

Zerstreungen

Religiöse Dispersionen innerhalb und außerhalb der Kirche

Hans-Joachim Höhn

Seit Jahren erlebt die Katholische Kirche in Deutschland eine tiefgreifende Akzeptanz- und Vertrauenskrise. In der Debatte um ihre Überwindung dominieren Positionen, welche für die Ursachen der Krise 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. Erst wenn entsprechende Modernisierungen ihrer Organisationsstruktur und ihrer Verhältnisbestimmung zur modernen Kultur vorgenommen werden, ist auf Besserung zu hoffen. Die Bandbreite der für notwendig gehaltenen 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.¹ Zusätzlich plädiert man

¹ Vgl. hierzu etwa Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg u. a. 2012; Hans Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?*, München 2012; Paul M. Zulehner, *Kirchenvisionen – Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012; ders., „Seht her, nun mache ich etwas Neues“. Wohin sich die Kirchen wandeln müssen, Ostfildern 2011; Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg u. a. 2011; Friedhelm Hengsbach, *Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform*, Oberursel 2011; Hermann Häring, *Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der kle-*

für verbesserte Methoden des Kirchenmarketings,² das, bezogen auf unterschiedliche Sozialmilieus innerhalb und außerhalb der Kirche, eine präzise Zielgruppenansprache ermöglichen soll.³ 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.⁴ Stattdessen finden Gottesbilder zunehmend Akzeptanz, die das Göttliche als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entstehen 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

rikalen Weltkirche, Gütersloh 2011; Marianne Heimbach-Steins u. a. (Hg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg u. a. 2011.

² Vgl. Thomas v. Mitschke-Collande, Schafft sich die katholische Kirche ab?: Analysen und Fakten eines Unternehmensberaters, München 2012.

³ Vgl. MDG-Milieuhandbuch 2013: Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, München 2013. Siehe hierzu auch www.milieus-kirche.de.

⁴ Vgl. zuletzt die Erhebung von Michael N. Ebertz u. a., Was glauben die Hessen? Zusammenfassung zentraler Ergebnisse einer Untersuchung im Auftrag des Hessischen Rundfunks, Freiburg (Zentrum für kirchliche Sozialforschung) 2012.

in der Theologie Plädoyers mehr, die ein „update“ des christlichen Bekenntnisses fordern⁵ und auf eine (interreligiöse) Neuinterpretation des christlichen Credo setzen.⁶ Dabei sollen nicht nur überkommene Glaubensaussagen in die Moderne übersetzt, sondern auch intellektuell unzumutbare Glaubensvorstellungen aufgegeben werden.⁷

Diesen Vorschlägen ist gewiss hinsichtlich der Beobachtung Recht zu geben, dass sich die christlichen Kirchen nicht weniger in einer Tradierungskrise als in einer Innovationskrise befinden. Es geht darum, in einer zeitgemäßen Weise der Sache des Evangeliums gerecht zu werden und sich auf evangeliumsgemäße Weise den Fragen der Zeit zu stellen. Allerdings ist fraglich, ob es dabei genügt, sich auf Reparaturen an der Semantik der religiösen Sprache und deren kognitiven Gehalt zu konzentrieren. Der Gestalt- und Funktionswandel,

⁵ Vgl. exemplarisch Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Denkverbote. Für eine humane Religion*, Darmstadt 2012; Klaus-Peter Jörns, *Update für den Glauben. Denken und leben können, was man glaubt*, Gütersloh 2012; Matthias Kroeger, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart ³2011.

⁶ Vgl. David Steindl-Rast, *Credo. Ein Glaube der alle verbindet*, Freiburg u. a. 2010.

⁷ Die von Klaus-Peter Jörns und Hubertus Halfas im Jahr 2012 gegründete „Gesellschaft für eine Glaubensreform“ tritt in diesem Kontext u. a. dafür ein, „dass die historisch-kritische Erforschung der Bibel in allen Bereichen kirchlicher Tätigkeit entschieden fortgeführt und durch eine theologische Kritik unserer Überlieferungen ergänzt wird [...]“; Überlieferungen wie die Sühnetheologie, die Jesu Verkündigung verdecken, im kirchlichen Unterricht und Gottesdienst nicht mehr unkritisch bzw. unkommentiert verwendet werden [...]“; die Bibelauslegung im Rahmen der Religionsgeschichte und des heutigen Bildungswissens erfolgt, zu dem zum Beispiel Evolutionstheorie und Quantenphysik gehören; offen gefragt werden kann, welche Glaubensschätze nichtbiblische Religionen in ihren Überlieferungen aufbewahren, die auch für uns von Bedeutung sind [...].“ (<http://glaubensreform.de/pages/wer-wir-sind/satzung.php>; Stand 25.3.2013).

den religiöse Traditionen in der Moderne aufgrund umfassender Säkularisierungs- und Entmythologisierungsprozesse erlebt haben, ist weitaus umfassender, als dass er mit Korrekturen der religiösen Semantik bewältigt werden kann. Es ist außerdem viel komplexer und facettenreicher als es eine Religionssoziologie zu erfassen vermag, die sich stets nur danach erkundigt, *was* moderne Menschen noch oder nicht mehr glauben, und danach von der Theologie und Kirche entsprechende Anpassungen verlangt. Allein auf diese Weise wird man jenen Trend der letzten Jahre nicht umkehren können, der zwar eine „Wiederkehr der Religion“ befördert, aber an den etablierten Kirchen und Konfessionen vorbeiführt.

