

„Wo führt das alles hin?“

Perspektiven einer Religionsprognostik

Hans-Joachim Höhn

Das Christentum – genauer: sein pastorales und theologisches Personal – hat ein merkwürdiges Verhältnis zur Zukunft. Je weiter sie entfernt ist, umso präziser und bereitwilliger äußert es sich in Predigten und Traktaten darüber, was am Ende, nach dem Tod auf den Menschen zukommt. Je näher die Zukunft an die Gegenwart heranrückt und je mehr es um ein Leben vor dem Tod geht, umso zurückhaltender werden hingegen theologische Vorhersagen. Diese bemerkenswerte Diskrepanz begegnet auch im Verhältnis des Christentums zur Zukunft seiner Sozialgestalt. Mit dem Blick auf die Kirche beruft man sich gerne auf das Bibelwort, dass die „Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden“ (Mt 16,18). Hingegen misstraut man allen Hochrechnungen von Kirchenaustritten und demographischen Veränderungen, die hierzulande auf einen dramatischen Rückgang ihres Bestandes an Mitgliedern und ihrer Bedeutung schließen lassen. Zum einen wird auf ein unabsehbar gutes Ende spekuliert, das in ferner Zukunft liegen mag. Zum anderen wird ein absehbar böses Ende für unmöglich gehalten, das in naher Zukunft eintreten kann.

Ganz anders verhält es sich mit Religionsprognosen aus der Feder von soziologischen Kultur- und Zeitanalytikern. Sie reklamieren für sich die Kompetenz, den Lauf der Welt zu erfassen; manche Vertreter dieser Zukunft trauen sich auch zu, Richtung und Ziel dieser Entwicklung ausmachen zu können (vgl. Horx 2013; 2011). Für geraume Zeit haben Diagnose und Prognose des Weltenlaufs im Theorem der Säkularisierung ihren prägnanten Ausdruck gefunden (vgl. Wallis/Bruce 1992): Je mehr es in der Moderne zur Übernahme vormals religiöser Zuständigkeiten für Weltentstehungstheorien, Herrschaftsbeglaubigungen, Normenbegründungen und Sinnstiftungen durch säkulare

Instanzen und Akteure kommt, umso wahrscheinlicher wird eine religionslose Zukunft. Mit der Moderne ist daher die Zeit gekommen, die der Religion ein Ende machen wird. Der Anfang dieses Endes hat mit der Aufklärung begonnen und in naher Zukunft wird die Geschichte der Religion modernisierungsbedingt vorbei sein!

Problemskizze: Prognose und/oder Prophetie

Die Moderne lässt sehr viel Zeit mit der Erfüllung der in sie gesetzten Erwartungen. Sie ist keineswegs zu einer postreligiösen Epoche geworden. Zahlreiche Indizien sprechen dafür, dass diese Erwartung sogar auf falschen Annahmen beruhte. Moderne Gesellschaften haben nicht generell „die“ Religion hinter sich, sondern schauen auf zahlreiche Säkularisierungsprozesse zurück. Was sie vor sich haben und was religiöse Traditionen erwartet, die etliche Säkularisierungswellen überstanden haben, ist nur schwer absehbar (vgl. Höhn 2007). Einstweilen behelfen sich Sozial- und Religionsprognostiker damit, das Kommende mit der Vorsilbe „post“ anzukündigen: Wir bewegen uns in ein postmetaphysisches, postmodernes, postsäkulares Zeitalter.

Der Weg in die Zukunft besteht aus einer Absetzbewegung vom Überkommenen und Bestehenden. Vielleicht kann auch gar nicht mehr gesagt werden. „Futurologen“ sind keine Hellseher und verfügen nicht über Einblicke in das Drehbuch für künftige Ereignisse (vgl. Friedman 2009; Grandits 2012). Sie gleichen den Passagieren eines Hochgeschwindigkeitszuges, die in ihrem Abteil rückwärts zur Fahrtrichtung sitzen. Was aus der Zukunft auf sie zukommt, haben sie nicht vor sich. Es spielt sich in ihrem Rücken ab. Für einen kurzen Moment taucht es vor ihrem Abteifenster auf und ist mit ihnen gleichzeitig. Aber die Reisenden erfassen es nur derart, dass sie bereits das Nachsehen haben. Der Blick aus dem Fenster zeigt es als etwas, von dem sie sich schon entfernen.

