Ich spitze das zu und sage: Religion wird ständig neu geschaffen, indem sie sich als Tradition bezeichnet. Jeder Traditionalismus ist eine Neuschöpfung, und insofern ist der Prozess, den wir hier beschreiben wollen, der Prozess der Neuformung von Religion, das Wesen der Religion selbst, und nichts Neues.

#### **4. Säkularisierung, Religion und Staat**

Man kann dies an der Geschichte der europäischen Neubestimmung von Religion seit der Säkularisierung demonstrieren. Die Säkularisierung der politischen Ordnung in Europa ist eine Folge von historischen Ausdifferenzierungsprozessen, die keineswegs erst im 19. oder 20. Jahrhundert angefangen haben. Es gibt Historiker, die mit einigem Recht sagen, dies gehe zurück bis auf den Investiturstreit im 11./12. Jahrhundert, denn hier liege der erste große Ansatzpunkt der Säkularisierung, weil die Religion die Politik bzw. ein Staatswesen ungewollt in die Unabhängigkeit entlassen habe. Letztlich sei der Sieg des Papstes über Heinrich in Canossa im Jahre 1077 das „Canossa der katholischen Kirche“ gewesen, weil zum ersten Mal ein unabhängiges Kaisertum sich als Machtinstanz etablieren konnte. Wir können ja nicht sagen, es habe zwei Mächte, eine geistliche und eine weltliche, gegeben. Das ist nicht der Fall, denn auch der Kaiser war Kaiser von Gottes Gnaden, geistlich, von Gott gesalbt. Außerdem ist klar: Beide Institutionen, das Papsttum wie das Kaisertum, sind Erbe der römischen Cäsaren. Im Investiturstreit konnte sich nolens volens ein unabhängiges politisches Gemeinwesen herausbilden, zuerst in Ansätzen, dann aber deutlicher und selbstbewusster. Der große Säkularisierungsschub in Europa setzte dann mit der Reformation ein, mit der Glaubensspaltung, denn der Staat musste nun eine unabhängige Grundlage gewinnen, um überhaupt das Zusammenleben zu ermöglichen, weil jetzt zwei gegnerische Legitimationsinstanzen und soziale Gruppierungen um Gestaltungsmacht in der Gesellschaft kämpften. Ich habe dies zu Beginn dieses Vortrags kurz erörtert. Der ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde<sup>1</sup> weist darauf hin, dass die Religionsfreiheit nicht der Antrieb, sondern die unvermeidliche Folge dieser Prozesse war. Man muss bedenken, dass die katholische Kirche die Religionsfreiheit erst am Schluss des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 akzeptiert hat.

Vorher hatte sie die Religionsfreiheit hingenommen, weil sie nicht die Macht hatte, sie zu verhindern, aber erst 1965 wird sie in der *Declaratio de libertate religiosa*, Nr. 2, als positiver Wert begriffen, der mit der Würde des Menschen als Geschöpf Gottes verbunden ist. Wie konnte dieser Umschwung begründet werden? Das Konzil formuliert: ...*ipsa dignitate personae humanae*, also „durch die Würde der menschlichen Person begründet.“<sup>2</sup> Das wird möglich, indem Wahrheitsfrage und religiöse Freiheitsfrage oder Wahrheit und Würde des Menschen voneinander entkoppelt werden. Die Wahrheitsfrage ist für diesen Zusammenhang nicht mehr relevant, weil die Würde des Menschen selbst als eine religiöse Wahrheit, die in der göttlichen Offenbarung verankert ist, geglaubt wird. Die Würde des Menschen ist dadurch begründet, dass er Geschöpf Gottes ist, und diese Aussage umfasst alle definierbaren Aussagen über Wahrheiten. Aufgrund der Würde hat jeder die Freiheit, sich zu seinem Verständnis der Wahrheit zu entscheiden. Die religiöse Grundlage der Freiheitsbegründung oder der Begründung der Würde des Einzelnen wird nicht aufgegeben, aber sie wird so begründet, dass sie im Menschsein als solchem angelegt ist, während die kulturelle oder religiöse Ausprägung, die mit Wahrheitsfragen verknüpft ist, eine abgeleitete bzw. jeweils spezifische Würde (*dignitas specifica*) darstellt.