Denn dieser Trend ist seinerseits im Kontext größerer Veränderungen im Verhältnis von Religion, Kultur und Gesellschaft zu sehen. Diese Veränderungen sind geprägt von gegenläufigen Prozessen. Auf der Bühne moderner Gesellschaften werden zwei Stücke gegensätzlichen Inhalts aufgeführt. Das eine Stück erzählt vom Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten. Religion hat ausgedient als Zulieferer von Erklärungen zur Herkunft der Welt, als Legitimationsbeschaffer politischer Machtausübung, als Kitt für den Zusammenhalt der Gesellschaft, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Beglaubigungsinstanz moralischer Normen. Das andere Stück erzählt vom Aufmerksamkeitsgewinn des Religiösen im Säkularen: Migranten drängen auf soziale Anerkennung und – wie die Debatten um Neubauten repräsentativer Großmoscheen zeigen – auf architektonische Sichtbarkeit ihrer kulturellen und religiösen Diversität. Religiöse Symbole und Motive begegnen vermehrt im ökonomischen Kultmarketing, in den Liturgien sportlicher Großveranstaltungen und in der Legierung von Heil und Heilung auf dem

Gesundheitsmarkt. Fraglich ist jedoch, ob in diesen Kontexten Religion *als* Religion aufscheint oder ob es sich nicht um eine andere Form der Säkularisierung des Religiösen handelt. Gibt es wirklich genügend Indizien, die widerlegen, dass die Moderne so „sacrophag“ ist wie eh und je? Oder deuten die Krisen einer „entgleisenden Moderne“ (J. Habermas) darauf hin, dass die Moderne ihre Säkularität überzogen hat und anerkennen muss, auf ein religiöses Widerlager angewiesen zu sein?⁸

1. Problemskizze: Religion – nach ihrer Wiederkehr

Die mythenkritische Moderne hat sich einen eigenen Gründungsmythos geschaffen, der sie ursprünglich auf Distanz zu allem Religiösen halten sollte. Allein unter den Imperativen der Vernunft („sola razione“) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann. Aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang herauszutreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom klar zu werden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert – das sind Anliegen und Ziele einer Zeit, die ohne die Religion auskommen will. Die Moderne will sich nicht einer höheren Autorität unterstellen, sondern alle Autorität von der Vernunft ausgehen lassen. Sie „kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht

⁸ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: Martin Endreß u. a. (Hg.), Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 277–302.

mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich schöpfen.“⁹

Allerdings ist es nicht ganz so gekommen, wie die Fortschrittsverheißungen erwarten ließen. Vermutlich hatte sich die europäische Moderne zu viel vorgenommen, als sie ihre Projekte in Angriff nahm. Eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von Herkunft und Traditionen lassen sich weder je für sich noch gemeinsam auf direktem Weg realisieren. Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen linearen Verlauf. Er kennt zunehmend Phasen, in denen er weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen oder der Öffnung internationaler Finanzmärkte profitiert, sondern von der Bewältigung der negativen Spätfolgen einer Ausbeutung der Natur oder einer Deregulierung des globalen Finanzkapitalismus beherrscht wird.

Hinter dem Rücken einer „linearen“ Modernisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge zweckrational kontrollierbar, herstellbar und verfügbar zu machen, vollziehen sich längst Prozesse, die von den unabsehbaren Neben- und Spätfolgen des technisch-industriellen Kontroll- und finanzökonomischen Machtanspruches bestimmt werden und die Wiederkehr von Ungewissheit, die Steigerung von Kontingenz, die Ausbreitung von Ambivalenz befördern. Nicht selten verlangt die Bearbeitung dieser ungewollten Nebenfolgen mehr Aufmerksamkeit als die Verwirklichung der ursprünglich gewollten Handlungsfolgen. Und zu-

⁹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, 16.

gleich wird immer deutlicher, dass etablierte Strategien der Problembewältigung an ihre Grenzen kommen. Technische und ökonomische Modernisierungen lassen sich nur eingeschränkt zur Bewältigung ihrer selbstproduzierten negativen Nebenfolgen einsetzen. Sie führen oft nur zu „Verschlimmberungen“.