Allerdings lässt sich gegen diese Einschränkung einwenden, dass – um im Bild zu bleiben – doch immerhin der Zug auf Gleisen fährt, die über eine im Voraus berechnete und in die Zukunft weisende Strecke führen. Zwar versprechen diese Gleise eine Geradeausfahrt, aber sie können nicht verhindern, dass noch unbekannte Umstände zu Notbremsungen und Fahrtunterbrechungen führen. Außerdem ist mit

defekten Weichen, unbesetzten Stellwerken und überforderten Fahr-dienstleitern zu rechnen. Plötzlich findet man sich nicht mehr auf der Hauptstrecke, sondern auf einem Nebengleis wieder und muss angesichts des dort geltenden Tempolimits die Aussicht aufgeben, in absehbarer Zeit ans Ziel zu kommen.

Wer inspiriert von dieser Metaphorik einen erneuten Versuch un-ternehmen will, mögliche Zukunftsszenarien von Religion, Christen-tum und Kirche zu entwerfen, wird nicht den Fehler machen dürfen, aus der Existenz von Gleisen Aussagen über die rasche Erreichbarkeit von Zielen abzuleiten. Sie erlauben die Angabe einer Richtung, aber garantieren nicht die Einhaltung eines Fahrplans. Anders formuliert: Begibt man sich auf das Gleis des klassischen Säkularisierungstheo-rems, kann man sich nicht sicher sein, damit eine religions- oder ge-schichtstheoretische „Fernverbindung“ herstellen zu können (vgl. Willems 2013). Es mag sein, dass ein Zielbahnhof gar nicht existiert. Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt ein verlässliches metho-disches Instrumentarium und begriffliches Konzept gibt, das eine „Religionsprognostik“ absichern könnte. Lässt sich in der Daseinsver-fassung des Menschen eine religiöse „Anlage“ entdecken, die dazu führt, dass es Religion geben wird, solange es den Menschen gibt? Oder sind es säkularisierungsresistente „letzte“ Fragen, die sich immer wieder stellen, auch wenn zeitbedingte „vorletzte“ Antworten immer wieder in die Erosion geraten?

Diese Fragen machen bereits deutlich, dass hinter jedem Aus-kunftsinteresse stets noch andere Absichten stehen – erst recht bei reli-giösen Angelegenheiten. Bisweilen verbirgt sich dahinter Wunschen-ken, das entweder auf religionsbefürwortende oder religionskriti-sche Einstellungen zurückgeht. Philosophische Antwortversuche sind gut beraten, zu beiden Haltungen auf Distanz zu gehen. Von der Theologie können sie lernen, dass religiöse Zukunftsperspektiven we-niger mit Prognostik als mit Prophetie zu tun haben. Vielleicht gilt das auch für Reflexionen über die Zukunft des Religiösen. „Prophetisch“ ist nicht das Vorhersagen des Kommenden, sondern das Hervorsagen des (in der Gegenwart) Verdrängten, Verschwiegenen, Vertuschten (vgl. Koch 1978, 11–16).

Dazu zählen auch verdrängte Aufgaben und die Illusionen erfolg-reicher Problemverdrängung. Zum Prophetischen gehört ferner der Impuls, dasjenige, das auf den Menschen zukommt, nicht nur zu be-

schreiben, sondern auch die Reaktion des Menschen darauf zu beeinflussen. Wird ein Krisen- oder Untergangsszenario der Zukunft entworfen, so zielt diese Ansage zugleich darauf, ihre Adressaten so zu motivieren, dass sie alles daran setzen, die drohende Katastrophe zu verhindern. Was ein Prophet eigentlich will, ist die Nichtbestätigung seiner Ansage. Bleibt seine Warnung ungehört, hat er am Ende zwar Recht behalten, aber seine Warnung war vergeblich. Prophetien, die bei ihren Adressaten keine Wirkung haben und gerade darum in Erfüllung gehen, sind im biblischen Sinn das größere Problem. Wird dagegen ein Prophet durch Ereignisse in der Zukunft widerlegt, hat er seinen Auftrag erfüllt. Für das philosophische Anmahnen der Befassung mit unerledigten Aufgaben im Verhältnis von Glaube und Vernunft gilt dies nicht weniger.

