

Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen

Hans-Joachim Höhn

Die Handelsbilanz der Theologie ist chronisch unausgeglichen. Im interdisziplinären Austausch von Methoden, Theorien und Begriffen importiert sie mehr als sie exportieren kann. Obwohl sich im Rückblick auf die letzten 50 Jahre nahezu in allen theologischen Disziplinen eine Öffnung für sozialwissenschaftliche Forschungen ausmachen lässt, hat dies nicht zu einer stärkeren Präsenz der Theologie in anderen Diskurskontexten geführt.¹ Offensichtlich wiederholt sich hier ein Vorgang, der über den Bereich der Wissenschaft hinaus für das europäische Christentum bezeichnend ist: Umfassende Prozesse der Öffnung für eine säkulare Umwelt führen nicht im gleichen Maße zu einer Öffnung dieser Umwelt für Idee und Praxis des Christentums. Daraus abzuleiten, dass es fruchtlos ist, sich weiterhin auf diese Weise als umweltoffen zu erweisen, dürfte jedoch ein Fehlschluss sein. Die Schere zwischen Aufwand und Ertrag interdisziplinärer Aufgeschlossenheit deutet zunächst nur darauf hin, dass es nicht ausreicht, bloß rezeptiv moderne Wissenschaftsstandards der Interdisziplinarität zu erfüllen. Eine an Soziologie interessierte Theologie kann nicht erwarten, dass bereits dieses Interesse ausreicht, damit sich Soziologen für theologische Themen interessieren. Es dürfte zunächst in ihrem eigenen theologischen Interesse sein, sich für Ansatz, Aufbau und Ertrag soziologischer Forschung zu interessieren.² Ob und inwiefern sich Soziologen davon überzeugen

¹ Es ist bezeichnend, dass selbst in aktuellen Einführungen in die Religionssoziologie kein Hinweis auf die Theologie als relevante Bezugswissenschaft zu finden ist. Vgl. etwa Pickel, Religionssoziologie; Krech, Religionssoziologie; Knoblauch, Religionssoziologie.

² Wenn es etwa in der Fundamentaltheologie um die „*demonstratio catholica*“ geht oder die Kirche Thema der Dogmatik wird, wird rasch klar, dass es hierbei nicht genügt, nur das theologische Selbstverständnis der Kirche zu thematisieren. Wer nicht zugleich etwas von der Gesellschaft versteht, sich in ihren Strukturen und Wandlungsprozessen auskennt, hat nichts begriffen vom Ort und von den

lassen, dass es zur Sache der Soziologie gehört, sich nicht nur für die Themen, sondern auch für die Deutungsmuster der Theologie zu interessieren, steht auf einem anderen Blatt.³

Mit dieser Einschränkung sind auch Gegenstand und Ziel der folgenden Überlegungen zu versehen. Es geht um Sondierungen der Relevanz soziologischen Denkens für die Systematische Theologie, welche die Frage nach der intellektuell-kulturellen Verankerung christlicher Glaubensinhalte und -praxis im Kontext der Moderne umtreibt. Ein solches Vorhaben lässt erwarten, dass zunächst eine abstrakte wissenschaftstheoretische Erörterung des Verhältnisses von Soziologie und Theologie vorgelegt wird, ehe dann an einigen Fallstudien diese Verhältnisbestimmung konkretisiert und illustriert wird. Oder man rechnet mit einem Rückblick auf Verlauf und Ertrag einer phasenweise höchst kontrovers ausgetragenen Debatte um ein zeit- und sachgemäßes Wissenschaftslayout der Theologie.⁴ Von diesem Vorgehen weichen die folgenden Ausführungen zum Stand des Dialoges beider Disziplinen ab. Sie unternehmen den Versuch, einige Schnittstellen für eine soziologische und zugleich theologische Analyse der gesellschaftlichen Antreffbarkeit, Funktion und Relevanz religiöser Stoffe und Motive, Symbole und Traditionen in der Gegenwart zu identifizieren. Verknüpft ist damit auch ein Vorschlag, wie man auf jene Erwartungen eingehen kann, die derzeit an die verschiedenen Disziplinen der Systematischen Theologie herangetragen werden: die Frage nach den „Zeichen der Zeit“, nach den Plausibilitätsbedingungen und der sozio-kulturellen Anschlussfähigkeit christlicher Verkündigung, nach der Säkularisierungsresistenz christlicher Glaubenspraxis und der Modernitätskompatibilität theologischer