Dieses Reflexivwerden von Modernisierungsprozessen setzt hinter die klassischen Selbstbeschreibungen der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt ein Fragezeichen. Ihre Spät- und Nebenfolgen schüren den Zweifel, dass bereits die Prämissen prekär waren. Offensichtlich hat die Moderne Voraussetzungen und Versprechungen der Vernunft ineinander gestellt. Sie hat ihr Projekt der Weltbeherrschung verstanden als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie und bei seiner Umsetzung auf die Effizienz der Eigenrationalität funktionaler sozialer Teilsysteme gesetzt. Sie war überzeugt: Man ist autonom, wenn man sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Verfügung entziehen. Inzwischen sieht man ein: Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares, das im Prozess der szientistischen Verdrängung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft. Diese Vernunft führt nicht allein zur Entdeckung der ganzen Wahrheit über Mensch und Welt. Nach halber Wegstrecke schwinden ihr die Kräfte.

In den von der Moderne verdrängten religiösen „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, welche für die Bewältigung der restlichen Wegstrecke hilfreich sein können, ist

ein naheliegender Vorschlag. Aufmerksamkeit finden vor allem die Bestände vormoderner Kulturen, in denen das vermutet wird, was man bei der neuzeitlichen Vernunft vermisst. Wenn die moderne Vernunft nur ein für Mensch und Natur ruinöses, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes „Herrschaftswissen“ verwaltet, ist es offenbar an der Zeit, sich um ein „Verständigungswissen“ zu bemühen, das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang mit der inneren und äußeren Natur befähigt. Bergen nicht Mythos und Religion jene gesuchten Weisheiten, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will?

Angesichts solcher Verlegenheiten kann man zwar verstehen, warum Religion wieder im Aufwind ist. Allerdings steht sie gleichzeitig im Gegenwind einer Religionskritik, die sich ihrerseits im Aufwind sieht.¹⁰ Sie erinnert an jene Gründe, die zu Beginn der Moderne dazu geführt haben, religiösen Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Moralmonopolen keinen Kredit mehr zu geben. Diese Gründe vermögen durchaus immer noch zu überzeugen. Unbestritten im Recht ist immer noch der Einsatz gegen religiös ummantelte Unmündigkeit und Unaufgeklärtheit, gegen religiös überhöhtes Obrigkeitsdenken und gegen religiös verbrämte Doppelmoral.

Es scheint in modernen Gesellschaften eine erhebliche Nachfrage nach einer „Delegitimation“ von Religion zu bestehen, obwohl zugleich ein beträchtlicher Bedarf an spirituellen Ressourcen diagnostiziert wird. Ungebrochen ist offensichtlich das Interesse an einem finalen Aufweis, dass es nichts auf sich hat mit religiösen Welt- und Daseinsdeutungen, sodass

¹⁰ Vgl. als Erstinformation Gregor Maria Hoff, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2004; ders., *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

man sich guten Gewissens eine erneute Beschäftigung mit ihrem Geltungsanspruch ersparen kann. Und ebenso besteht eine ebenso große Skepsis, ob der Mensch vorankommen kann, wenn er alles Religiöse abstreift und hinter sich lässt. Religion wird bestritten *und* vermisst.

2. Religiöse Dispersion: Der Trend zur Religion – an der Kirche vorbei?!

Will man vor diesem Hintergrund erörtern, welche Chancen und Risiken sich für die kulturelle Selbstbehauptung des kirchlich organisierten Christentums aus den skizzierten divergenten Entwicklungen ergeben, ist ein Theoriedesign der Analyse und Reflexion moderner Religiosität verlangt, das höchst heterogene Transformationsprozesse des Religiösen in Korrespondenz zu ebenso heterogenen Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreiben kann. Ein entsprechendes Deutungsmodell bietet die „*Dispersionstheorie der Religion*“.¹¹ Mit ihrem Begriffs- und Methodeninstrumentar soll im Folgenden gezeigt werden, dass sich Erosion und Fortbestand des Religiösen in der Moderne weitgehend als Resultat eines Wandels in den Formaten der Antreffbarkeit religiöser Sinnbestände und der Nachfrage nach religiösen Sinnofferten erklären lässt. Dieser Wandel transformiert die Vermittlungswege religiöser Traditionen, die Sozialformen und die öffentliche Präsenz gelebter Religion. Er um-

¹¹ Zum Folgenden siehe Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007; ders., *Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen*, in: *WestEnd* 8 (2011) 80–89.

fasst ebenso die Neuformatierung ihrer semantischen und ästhetischen Ausdrucksformen außerhalb und innerhalb religiöser Kontexte. Und er definiert zahlreiche Vorgaben für die Versuche der Kirche, die Sache des Evangeliums in diesen Kontexten vernehmbar zu machen.