Von Natur aus religiös? Von fragwürdigen Prämissen und falschen Erwartungen

Religiöse Zukunftsoptimisten rechtfertigen ihren Optimismus nicht selten mit einer anthropologischen These: Der Mensch ist seinem Wesen nach religiös! Religiosität ist eine natürliche Konstante des Menschseins und somit ebenso zukunftsfähig wie die menschliche „Natur“ (vgl. Stolz 1997). Diese These ist hinsichtlich ihrer Prämissen ebenso prekär wie hinsichtlich ihrer Vorhersagekraft problematisch. Sie setzt bei nicht-religiösen Menschen voraus, dass sie nicht der menschlichen „Natur“ entsprechend leben. Und sie unterstellt, dass das „Natürliche“ eine bleibende zentrale Antriebs- und Legitimationsgröße für die soziale und kulturelle Evolution des Menschen darstellt. Zu ihrer Beachtung ist der Mensch daher doppelt genötigt – zum einen, wenn er seine Wesensanlagen und Begabungen voll ausschöpfen will, und zum anderen, wenn es um die Rechtfertigung von Lebensformen und -stilen geht. Auch hier gilt der Anspruch: *secundum naturam vivere!*

Dass der Mensch nicht „areligiös“ sein kann, ist eine anthropologisch und empirisch längst widerlegte These (vgl. Tiefensee 2008; Feldtkeller 2010; Barth 2013, 65–79). Entsprechend verfehlt sind darauf aufbauende Erwartungen religiöser Zukunftsfähigkeit. Wer heute dennoch der Behauptung anthropologischer Konstanten jenseits eines

überholten metaphysischen Redens von einem „Wesen“ oder einer „Natur“ des Menschen noch etwas Belangvolles abgewinnen will, muss diesseits der Metaphysik ansetzen und darf den empirischen Befund nicht ignorieren. Dabei legt es sich nahe, nicht mit einer Bestimmung des „Humanum“, sondern mit einer kriteriologisch präzisen Fassung des Religionsbegriffs zu beginnen.

Was ein Phänomen als „religiös“ qualifizierbar macht, muss derart bestimmt werden, dass dabei deutlich wird: Religion hat mit einem Spezifikum menschlicher Existenz zu tun, das der Selbstvergewisserung eines jeden Menschen zugänglich ist. Die phänomenologisch ausgrenzbare Größe ‚Religion‘ muss derart im Horizont menschlicher Weltorientierung und Lebensführung thematisiert werden können, dass sie von anderen Formen der Daseinsorientierung und -gestaltung hinreichend deutlich unterschieden werden kann, ohne dass von vornherein nicht-religiöse Lebenseinstellungen als anthropologisch defizitär gekennzeichnet werden. Daher darf der Religionsbegriff nicht so ins Unbestimmte ausgedehnt werden, dass auch eine bewusst gewählte nicht-religiöse Lebensorientierung gleichwohl als „religiös“ vereinnahmt wird. Wie jedes andere kulturelle Medium der Orientierung und Gestaltung des Daseins darf Religion zudem nicht mit dem Charakter des Zwingenden ausgestattet sein. Zur „Religionsfreiheit“ gehört auch die Freiheit, das Leben religionslos führen zu können. Religion muss sich durch die spezifische Bezugnahme auf eine Grundfrage des Menschseins beziehen, aber die Bezugnahme muss hinsichtlich ihrer Modalität nicht durch „Notwendigkeit“, sondern durch „Möglichkeit“ bestimmt sein: Man muss religiös sein können, aber nicht religiös sein müssen.