Doch diese Einsicht ließ bis 1965 auf sich warten, und diese lange Dauer muss man berücksichtigen, wenn wir das Verhältnis von Religion und Staat bzw. Politik etwa auch in islamischen Gesellschaften reflektieren. Dann könnten Stereotype überwunden und die Fragen nach den Machtinstitutionen neu gestellt werden, bei denen sich vor allem das Wie der religiösen Legitimierung durchaus verändert hat.

Aus all diesen Entwicklungen haben sich zwei Arten von Säkularismus gebildet. Böckenförde bezeichnet die eine als distanzierte Neutralität, die andere nennt er offene Neutralität.<sup>3</sup> Die distanzierte Neutralität ist eine strikte Trennung der Belange, d. h. Religion wird völlig in die Privatsphäre verlagert, und jede Öffentlichkeit von Religion im Sinne einer öffentlichrechtlichen Form, die sozial tragende Aufgaben hat, wird – wie weitgehend in Frankreich – negiert. Anders ist das Modell der offenen Neutralität, wie es zum Beispiel in Deutschland gepflegt wird. Hier werden religiöse Belange und Aufgaben unter staatlichen Schutz gestellt, wie zum Beispiel in bestimmten Bereichen der Bildung oder der Diakonie. Der Staat betrachtet diese gesamtgesellschaftlichen Aufgaben nicht neutral, sondern fördert sie z. B. durch Finanzierung und im Steuerrecht.

Beide Modelle repräsentieren unterschiedliche historische Erfahrungen. Die Säkularisierung kann als integraler Prozess der modernen europäischen Staatenbildung verstanden werden; sie ist nicht erst das Produkt dieser Staatenbildung, sondern sie ist die intrinsische Kraft dafür, dass sich überhaupt ein moderner Staat herausbilden konnte auf der Grundlage dieser besonderen historischen Prozesse, die sich nach der Reformation ergaben, als praktisch zwei Gesellschaften nebeneinander existierten.

Die Basis für die moderne Staatenbildung wurde erst im 18. Jahrhundert gelegt, und zwar 1776 durch die „Bill of Rights“ und 1789 in der französischen Erklärung der Menschenrechte. Die Menschenrechte sind in diesem Zusammenhang nicht einfach die Rechte des Individuums gegenüber dem Staat, sondern sie sind über-

haupt eine neue Grundlage des Staates. Sie sind, wenn man so will, eine Religion. Sie geben dem Staat – und hier ist das berühmte Böckenförde-Zitat angebracht – die Grundlagen, die er sich selbst nicht geben kann. Die Menschenrechte sind in diesem Sinne – das religiös geprägte Wort ist hier legitim – sakrosankt. Der Grundgedanke ist, dass das Individuum seinen Lebenszweck grundsätzlich vor und außerhalb des Staates hat. Der Staat dient dem Individuum oder der Freiheit der Bürger, die sich zusammenschließen. Die staatlich garantierte Religionsfreiheit ist nun in zwei Aspekte positiv und negativ gefasst: Der Staat gewährt einerseits Freiheit zur Religion, d. h. man kann sich zu diesem oder jenem Bekenntnis bekennen. Er ermöglicht andererseits aber auch Freiheit von Religion. Und das war neu. Genau diese Doppelfunktion der Freiheitsgarantie des Staates, nämlich Freiheit zur Religion und Freiheit von der Religion, ist der Inbegriff moderner pluralisierter Gesellschaften. Die religiöse Begründung dafür ist nirgends so klar formuliert worden wie bei Leopold von Ranke in seinem berühmten Satz, der Mensch sei unmittelbar zu Gott. Er braucht nicht die Vermittlung einer bestimmten Institution. Nur auf dieser Grundlage sind die Menschenrechte plausibel.