Der Begriff der Dispersion lässt beim Thema Religion zunächst an die Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen (Diaspora) denken. Er kann aber auch als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung des Religiösen überhaupt betrachtet werden und bezeichnet dann eine „Aussiedlung“, die dazu führt, dass das Religiöse seinen angestammten Platz aufgeben und verstreut in der Fremde leben muss. Die heuristische Bedeutung der Kategorie Dispersion für eine Theorie sozialen und religiösen Wandels kann auch durch einen Verweis auf nicht-theologische Verwendungsweisen kenntlich gemacht werden. In der Physik bezeichnet „Dispersion“ die Brechung der Lichtstrahlen beim Durchgang durch unterschiedlich dichte Stoffe. Bei seinem Weg durch ein Prisma wird dabei Sonnenlicht in seine farbigen Bestandteile zerlegt. Aus der Chemie sind disperse Gebilde bekannt, die Gemische von unterschiedlichen Stoffen in gleichen Aggregatzuständen (z. B. Emulsionen, Suspensionen) oder unterschiedlichen Aggregatzuständen darstellen (z. B. Rauch mit festen und gasförmigen Anteilen). Dispersionsfarben enthalten im Wasser verdünnbare Farbpigmente und bilden nach dem Trocknen einen nahezu wasserunlöslichen Anstrich. Lässt man sich von diesen Assoziationen inspirieren, dann wird deutlich, was auch „religiöse Dispersion“ meint: die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.

Die phänomenologische Grundlage einer Theorie religiöser Dispersion soll nachfolgend in zwei Schritten ausgewiesen werden. Zunächst geht es um eine „topographische“ Bestandsaufnahme und Typologie jener Formate, in denen die Gehalte traditioneller religiöser Semantik und Symbolik in modernen Gesellschaften *außerhalb* religiöser Traditionen begegnen. Hier steht im Vordergrund, in welchen Formen und Strukturen, Mustern und Fragmenten des Religiösen diese Gehalte in den säkularen Feldern der Gesellschaft antreffbar sind und wie mit ihnen dort pragmatisch umgegangen wird. In einem zweiten Schritt kann dann gezeigt werden, dass Dispersionsprozesse auch hinsichtlich der individuellen Nachfrage nach Religion zu beobachten sind. Nicht *was* die Menschen heute glauben, steht hier im Zentrum des Interesses, sondern *inwiefern* sie religiös interessiert sind und *wie* sich dieses Interesse mit nicht-religiösen Mustern der Selbstvergewisserung legiert.

2.1 Phänomene einer „Wiederkehr“ des Religiösen im Säkularen: Feindliche Übernahme?

Prozesse der Dispersion machen das Religiöse antreffbar außerhalb seiner angestammten Orte in den etablierten Kirchen und Konfessionen und jenseits der bekannten Refugien weltabgeschiedener Frömmigkeit oder weltzugewandter Diakonie. Das Religiöse mischt sich unter das Profane. In der Populärkultur liefert es Material für Kinofilme und Rocksongs. Die Werbung benutzt unablässig religiöse Zitate, Großunternehmen betreiben die Inszenierung von Marken, die über die Bezeichnung von „Produktfamilien“ hinaus für Lebens(stil)entwürfe und Weltanschauungen stehen. Das Kultische ist ebenfalls „kult“ bei Lebensberatern, die ihren Klienten empfehlen, ihren Alltag mit Ritualen zu versehen, um Verlässlichkeit und Be-

ständigkeit in den Wechselfällen des Lebens zu finden. Die Tourismusindustrie verspricht Reisen in „paradiesische“ Gefilde und die Fantasy-Literatur legt die klassischen Mytheme von Verwünschung und Erlösung, Fluch und Verheißung immer wieder neu auf.

In diesen Kontexten ereignet sich die religiöse Dispersion vor allem in Prozessen der *Dekonstruktion*. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Angebote, das Set religiöser Erwartungen und nicht-religiöser Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Semantik und Symbolik mit entsprechenden Funktionen und Institutionen. Religiöse Inhalte, Themen und Motive erhalten eine neue „Kennung“, d. h. sie sind über eine andere Frequenz und in anderen Sendeformaten zu empfangen. Sie sind bei Anbietern zu haben, die sich selbst nicht als religiös verstehen und für ihre Angebote eine primär nicht-religiöse Wertigkeit herausstellen. Ein signifikantes Beispiel ist etwa das anhaltende Interesse am mystischen Heilwissen der Hildegard von Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke und nachgefragt von all jenen Zeitgenossen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen. Hier wird nicht Religion als Therapeutikum herausgestellt, sondern eine religionsanaloge Zweitcodierung des Medizinischen vorgenommen und Gesundheit zum „Religiosum“ erhoben.

Die Dispersion des Religiösen zeigt sich sodann als *Deformierung* religiöser Motive und Symbole bzw. als *Inversion* transzendenzorientierter Weltdeutungen. Hierbei geht es nicht um das völlige Unkenntlichmachen eines religiösen „Labels“, sondern um dessen zitierende Weiterverwendung bei einer gleichzeitigen „Umbuchung“ in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge. Vielfach ereignet sich dabei auch

eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole. Dies wird vor allem in der Werbung und in der Modebranche praktiziert. Wenn Jugendliche einen Rosenkranz um den Hals als „Kette mit Kreuzanhänger“ tragen, dokumentiert dieses „Missverständnis“ in einem bloß noch ästhetischen Gebrauch eines religiösen Symbols zugleich Ablösung als auch Neuordnung von dessen Form, Bedeutung und Funktion.