Diese Bedingungen lassen sich sämtlich erfüllen, wenn man „Religion“ als Ausdruck eines menschlichen Daseinsverhältnisses „zweiter Ordnung“ definiert, d. h. sie zählt nicht zu den elementaren Einstellungen zu den elementaren Begrenzungen eines endlichen Daseins, sondern manifestiert ein spezifisches Verhältnis zu diesen Einstellungen zur Endlichkeit des Daseins (vgl. Höhn 2010). Religion bezieht sich auch nicht auf „etwas“ oder „alles“ im Leben (wie dies für Einstellungen „erster Ordnung“ typisch ist), sondern auf das Leben in seiner Ganzheit. Bedeutung, Funktion und Objektbereich religiöser Praktiken sind somit auf der Ebene der reflexiven Bezugnahme auf das Integral der menschlichen Lebensverhältnisse zu orten. Anders formu-

liert: Religion zeigt sich als eine besondere Umgangsform mit den Formen, mit der Endlichkeit des Daseins umzugehen.

Im Unterschied zu den vernunftbasierten Lebenseinstellungen, deren Maß das *Integral* der weltimmanenten Lebensbedingungen und ihrer Limitationen bildet, lässt sich als „religiös“ näherhin eine solche Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, und die sich zugleich über dieses Unausweichliche „hinwegsetzt“ bzw. dieses Unausweichliche „transzendiert“. Zu diesem Unausweichlichen gehört zunächst die Endlichkeit des Daseins selbst, die zugleich die existentielle Grundsituation des Menschen definiert. Sie ist für jeden menschlichen Vollzug unabstreifbar. Jedes Ereignis, jedes Wollen und Tun kann nur unter Endlichkeitsbedingungen realisiert werden. Unabstreifbar sind ebenfalls die limitativen Merkmale dieser Grundsituation, d. h. die psycho-physische Endlichkeit und Bedingtheit des Subjekts, die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, die Konkurrenz um deren Nutzung sowie die Befristung der (Lebens-)Zeit bzw. die Ungewissheit ihres Endes.

Dieses Unausweichliche zu transzendieren muss jedoch nicht heißen, diese Grundsituation auf eine „jenseits“ von ihr zu ortende Wirklichkeit zu überschreiten. „Transzendieren“ kann für ein Subjekt auch bedeuten, sich zu dem Unausweichlichen seiner Existenz in ein Verhältnis zu setzen, das es ermöglicht, im Modus der Bestreitung mit seinen Limitationen zu leben und sich widerständig gegen sie zu behaupten. Sie werden anerkannt als etwas, das unausweichlich über alles im Leben verhängt ist, das nicht zu umgehen und dem nicht zu entrinnen ist. Und zugleich wird bestritten, dass sie in ihrer Unabwendbarkeit für alles, was im Leben geschieht, auch darüber bestimmen, was es letztlich *mit* dem Leben auf sich hat.

Soll dieses Überschreiten etwas genuin Religiöses darstellen, muss gezeigt werden können, dass das, was als Gegenstand und Thema religiösen Transzendierens behauptet wird, einer Aufhebung in die Umgangsformen „erster Ordnung“ mit Daseinslimitationen und einer Gleichsetzung mit anderen Einstellungen „zweiter Ordnung“ widerstreitet. Weder darf eine religiöse Einstellung von technischen oder ökonomischen Umgangsformen ersetzt noch von ethischen oder ästhetischen überboten werden können. Dies ist vermeidbar, wenn der religiöse Mensch ein Verhältnis *zum* Leben in seiner Ganzheit sucht

und wenn die Thematisierung dieser Ganzheit in einem Format geschieht, das die auch in der Moderne unabgeholtenen „ersten“ und „letzten“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen artikuliert: Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Fraglichkeit hervortreiben? Denn wie ist eine Welt zu bejahen, in der man sich nur insoweit die Chance sichert, etwas vom Leben zu haben, dass man sich als Konkurrent gegenüber anderen durchsetzt und sich am Ende doch nur den Tod holen wird? Wie kann jemand zu sich selbst stehen, wenn es in einer endlichen und vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, auf das letztlich Verlass ist und einen Menschen Stand im Unbeständigen gewinnen lässt? Kann man sich selbst annehmen in einem Kontext, der seinerseits unannehmbar ist?