Im Übrigen besteht genau an diesem Punkt bis heute eine theologische Differenz zwischen den beiden christlichen Konfessionen, die eher liturgisch als kognitiv eine Rolle spielt. Liturgisch wird das Heil den Menschen in der katholischen Liturgie zugesagt durch den Glauben der Kirche: „Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben Deiner Kirche“, heißt es im Gebet. Im katholischen Ritus wird nicht der Glaube des Einzelnen als solcher vor Gott verantwortet, sondern der Einzelne stellt sich in die Gemeinschaft der Kirche, die als Ganze den Glauben bekennt, der die Sünde überwindet. Das protestantische Modell ist genau das Gegenteil. Die Institution wird sekundär, rein funktional. Es kommt auf das individuelle Gewissen des Einzelnen gegenüber Gott an, mit allen psychologischen, psychosozialen und institutionellen Folgen. Die Lebensführung des Einzelnen ist im Protestantismus das Entscheidende. Max Weber hat gezeigt, wozu das in der sozial dynamischen Entwicklung geführt hat. Wir haben also innerhalb des Christentums zwei ganz unterschiedliche Typen von Religion, die nichtsdestotrotz aufgrund der Säkularität des Staates miteinander leben können: Der Staat garantiert die Freiheit sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich. Er hat diese offene Neutralität und gewährt die Religionsfreiheit so lange und so weit sie in Übereinstimmung mit den staatlichen Ausgleichsinteressen praktiziert werden kann. Das staatliche Interesse oder das Interesse des neutral definierten Gemeinwohls wird gegenüber den jeweiligen Teilinteressen immer wieder neu ausgehandelt.

Die Trennung von Staat und Religion ist also nicht nur ein Problem, das sich angesichts der Differenz zwischen den Religionen, wie z. B. Christentum und Islam, stellt, sondern es geht um die Frage, ob angesichts der Kräfte der Säkularisierung und Globalisierung nicht noch ganz andere Modelle entstehen können, die einander nicht ausschließen müssen. Ich denke dabei natürlich an die diesbezüglich ganz unterschiedlichen historischen Entwicklungen im Islam, an buddhistische Modelle in Ostasien bzw. Südostasien usw.

## **5. Pluralisierung**

Die modernen Gesellschaften zeichnen sich durch zunehmende Pluralisierung aus. Ich möchte dafür nur wenige Beispiele anführen. Im Jahre 2006 lag die Zahl der Taufen in Frankfurt/Main bei 47,2 Prozent. Das sind zwei Prozent weniger als drei Jahre zuvor, und die Tendenz ist weiter fallend. Aber auch München hat es 2006 nur auf 53,7 Prozent an Taufen gebracht.<sup>4</sup> In dem Maße, in dem Gesellschaften sich weiter pluralisieren und vor allem die sozialen Kontexte durchmischen, nimmt die Abnahme der Bindung an Institutionen weiter zu. Ich möchte noch einige Zahlen von 2006 und 2007 angeben, die durch eine Studie der Identity Foundation in Kooperation mit der Universität Hohenheim erhoben wurden, eine quantitative Studie mit 1000 Befragten.<sup>5</sup> Die Identity Foundation fand für 2006 heraus, dass es etwa 10 Prozent Traditionschristen in Deutschland gibt, die tatsächlich die normalen Glaubensbekenntnisse mitsprechen und das wörtlich glauben, was sie sagen. 40 Prozent sind religiös indifferent oder ablehnend. 17,4 Prozent bezeichnen sich als spirituell Suchende, und darunter firmiert ein ganz weites Spektrum von unterschiedlichen Religionseinflüssen. 45 Prozent fühlen sich vom Christentum angesprochen, haben aber jeweils eine ganz eigene Deutung des Christentums, ganz im Sinne der protestantischen Individualität, aber nun angereichert mit vielen Traditionselementen aus dem Sufismus, dem Taoismus oder dem Buddhismus usw. Paul Michael Zulehner hat dafür den Begriff der „Religionskomponisten“ geprägt.