Der Begriff der Dispersion steht darüber hinaus für die Abnahme einer einheitlichen, traditionell christlich geprägten Religiosität der Bevölkerung und für die stattdessen zunehmende *Diffusion*, d. h. Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft sowie für die Herausbildung neuer religiöser Angebote, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen spirituellen bzw. esoterischen Richtungen kombinieren und neu aufbereiten. Auf Esoterikmessen wird häufig geworben für Exerzitien an reizvollen (Urlaubs-)Orten, zu deren Programm ebenso Edelsteinmeditationen wie Labyrinthbegehungen und Chakrenöffnungen gehören. Ein bunter Stilmix wird angerührt, der im Dienste einer umfassenden „wellness“ gleichsam das „best of“ unterschiedlichster spiritueller Traditionen enthalten soll.

Die Bandbreite von Dekonstruktionen des Evangeliums, die in den letzten Jahren etwa im Fernsehen zu neuen „Sinnbildern“ verarbeitet wurden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte. Religiöse Dispersion zeigt sich hier als *mediale Adaption* religiöser Stoffe und Motive. Auf die TV-Beichte in Gestalt der Talkshows sind inzwischen auf vielen Kanälen die Formate der Gerichtsshow gefolgt, die sich aus dem Zubehör der christlichen Eschatologie bedienen. Es ist sogar möglich, Zeuge medialer Unsterblichkeit zu werden. Wird in den 20-Uhr-Nach-

richten der Tod eines prominenten Schauspielers vermeldet, geschieht dies nicht ohne den Hinweis, dass er am selben Abend noch einmal in einem seiner größten Kinoerfolge zu sehen sein wird. Prompt ereignet sich nach 23 Uhr seine elektronische Wiederauferstehung.

Den skizzierten Erscheinungsformen religiöser Dispersion ist gemeinsam, dass viele der in den Medien und im ökonomischen Markenkult antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums auf ihren religiösen Hintergrund hin kaum noch transparent sind. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Herkunft „anonymisiert“, haben aber eine gewisse Aura oder Assoziativkraft „in Richtung Religion“ behalten. Sie erinnern im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Coverversionen“ gregorianischer Choräle bieten. Aber in solchen Verpackungen stecken keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse „Kennung“ verbindet. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, in denen die Religion medial und kulturell antreffbar ist.

Hier wird symptomatisch deutlich, wie es um die gesellschaftliche Nachfrage nach Religion steht: Religiöse Akteure und Inhalte finden nur wenig Publikum, wenn sie durch sich selbst auf sich aufmerksam machen wollen. Wer allein den Glauben vertritt und – *sola fide* – von der Erlösung des Menschen durch Gott spricht, bleibt mit seinem Glauben meist allein. Religiöse Akteure müssen in der Lage sein, auch in anderen Rollen aufzutreten – *sola fide numquam sola*. Wo Religion nicht mehr durch Religion auf sich aufmerksam machen kann, muss sie Funktionen miterfüllen, die keine religiösen sind. Andernfalls wird sie nicht wahr- und ernst genommen. Wo die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen De-

konstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen derart zum Tausch religiöser Haupt- mit profanen Nebenrollen führen, erweisen sie sich zunehmend als Dubletten eines ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und seiner Welt. Einstweilen bleiben die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Kurzum: Das Erscheinungsbild der dispersen Religion ist nur noch „religionsförmig“, benutzt werden religiös konnotierte Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele. Nicht selten ereignen sich dabei Profanierungen des Religiösen, während Profanes in den Rang des Religiosum aufrückt. Auf das, was dem Religiösen vorbehalten war und es als „unantastbar“ qualifizierte, greift nun das Profane über und eignet sich dessen Status an.

Dass das Religiöse vielfältige freundliche oder feindliche Übernahmen gerade im Kontext funktional differenzierter Gesellschaften erlebt, mag zunächst irritieren. Denn eigentlich haben die einzelnen Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Medien) wegen ihrer spezifischen Zuständigkeit, Funktionslogik und Eigenrationalität keine Verwendung für das Religiöse, das ebenfalls seiner eigenen Logik folgt. Dass dennoch ein systemübergreifender Zugriff auf das Religiöse erfolgt, wird dadurch ermöglicht und begünstigt, dass die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in funktionale Teilsysteme einhergeht mit einem Vorgang der partiellen wechselseitigen Durchdringung und Überschneidung dieser Teilsysteme.¹² Es kommt dabei etwa zu

¹² In der Soziologie ist diesen Prozessen am intensivsten nachgegangen Richard Münch, *Die Struktur der Moderne*, Frankfurt a. M. ²1992; ders., *Die Kultur der Moderne*. 2 Bde., Frankfurt a. M. ²1993.