Diese Fragen beziehen sich nicht auf etwas in der Welt, sondern auf das In-der-Welt-Sein des Fragenden und auf die Verhältnisse, in denen er bisher sein Leben geführt hat. Die Beschäftigung mit diesen Fragen markiert aber noch nicht hinreichend deutlich das gesuchte Alleinstellungsmerkmal religiöser Vollzüge. Zusätzlich müssen Genese und Geltungsanspruch ihrer Thematisierung von Daseinsakzeptanz bedacht werden. Auf diese Momente stößt man, wenn man jene Umstände und Ereignisse *im* Leben betrachtet, die in einer säkularen Welt „befremden“, weil sie sich die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht verstehbar und handhabbar machen kann.

Dazu gehört jenes, was sich gegen das Kalkül der Zweck/Mittel-Rationalität als unverzweckbar oder als untauglich für jede Form der Instrumentalisierung behauptet (weil es etwas Böses ist und sein Auftreten nur negative Konsequenzen hat), was indifferent gegenüber einer Optimierungs- und Maximierungsstrategie bleibt (weil es etwas Gutes ist, das weder verbessert noch jemals wieder schlecht gemacht werden kann), was sich nicht mit der Logik des aufgeklärten Selbstinteresses oder des gegenseitigen Vorteils vereinbaren lässt (weil es etwas schicksalhaft Unvermeidliches, Tragisches, Ungewolltes ist, das man sich selbst als Auslöser solchen Geschehens nicht verzeihen kann

und wofür man von anderen keine Vergebung zu erlangen vermag), was zeitlich nicht datierbar ist (weil es ein „Verhängnis“ ist, das niemals anfing und nie aufhört, d. h. so alt ist wie die Welt). Das solchermaßen Befremdliche zeigt sich nicht zuletzt dort, wo die Moral am Ende ist und die Grenzen der Moral sichtbar werden: Wie steht es um Schuld, die nicht getilgt werden kann? Darf man sich mit Unrecht abfinden, für das es keine Abfindung, keine Schadensregulierung, keine Wiedergutmachung gibt?

Wo die Vernunft mit dem solchermaßen Unbegreiflichen, Unverfügbaren und Unheimlichen zu tun bekommt, wofür sie selbst keine zureichenden vernunftgemäßen Umgangsformen entwickeln kann, wird sie nicht nur verstehen wollen, was das Unverständliche, weil rational Unübersetzbare an derart „Befremdlichen“ ausmacht. Vielmehr muss sie auch an der Frage interessiert sein, ob es „diesseits“ und „jenseits“ der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum Befremdlichen zu entdecken gibt. Zur Sache der Religion gehört genau dies: sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse Unübersetzbare auszubilden.

Unübersetzbar in Vernunftverhältnisse ist nicht nur, was jeweils für sich das Unannehmbare am Inakzeptablen (d. h. das Bösertige des Bösen, das Leidvolle am Leiden) und die Annehmbarkeit des Akzeptablen (d. h. das Beglückende des Glücks) ausmacht, sondern auch das angesichts des Widerstreits zwischen Unannehmbarem und Akzeptablem, zwischen dem Bösertigen und Beglückenden gesuchte Verhältnis zum Dasein, in dem trotz des kategorisch Inakzeptablen eine Zustimmung zum Dasein erfolgt. In der Thematisierung dieses Widerstreites geht es dem religiösen Denken um die Gelingensbedingungen, Mittel und Wege einer kontrafaktischen Selbst- und Weltakzeptanz. Der religiöse Grundvollzug artikuliert demnach den fragenden und hoffenden Ausgriff nach Gründen, das Leben allen Limitationen und allem Befremdlichen zum Trotz für letztlich zustimmungsfähig zu halten.