Die Studie hat festgestellt – und das entspricht ungefähr Zulehners eigenen Untersuchungen in Österreich –, dass 35 Prozent der Bevölkerung solche kreativen Religionskomponisten sind. Nach den Ergebnissen der Identity Foundation praktizieren etwa 30 Prozent systematisch gemäß einer spirituellen Praxis, z. B. Yoga, Qui Gong, Zazen usw. Das ist ein sehr hoher Prozentsatz, der in einer Studie, die von der Bertelsmann Stiftung in Auftrag gegeben und von Emnid 2007 durchgeführt wurde,<sup>6</sup> signifikant geringer ist. Vermutlich hängt die Differenz mit der Art der Fragen und den dabei verwendeten Begriffen zusammen. Jedenfalls glauben in Deutschland 34 Prozent der Menschen an Gott und ein Leben nach dem Tod; 46 Prozent hingegen meinen, dass das Göttliche irgendwie ins Leben eingreift. Dabei ist das Göttliche aber ein Neutrum, eine Kraft, eine Energie.

Die Zahlen zeigen, dass die Situation hoch pluralisiert ist. Die Bindungskraft des institutionalisierten Christentums nimmt weiter ab; nicht rapide, aber sie sinkt unter 50 Prozent. Das Interesse an Religiosität hingegen ist sehr hoch. In dieser Differenz bewegt sich eine ganz neue religiöse Szenerie – Neugründungen, Neubildungen von Religion, die ganz wesentlich durch Ästhetisierung und/oder Politisierung geprägt sind.

## **6. Ästhetisierung und Politisierung**

Zwei Beispiele für die Ästhetisierung von Religion seien hier genannt:

1. Die Popularisierung religiöser Heldenfiguren in Massenveranstaltungen, wie bei Besuchen des Papstes oder des Dalai Lama im Westen. Der Dalai Lama ist, genauso wie der Papst, ein Medienereignis. Eine Umfrage des „Spiegel“, die anlässlich des Besuches des Dalai Lama im Sommer 2007 publiziert wurde, wertete die Popularität beider etwa im Verhältnis von 50:50. Die Sehnsucht nach Vorbildern, nach einem Guru, nach Symbolen, die ästhetisiert wahrgenommen werden, ist groß. Wie in der Popkultur kann man die Stars anbeten, sich an ihnen begeistern, man kann ihnen ekstatisch zurufen. Wenn der Dalai Lama (oder der Papst) im Stadion oder in Messehallen auftritt, schreien Tausende ihre Begeisterung heraus wie im Fußballstadion: Man ruft den Namen rhythmisch und gerät dabei in eine gewisse kollektive Ekstase. Man will den Helden sehen, möglichst sogar berühren. Es ist ein Medienereignis, das geschickt inszeniert wird. Es kommt nicht darauf an, ob der Star eine weiße oder eine rote Kutte trägt; es muss das Außergewöhnliche sein. In beiden Fällen sind diese Figuren ästhetisierte Figuren. Man folgt weder dem Papst in dem, was er sagt, noch dem Dalai Lama: Für die Sexualmoral, die der Papst predigt, haben die meisten Jugendlichen, die sich von seinem Auftritt begeistern lassen, wenig Verständnis. Ebenso findet der Dalai Lama mit seinem Ruf zur Innerlichkeit, zur Meditation, zur gewaltfreien alltäglichen Praxis, wenige Nachahmer. Es geht um das medialisierte ästhetische Ereignis.