einer Kommerzialisierung von Kunst und Kultur, zu einer Politisierung von Wissenschaft und Wirtschaft und zu einer Verrechtlichung des Bildungswesens. Bei diesen Überschneidungen und Überlappungen werden vielfach Inhalt und Programm anderer teilsystemischer Bereiche unter die Regie jeweils eines Funktionssystems eingegliedert. Wenn also Religiöses in säkularen Teilsystemen vorkommt, so bleibt es dabei, dass diese Teilsysteme nach ihrer eigener Logik agieren und einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik (d. h. nicht-religiös) verarbeiten.¹³ So wird Religion gegenüber der Ökonomie lediglich relevant als eine Quelle zur Bildung und Vermehrung jenes Vertrauenskapitals, ohne das Märkte nicht funktionieren können. Die Politik interessiert sich für Religion, sofern sie kommunitäre Bindungskräfte besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen die Fliehkräfte eines liberalistischen Individualismus und gegen die Logik der Nutzenegozentrik aufbieten kann.

2.2 Formate disperser Religiosität: Believing without belonging?

Moderne Gesellschaften bringen religiös-existenzielle Fragen keineswegs zum Verschwinden. Im Gegenteil: Sie produzieren sie stets neu. Sie ergeben sich modernisierungsbedingt aus den Zumutungen und Härten, Krisen und Pathologien einer technisch-industriellen Kultur sowie aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebens-

¹³ Vgl. hierzu auch Uwe Schimank, „Feindliche Übernahmen“. Typen inter-systemischer Autonomiebedrohungen in der modernen Gesellschaft, in: Gerhard Kruij/Michael Fischer (Hg.), *Feindliche Übernahmen? Zur Dynamik gesellschaftlicher Grenzüberschreitungen*, Hamburg/Münster 2007, 17–33.

welt (als Folge der Erschöpfung kollektiver sozialer Sicherungssysteme). Insofern hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden die „alt-neuen“ Sinnfragen in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten neu formatiert. Säkulare Gesellschaften werfen Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht mehr beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung oder Geld zu erwerben? Worin besteht der Sinn menschlichen Daseins, wenn das Individuum austauschbar geworden ist und es nicht nur hinsichtlich seiner Berufsrolle ersetzt werden kann, sondern dies auch für private, intime Beziehungen gilt? Wie tragfähig ist ein Lebenssinn, wenn dieser ebenso vergänglich ist wie das Subjekt, das sein Leben eigenhändig mit Sinn füllen muss? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es (zu) viel gibt, das kategorisch inakzeptabel bleibt?

Die Hartnäckigkeit, mit der diese Fragen sich immer wieder stellen, zeigt, dass die säkularisierungsbedingte Destruktion religiöser Gewissheiten nicht alle Probleme bewältigen konnte, auf die religiöse Bezugnahmen die – vielleicht unzeitgemäße – Reaktion bildeten. Vielleicht hat die säkulare Moderne sogar die Säkularisierungsresistenz des Bezugsproblems eines religiösen Bewusstseins im Augenblick der Destruktion seiner metaphysischen und dogmatischen Inhalte ans Licht gebracht. Dies erklärt auch, dass es zwar eine Nachfrage nach einer religiösen Bewältigung dieser existenziellen Bezugsprobleme gibt, aber nur sehr begrenzt eine Nachfrage nach den überkommenen Formaten dieser Bewältigung. Form und Funktion werden hier in veränderter Weise einander zugeordnet, die mit dem veränderten sozio-kulturellen Kontext in Beziehung steht.

Seit geraumer Zeit findet eine umfassende Neuformatierung der Nachfrage nach Religion statt, die auf der Subjektseite gleichsam das Gegenstück zum Prozess der Dispersion religiöser Traditionen bildet. Wer sich überlegt, aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, übt sich ebenfalls in der Praxis des „zerlegenden Zusammensetzens“. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei bisherige Sets einer Glaubenspraxis, die am kompletten kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion orientiert waren. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nicht-religiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

Für die Beantwortung der Frage, *wie* und *als was* Religion nachgefragt, bestritten oder ausgewählt wird, spielen auf der Subjektseite zwar biographische (bzw. existenzielle) Selbst- und Situationsdefinitionen eine entscheidende Rolle. Diese entwirft das Individuum jedoch nicht gänzlich „aus sich“, sondern immer auch in Relation zu den übrigen Selbstdefinitionen der Gesellschaft: Sie zeigt sich als Ellbogen-, Zwei-Drittel-, Risiko- und Informationsgesellschaft. Sie ist eine „Wellnessgesellschaft“, in der ganzheitliche Gesundheit und Work-life-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben stehen. Sie ist eine „Erlebnisgesellschaft“, die alles prämiert, was ein „event“ verspricht und intensiv die Sinne anspricht. Die „postsäkulare“ Neuformierung von Fragen und Antworten korreliert mit diesen Gesellschaftsformaten. Und sie korreliert mit säkularen „Megatrends“ (z. B. Individualisierung, Ästhetisierung, Erlebnisorientierung). Auch von ihnen muss man reden, wenn man die disperse Signatur heutiger Nachfrage nach Religion bestimmen will.¹⁴

¹⁴ Zum Folgenden siehe auch Hans-Joachim Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg u. a. 2012.