Als säkularisierungsresistent erscheint in dieser Perspektive somit allein das Bezugsproblem der Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen, nicht aber die historisch kontingenten und kulturell variablen Formen seiner Bearbeitung. Zu diesem Problem eine Einstellung zu finden, ist allerdings nicht zwingend und auch nicht unabdingbar für das Menschsein. Eine solche Einstellung muss es nicht geben müs-

sen. Sie ist aber auch nicht beliebig, sondern notwendig möglich, d. h. es muss sie geben können, wenn sich der Mensch einem Daseinsproblem stellt, das seinerseits nicht beliebig, sondern unabweisbar ist: die Frage der Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen. Von Entmythologisierungs- und Säkularisierungsprozessen sind die materialen Formatierungen von Religiosität betroffen, nicht aber das sie konstituierende Problem der Daseinsakzeptanz. Dass in der Moderne die strukturellen Bedingungen für das Entstehen von Fragen, die traditionell religiös beantwortet wurden, unvermindert erhalten bleiben, schließt somit weder das Verschwinden bestimmter materialer religiöser Formatierungen eines existenziellen Verhältnisses zu diesen Fragen aus, noch verhindert es die Wiederkehr anachronistischer religiöser Antworten.

Schlechte Aussichten? Über prekäre Alternativen und verdrängte Aufgaben

Nur Sterbliche haben eine Religion. Warum soll also eine Religion nicht ebenso sterblich sein wie ihre Anhänger? Warum sollte es ihr anders ergehen? Gegenüber Menschen, die bereits vom Tod gezeichnet sind, sehen sich ihre Angehörigen oft vor eine schmerzhaft Alternative gestellt: Entweder verschweigt man den Todgeweihten die Wahrheit über ihren Zustand und man macht ihnen Hoffnung auf neue Therapiemöglichkeiten, auf ein Wunder, auf Rettung in letzter Minute. Oder man stellt sich dem Unausweichlichen und macht ihnen klar, dass es keine Heilungschancen mehr gibt und das Ende naht.

Allerdings gibt es noch eine Alternative zu diesen Varianten. Zwischen illusionärer Bestärkung des Lebenswillens einerseits und resignativer Todeserwartung andererseits schiebt sich die oft von Christen gebrachte Trostformel, dass der Tod zwar ein Ende markiert, aber dass mit diesem Ende nicht alles aus sei. Es ist dies die Hoffnung der Sterblichen, die nicht damit rechnen, dass auch ihre Hoffnung sterblich sein könnte. Das Christentum hat in dem Maße, wie es den Tod ernst nimmt, immer auch bestritten, dass er allem Leben ein Ende setzen könnte. Wo es mit seiner Kunst der Bestreitung eines definitiven Endes Resonanz fand, ist es zur Konfession der Sterblichen geworden, denen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Ende nicht zu nehmen

war (vgl. Höhn 2003). Zunehmend aber schwindet diese Resonanz hierzulande und es mehren sich die Anzeichen, dass die katholischen und evangelischen Varianten der kirchlichen Gestalt des Christentums zu absterbenden Konfessionen werden könnten.

Wohl keiner der Christen, welche mit der Formel vom Tod, der kein völliges Ende markiere, sich und anderen Lebensmut vermitteln wollten, hat jemals daran gedacht, dass die eigene Konfession in eine Situation kommen könnte, da sie selbst einmal einer solchen Ermutigung bedarf. Plötzlich kommt für sie die Frage auf, wie man sich angemessen gegenüber einer Konfession zu verhalten hat, deren Ende als soziale Institution und Gemeinschaft der Glaubenden eine reale Möglichkeit darstellt. Wie verhält man sich gegenüber einer von der gesellschaftlichen Aussiedlung, kulturellen Zerstreung und politischen Marginalisierung bedrohten Konfession, der man selbst angehört?

Auch hier gibt es verschiedene Möglichkeiten. Entweder lässt man wiederum die Wahrheit über den eigenen Zustand nicht zu, setzt auf einen Umschwung in letzter Minute, auf eine Rettungsaktion des Heiligen Geistes, auf einen Kurswechsel im Vatikan oder auf eine (neue) Kirche „von unten“. Oder man öffnet die Augen und anerkennt das Unausweichliche, dass eine zweitausendjährige Religionsgemeinschaft zwar Geschichte, aber (zumindest hierzulande) keine Zukunft mehr hat. Aber auch in diesem Fall lässt diese Alternative noch Raum für einen dritten Ansatz, der gegenwärtig viele pastorale Projekte und Experimente leitet. Zwischen Illusionismus und Defätismus gibt es die Möglichkeit, einerseits realistisch zu sein und sich einzugestehen, dass das volksgemeinlich manifeste und körperschaftlich institutionalisierte Christentum als die bisher dominierende Sozialform des Religiösen an etlichen Orten vor dem Ende steht. Andererseits ist danach zu fragen, ob mit diesem Ende wirklich alles aus ist, d. h. ob damit jegliche soziale Antreffbarkeit, kulturelle Bedeutung und „Zukunftsfähigkeit“ des Christlichen zu bestreiten ist.