Zweifellos ist hier auch ein spiritueller Aufbruch zu spüren, der sich in der Überschneidung von Wellness, Gesundheit, Meditation, Sinndeutung artikuliert. Das Interessante an diesen ästhetisierten Ereignissen, die zu Gruppenbildungen führen, ist, dass jeder sie für sich individuell deuten kann, dass sie aber auch eine punktuelle Gruppenkohärenz ermöglichen. Die Verbindlichkeit, die hergestellt wird, muss so offen sein, dass die individuelle Freiheit nicht beschnitten wird und man sich einer Autorität beugen müsste, aber sie bedarf andererseits der zeitlich begrenzten Bindung, so dass Gruppenkohärenz erzeugt wird, in der der Einzelne „baden“ und sich wohlfühlen kann. Das scheint mir ein Merkmal vieler ähnlicher Bewegungen zu sein, es trifft für zahlreiche Guru-Bewegungen in Indien wie auch für die Umgestaltung des Buddhismus im Westen allgemein zu.

2. Ein zweiter Bereich, der mir für die Ästhetisierung von Religion typisch zu sein scheint, ist die Religion in Film, Buch und Musik. Ich möchte nur auf ein Beispiel aus der Musik verweisen, wo sich moderne Komponisten religiöser Themen oder religiöser Formate bedienen, dies aber mit einem nichtreligiösen Bewusstsein oder – um Richard Wagners Programm zu nennen – im Bewusstsein der Schöpfung einer Kunst-Religion. Mein Beispiel ist das Requiem von Hans Werner Henze, das zu den großen Kompositionen der letzten fünfzig Jahre in Deutschland

zählt. Henze ist bekennender Atheist. Er benutzt als Ästhet das Requiem in seiner formalen Struktur, mit allen seinen Sätzen, mit allen liturgischen Elementen, um dem menschlichen Grauen, der menschlichen Überwindung, der menschlichen Hoffnung Ausdruck zu geben. Es ist eine humanistische Religion im Symbolsystem der christlichen Sterberituale und Sterbepaxis, die nun eine weltweite Resonanz erzeugt hat, es ist sicherlich nach den oben angeführten Kriterien ein Ausdruck von Religion, aber ganz und gar nicht im Sinne der christlichen Liturgik interpretierbar.

Auch der moderne Film bedient sich religiöser Symbole und Rituale, ohne dadurch ein „religiöser Film“ zu werden, der entsprechende Inhalte vermitteln würde. Verhaltensweisen mit religiösen Semantiken werden ästhetisch so verknüpft, dass z. B. der Rückzug, das Schweigen, der Gang in die Einsamkeit oder in eine offene Landschaft Inspiration bedeuten kann, die den Menschen in einen anderen Rahmen versetzt. Auch Hape Kerkelings Bestseller über die Pilgerreise nach Santiago di Compostela („Ich bin dann mal weg“) deutet einen vergleichbaren Zusammenhang an.

Ein weiterer Aspekt dieses Themas ist die „Wiederkehr der Engel“ wie z. B. im Film „Engel über Berlin“ (Wim Wenders), ein großes Thema nach wie vor. Die Engel erfahren einen regelrechten Boom, in der Kunst, im Glauben, in modernen religiösen Bewegungen. Warum? Der Engel ist etwas Nahes, eine göttliche Energie, die jeder individuell spüren kann, die individuell ansprechbar ist, ohne doch definiert zu sein; sie ist umso näher in dem Maße, in dem Gott immer transzendenter geworden ist. Das sind nur einige Beispiele für das, was ich Ästhetisierung der Religion nenne.

Zur Politisierung von Religion sei nur ein Beispiel genannt, obgleich aus der Welt des Islam, aber auch im Zusammenhang mit Buddhismus und Hinduismus über interessante Entwicklungen zu berichten wäre. Ich möchte aufmerksam machen auf die weltweiten evangelikalen christlichen Bewegungen. Wenn wir den Statistiken glauben dürfen, so ist die am schnellsten wachsende Religion in der gegenwärtigen Welt das evangelikale Christentum, das von Nordamerika ausgeht, ganz Lateinamerika und Afrika zunehmend prägt, aber auch in Asien und Europa Fuß fasst. Der Beobachter bemerkt natürlich, dass auf der einen Seite diese Bewegungen geschickt gelenkt sind, nach marktwirtschaftlichen Interessen und modernen Medienkriterien aufgebaut werden, und dass sie vor allem in Lateinamerika ein Bedürfnis nach sozialer Kohärenz stillen, das in den Favelas der südamerikanischen Großstädte besteht. Während Lateinamerika bisher traditionell katholisch war und sich stark mit einer politischen Kultur identifiziert hat, die den Landbesitzern, den Wohlhabenden auch der städtischen Mittelschicht Identität gab, füllen diese evangelikalen Gruppen einen sozialen Raum aus, der eine völlig eigene und neue Dynamik entwickelt. Was das bedeutet und wie die weiteren Entwicklungen verlaufen, ist schwer abzusehen, aber wir haben es hier mit einer kreativen Religionsbewegung zu tun, die allein durch ihre Existenz politisches Gewicht hat. Nicht nur, indem Sozialprojekte und Arbeitsplätze mit