2.2.1 „Von außen nach innen“: Psychische Transzendenzen?

Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden.

Viele religiös Interessierte wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von denen nur „Abschriften“ erhalten sind. Sie bestreiten, dass über deren Deutung allein eine religiöse Institution autoritativ befinden kann. Was Vertreter dieser Institution selbst nur vom Hörensagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigt finden. Sie suchen nach religiösen Live-Kontakten, über deren Gehalt und Relevanz sie selbst befinden wollen. Daher lassen sie sich auch nicht mehr an religiöse Institutionen und ihre Experten verweisen, sondern beginnen bei sich selbst. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Gefühlen, bei ihrer „Innerlichkeit“. Sie begeben sich auf eine Transzendenz nach innen, um zu entdecken, was sie vermissen. Sie erkunden ihr „inneres Ausland“. Sie wollen wissen: Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Was ist mein wahres und eigentliches „Ich“? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Ich verkürzen?

2.2.2 „Eigenes Leben – eigener Glaube“: Spiritueller Selbstmedikation

Eine solche Form der Religiosität lässt sich nicht mehr „eingemeinden“. Sie lebt nicht von einer vereinsförmigen Zugehörigkeit. Hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre „biographieintegrative“ Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, um ein Individuum in eine Gemeinschaft zu integrieren, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten. Vielmehr ist Religion insofern gefragt, als sie zur Sicherung biographischer Kontinuität (trotz zahlreicher Brüche und Fragmente) auf Seiten des Individuums beiträgt. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religion hat es ja mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematizierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Die Leitfrage vieler Zeitgenossen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird. Ihr Interesse besteht darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihnen gerecht wird. Was passt zu ihnen, um jene existenzielle Leerstellen füllen zu können, die ihnen das Leben schwer machen? Wenn es stimmt, dass Religion von dem erzählt, was „fehlt und passt“ und sie selbst auf der Suche nach dem „fehlenden Passenden“ sind, dann weiß jedes Subjekt am besten, was ihm fehlt – und kann ermessen, was zu ihm passt! Zunehmend lassen sich daher Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten („Was Gott ist, bestimme ich!“).

Viele Zeitgenossen wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein „eigener Mensch“ sein könne, auch auf ihre religiösen Angelegenheiten an. Das „forum internum“ ihres eigenen Erlebens wird ihnen zum Bürgen von Authentizität und Autonomie. Es macht sie unabhängig von der angemaßten Deutungshoheit „externer“ Instanzen.

2.2.3 „Mal etwas anderes“: Religion als (kollektive) Suche nach dem unbestimmten Besonderen

Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als „anlehnsbedürftige Einzelgänger“: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Gesucht werden Erlebnisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben (z. B. „Halloween“, Kulturevents). Den hierbei Beteiligten wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Katalysator hierfür sind Erfahrungen des Einmaligen, Spektakulären, Unwiederholbaren, Außergewöhnlichen, Singulären, d. h. des „Anderen“ gegenüber dem Gewohnten, Üblichen, „Normalen“. Wenn man religiöse (Groß)Veranstaltungen besucht, will man nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein „spektakuläres“ Ereignis mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen können. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken.

2.2.4 Jenseits von Dogma und Moral: Die Sinne und der Sinn

Zur Signatur einer „postsäkularen“ Spiritualität gehört ein Interesse an Religion jenseits der moralischen und dogmatischen Auslegungen religiöser Überlieferungen. Die Nachfrage richtet sich stattdessen auf eine ästhetische „performance“, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird. Hier scheint am ehesten *atmosphärisch* erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen. Religiöse Riten und Rituale sind „jenseits“ von Dogma und Moral angesiedelt und folgen einer anderen Logik: Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen „gepackt“ hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual spricht nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander macht religiöse Rituale attraktiv.

2.2.5 Unter freiem Himmel: Pilgern – sich im Glauben frei bewegen

Sämtliche bisher angesprochenen Trends und Tendenzen, die das soziale bzw. säkulare Leben prägen (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung), bündeln sich in einem Format religiöser Suche, das derzeit hoch im Kurs steht: das Pilgern. Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als selbstbezogene und abweisende Eigenbrötler. Die idealen Pilger sind „gesellige Einzelgänger“: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, aber auf einem gemeinsamen

Weg. Sie wollen eine Zeit lang für sich sein, ohne aber auf Dauer allein bleiben zu müssen. Pilger kommen unterwegs einander ganz nah, geben Intimes von sich preis und wissen zugleich, dass daraus keine gegenseitigen Verbindlichkeiten erwachsen. Es gibt ein gemeinsames Ziel, einen gemeinsamen Weg und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein jeder nur dem je eigenen Tempo und Schrittmaß unterworfen. Auf einer Route, die schon unzählige Andere vor ihm gegangen sind, ist jeder Pilger nicht der erste und nicht der letzte, auch wenn er im Augenblick auf sich gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und Zufallsbekanntschaften unterwegs. Pilgern liegt somit einerseits im Trend der Individualisierung und setzt andererseits seine „kommunitären“ Momente dagegen.