Allerdings ist allein mit kirchlichen Strukturveränderungen und Profilschärfungen wenig gewonnen, wenn es um die Sicherung der nachhaltigen Antreffbarkeit christlicher Glaubensinhalte geht. In der Debatte um die Zukunft der Kirche dominieren Positionen, welche für die Ursachen der kirchlichen Überlebenskrise und für ihre Bewältigung stets dasselbe Argument anführen: Es ist die fehlende Modernitätskompatibilität der Kirche, die sie von ihrem säkularen Umfeld wie

von ihren eigenen Mitgliedern zunehmend entfernt (vgl. Kaufmann 2012). Erst wenn entsprechende Modernisierungen ihrer Organisationsstruktur und ihrer Verhältnisbestimmung zur modernen Kultur vorgenommen werden, ist auf Besserung zu hoffen. Die Bandbreite vorgeschlagener Reformmaßnahmen reicht von einem Ausbau der Partizipationsmöglichkeiten an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen über den Abbau geschlechterspezifischer Barrieren beim Zugang zu kirchlichen Ämtern bis hin zum Aufbau einer kirchlichen Rechtskultur, die säkularen Standards entspricht. Zusätzlich plädiert man für verbesserte Methoden des Kirchenmarketings, das bezogen auf unterschiedlichen Sozialmilieus innerhalb und außerhalb der Kirche eine präzise Zielgruppenansprache ermöglichen soll (vgl. Höhn 2012).

Aber nur selten wird das „Produkt“ kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit auf den Prüfstand gestellt. Nur selten geht man daran, an die Inhalte kirchlicher Verkündigung die Frage zu richten, ob all das, was Christen glauben sollen, einen Kompatibilitätstest mit den Bedingungen eines modernen, aufgeklärten Bewusstseins noch bestehen wird. Dabei gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass gerade die „essentials“ des christlichen Glaubens immer weniger in die Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart vermittelbar sind. Seit Jahren treten „personale“ Gottesvorstellungen in den Hintergrund. Stattdessen finden Gottesbilder zunehmend Akzeptanz, die das Göttliche als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entsetzen und Vergehen bestimmendes ewiges Gesetz identifizieren.

Sie scheinen auf den ersten Blick eher mit einem naturwissenschaftlichen, post-theistischen Weltbild kompatibel und obendrein auch noch anschlussfähig für Grundaussagen fernöstlicher Religionskulturen zu sein. Es muss daher nicht verwundern, dass sich auch in der Theologie Plädoyers mehren, die ein „update“ des christlichen Bekenntnisses fordern und auf eine Neuinterpretation des christlichen Credo setzen. Dabei sollen nicht nur überkommene Glaubensaussagen in die Moderne *übersetzt*, sondern auch intellektuell unzumutbare Glaubensvorstellungen durch plausible Arrangements *ersetzt* werden (vgl. Jörns 2012; Kroeger 2011). Einigen Vorschlägen mag man im Detail widersprechen. Aber ihnen ist hinsichtlich der Beobachtung Recht zu geben, dass sich die christlichen Kirchen nicht weniger in einer Tradierungskrise als in einer Innovationskrise befinden.

Diese Tradierungs- und Innovationskrise des christlichen Glaubens ist nicht zuletzt als eine Plausibilitätskrise zu verstehen. Wie soll man diesen Glauben vermitteln und praktizieren können, wenn man auf dem Anspruchsniveau der Moderne nicht schlüssig denken kann, was man glaubt? Etwas denken können heißt: gute Gründe gegen Zweifel und Kritik vorbringen können. Was jeder Kritik entzogen wird, ist weder glaubwürdig noch vernunftgemäß.