nordamerikanischem Geld geschaffen werden, sondern hoch politisiert vor allem deshalb, weil sie von den Vereinigten Staaten gesteuert sind, und zwar sowohl in Südamerika als auch in Afrika und in Asien. Wenn ich undifferenziert von Steuerung durch die Vereinigten Staaten spreche, dann ganz bewusst, weil in den USA diese religiösen Gruppierungen, die milliardenschwer sind, nicht nur über eigene Medienzentralen wie Fernsehsender verfügen, sondern über das politische System mit den entsprechenden Regierungsinstitutionen zunächst auf Bundesstaatenebene, aber dann auch bis in die Zentralregierung in Washington hinein, Einfluss ausüben. Man kann also vermuten – und einige Analysten behaupten dies – dass viele dieser Bewegungen wie ein kulturellreligiös verlängerter Arm der amerikanischen Außenpolitik wirken. Wie weit das tatsächlich zutrifft, ist schwer zu beurteilen.

Die Beispiele zur Ästhetisierung und Politisierung von Religion entstammen unterschiedlichen Kontexten im Rahmen der Globalisierung. Damit soll auf die weltweiten Kommunikationsströme auch im Bereich der Religionen hingewiesen werden. Wo also müssen wir suchen, wenn wir nach Religionen fragen? Nicht nur in den Institutionen, die als Religionen firmieren, sondern in diesen Grauzonen zwischen den klassischen Institutionen und Neubildungen von religiös motivierten Kommunikations- und Identifikationsfeldern, die sich jetzt herausbilden. Was heute noch eine lose Bewegung ist, kann in fünfzig oder noch weniger Jahren eine „große Religion“ sein. In der Religionsgeschichte ist dies nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel. Heute ist das Besondere in der global politisierten Welt zu sehen, sowie in der starken Medialisierung und Ästhetisierung in dem Sinne, wie ich es versucht habe darzustellen.

## **7. „Semper reformanda“ – Fazit**

„Semper reformanda.“ Nicht nur die ecclesia im institutionell engeren Sinne ist gemeint, sondern die religio, die communitas überhaupt. Die Christen, aber auch christliche Institutionen, werden ihren Weg in dieser neuen pluralen Welt finden müssen. Es wird Rückzüge geben auf Grund von Identitätsängsten, aber auch mutige Aufbrüche in unerschütterlichem Gottvertrauen. Vielleicht kann uns der Mut der Reformatoren eine Inspiration zur Gestaltung sein, ein Mut, der bei Gregor von Brück – aber keineswegs nur bei ihm – mit besonnener Abwägung und begründetem Urteil verbunden war.

## **Anmerkungen**

- <sup>1</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung – Themen, Bd. 86, München 2006.
- <sup>2</sup> Böckenförde, a. a. O., S. 21.
- <sup>3</sup> Böckenförde, a. a. O., S. 33 ff.
- <sup>4</sup> Zahlen bei Böckenförde, a. a. O., S. 26.
- <sup>5</sup> „Deutschland auf der Suche nach sich selbst“. Eine qualitative Studie im Auftrag der Identity Foundation. Schriftenreihe der Identity Foundation, Bd. 9, Sept. 2007.
- <sup>6</sup> Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.