Das Pilgern kann zudem jenen religiösen Suchbewegungen zugerechnet werden, denen es um eine Sinnvergewisserung „jenseits“ von Dogma und Moral geht. An die Stelle von Dogma und Moral tritt hier als Ausdrucksmedium das „Ästhetische“ im ursprünglichen Wortsinn: sinnenvermittelte Erfahrung von Sinn. Man muss spüren können, was man glaubt. Wo derart Sinn und Sinnlichkeit zusammenkommen, darf eine dritte Größe nicht fehlen: Freiheit des Denkens und Glaubens. Vor allem viele „Konvertiten“ aus der Säkularität wollen in religiösen Kontexten nicht belehrt oder moralisch bevormundet werden, sondern auch in religiösen Angelegenheiten möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie wollen sich in der Religion frei bewegen können. Wenn sie mit anderen zusammenkommen – dann ohne Gängelei und unter einem freien Himmel! Eine solche Nähe von Freiheit, Sinn und Sinnlichkeit bietet auch das Pilgern. Pilgern kann man nur im Freien, unter freiem Himmel. Pilgern stellt zwar auch besondere Ansprüche. Aber diese sind „jenseits“ von Dogma und Moral

angesiedelt und folgen einer anderen Logik. Beim Pilgern wird nicht etwas „abgehandelt“, vielmehr kann man sich hier etwas „einhandeln“. Hier wird nicht (nur) über etwas gesprochen, sondern hier spricht sich etwas dem Menschen zu. Und es bleibt ihm genügend Zeit, sich darüber eigene Gedanken zu machen. Das Dogma ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen auf die Spur Gottes gebracht hat. Das Pilgern zieht selbst diese Spur nach. In dieser Spur wird der Mensch bewegt von dem, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Das Pilgern öffnet einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch die Sinne des Menschen zieht. Es ist dasjenige, das dem modernen Menschen nicht in den Kopf will, sondern auf sein Herz zielt.

3. Bestreitungen: Innovationskrise? Tradierungskrise

Die Moderne liefert angesichts ihrer eigenen Dialektik und der Ambivalenz ihrer Säkularisierungsprozesse durchaus Indizien für die Säkularisierungsresistenz des existenziellen Bezugsproblems eines religiösen Daseinsverhältnisses. Dieses Bezugsproblem besteht in der Frage nach der Möglichkeit einer Daseins-, Welt- und Selbstakzeptanz des Menschen angesichts des kategorisch Inakzeptablen, das er in seinem Leben entdeckt. Religiöse Suchbewegungen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen und Konfessionen kreisen um die Frage: Wie kann man ein Leben annehmen, in dem es zu viel von dem gibt, das „ohne wenn und aber“ unannehmbar ist? Gelingt es religiösen Institutionen auf Dauer nicht, die Säkularisierungsresistenz dieser Frage und die Modernitätskompatibilität ihrer Antworten zu demonstrieren, wird sich das Verhältnis von In-

dividuum und religiöser Institution weiterhin scherenförmig auseinander entwickeln. Innerkirchlich wird vielfach bestritten, dass es zur Überwindung dieser Divergenz entscheidender Reformen im Format der Glaubensverkündigung bedarf. Man verweist auf innerkirchlich aktive Kreise, welche nicht eine Innovationskrise, sondern eine Tradierungskrise des kirchlich organisierten Christentums ausmachen. Für diese Kreise ist Religion „konstitutionell konservativ“, d. h. sie steht für das Bleibende, worin man eine „Bleibe“ findet in einer Gesellschaft, die ansonsten dem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Ihre Inhalte und Formen sind darum vor „Modernisierungen“ zu bewahren. Mehr noch: Die Kirche sollte am besten „rückwärts“ reformiert werden. Hoch im Kurs stehen Traditionen, die „vormodernen“ Ursprungs sind; in ihnen steckt angeblich das Versprechen der Authentizität, des Unverfälschten, Wahren, Ursprünglichen. Gepflegt wird daher die „Treue zum Ursprung“ (und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben). Allerdings kommt diese Treue nicht unmittelbar religiösen Institutionen zugute. Wo eine dogmatische oder moralische Re-Codierung von Religiosität gesucht wird, wird sie meist für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt und nicht für eine Stabilisierung der Institution. Auch in traditionalistischen katholischen Zirkeln wird eine religiöse Identitäts- und Sinnvergewisserung nicht allein von Dogma und Moral erwartet, sondern zugleich von einer ästhetisch-liturgischen Aufladung dieser Medien. Auch sie sind intensiver den säkularen Megatrends der Individualisierung, Ästhetisierung und Erlebnisorientierung verhaftet, als ihre Rhetorik zu erkennen gibt und zugeben will. Ihnen geht es mehr um sich selbst als um die Kirche.