Wenn aber der Inhalt des Glaubens nicht mehr auf der Höhe der Zeit schlüssig gedacht und rational verantwortet werden kann, wie will man ihn dann noch praktizieren und diese Praxis seinen Kritikern verständlich machen? Plausibilitätsprobleme im Blick auf die Inhalte des Glaubens lassen sich nicht durch Anstrengungen einer verbesserten Glaubenspraxis beheben. Warum soll man die Intensität der Praxis erhöhen, wenn das Praktizierte immer weniger einleuchtet? Wenn man nicht mehr denken kann, was man tut, bleibt nur eine moralisierende Glaubenspraxis übrig? Dies ist nicht weniger prekär als eine in der Praxis folgenlos bleibende Reflexion des Glaubens. Ihr droht der Dogmatismus. Die Zukunft des christlichen Glaubens liegt jenseits eines moralischen Rigorismus und eines doktrinären Dogmatismus. Aber damit ist nicht der intellektuellen Denkfaulheit und dem mystischen Ästhetizismus das Wort geredet. Die Zukunft des christlichen Glaubens liegt auch jenseits dieser Alternative.

Gegen diese falschen Alternativen aufzutreten, ist an der Zeit. Wer den Schwierigkeiten vernunftgemäßer Gottesrede und Glaubenspraxis ausweicht, ist entweder naiv oder arrogant. Wer die mit diesen Schwierigkeiten verbundenen Herausforderungen und Chancen nicht nutzt, ist ignorant. An den frömmelnden Spielarten von Arroganz und Ignoranz wird der Glaube größten Schaden nehmen – an einer stupiden Einfältigkeit, die Denkfaulheit mit Gottesfurcht verwechselt, und an einer überheblichen Selbstzufriedenheit, die Gedankenlosigkeit mit Glaubensgewissheit verwechselt. Ein derart unverständlicher Glaube lässt sich am Ende nicht mehr von Unvernunft und Aberglaube unterscheiden. Wer etwas Undenkbares und Unverständliches zu glauben ausgibt, bringt sich und andere letztlich um den Verstand. Sollte eine solche Form von religiösem Unverstand aus der Moderne verschwinden, wäre es gewiss kein Verlust.

Literatur

- Barth, Hans-Martin: *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013.
- Feldkeller, Andreas: *Religion, Atheismus und conditio humana*, in: *Aufklärung und Kritik* 17 (2010), 153–164.
- Friedman, George: *Die nächsten 100 Jahre. Die Weltordnung der Zukunft*, Frankfurt 2009.
- Grandits, Ernst A. (Hrsg.): *2112. Die Welt in 100 Jahren*, Hildesheim 2012.
- Hofmeister, Klaus/Bauerochse, Lothar (Hrsg.): *Die Zukunft der Religion. Spurensuche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Würzburg 1999.
- Höhn, Hans-Joachim: *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Rettenbacher, Sigrid (Hrsg.): *Religion in postsäkularer Gesellschaft*, Frankfurt/Bern 2013, 15–34.
- : *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- : *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u. a. 2010.
- : *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007.
- : *Versprechen. Das fragliche Ende der Zeit*, Würzburg 2003.
- Horx, Matthias: *Das Mega-Trend-Prinzip. Wie die Welt von morgen entsteht*, München 2011.
- : *Zukunft wagen. Über den klugen Umgang mit dem Unvorhersehbaren*, München 2013.
- Jörns, Klaus-Peter: *Update für den Glauben. Denken und leben können, was man glaubt*, Gütersloh 2012.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- Koch, Klaus: *Die Profeten. Bd. I*, Stuttgart 1978.
- Kroeger, Matthias: *Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart 2011.
- Stolz, Fritz (Hrsg.): *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Frankfurt/Bern 1997.
- Tiefensee, Eberhard: *Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Dirscherl, Erwin/Dohmen, Christoph (Hrsg.): *Glaube und Vernunft*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 210–232.
- Wallis, Roy/Bruce, Steve: *Secularisation. The Orthodox Model*, in: Ders./ders. (Hrsg.): *Religion and Modernization*, Oxford 1992, 8–30.
- Weidner, Daniel/Willer, Stefan (Hrsg.): *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten*, München 2013.
- Willems, Ulrich u. a. (Hrsg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013.