Herausforderungen der Kirche in der Welt von heute und versteht darum auch letztlich nichts von der Kirche. Um Ort und Aufgabe der Kirche theologisch ebenso zeit- wie sachgemäß zu bestimmen, bedarf es daher stets einer Bezugnahme auf sozialwissenschaftliche Analysen und Diagnosen von Modernisierungsprozessen. Vgl. hierzu Höhn, *Fremde Heimat Kirche*; Wegner, *Gott oder die Gesellschaft*; Kirschner, *Gotteszeugnis*.

³ Nur selten machen sich Soziologen einen eigenen theologischen Reim auf ihre soziologischen Forschungen. Dazu zählen etwa Berger, *Erlösender Glaube*; Gross, *Jenseits der Erlösung*.

⁴ Vgl. exemplarisch zur theologischen Rezeption der sozialtheoretischen Paradigmen von J. Habermas und N. Luhmann Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*; Höhn, *Religion*.

Glaubensverantwortung.⁵ Beantworten lassen sich diese Fragen kaum anders, als dass eine kultur- und religionssoziologische Perspektive in eine theologische Sichtweise derart eingebaut wird, dass der Blick *von* außen nicht erst nachträglich den Blick *nach* draußen schärft.

1. Fokussierung: Theologisches Interesse an Soziologie – Soziologisches Interesse an Religion

Wenn man die Vertreter der Theologie für einen Dialog mit der Soziologie interessieren will, fällt dies am leichtesten, wenn dabei Themen im Vordergrund stehen, die unmittelbar theologisch relevant sind. Und umgekehrt kann die Theologie bei Soziologen am ehesten auf Interesse stoßen, wenn sie Fragen behandelt, die bereits von sich aus für Soziologen interessant sind. Eine solche Gemeinsamkeit besteht unstrittig hinsichtlich der strittigen These von der „Wiederkehr der Religion“, die seit einiger Zeit ein ähnliches Schicksal erlebt wie die ebenso umstrittene Prognose vom „Ende der Religion“. Die Erfüllung beider Vorhersagen zieht sich in die Länge. Vielleicht bleibt sie sogar völlig aus.⁶ Eindeutige Trends sind nicht erkennbar; eher springen einander widerstreitende Entwicklungen ins Auge. Vor allem in westeuropäischen Gesellschaften ist einerseits ein enormer Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten nachweisbar. Religion

⁵ Vgl. hierzu Böttigheimer/Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung. Die Frage nach der gesellschaftlichen (Wieder-)Verankerung des Christentums kann jedoch nicht (mehr) allein mit den Mitteln philosophischer Sinnreflexion zureichend beantwortet werden, sondern bedarf daneben auch eines kultur- und wissenssoziologischen Zugangs zu den Tradierungs- und Geltungschancen religiöser Wirklichkeitsdeutung. Ebenso ist der von der Theologie reklamierte gesellschaftskritische Anspruch christlicher Zeitgenossenschaft nicht einlösbar ohne eine auch soziologisch fundierte politisch-theologische Hermeneutik des Evangeliums. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Soziologie (mit ihren zahlreichen Teildisziplinen u. Metatheorien) nicht im Vorfeld theologischer Arbeit zu verorten ist, sondern Ansatz, Aufbau und Ertrag theologischer Theoriebildung mitkonstituiert. Dass bei der Rezeption soziologischer und sozialtheoretischer Paradigmen eigens auf deren mögliche ideologischen Vorentscheidungen, hintergründige leitenden Interessen und Grenzen reflektiert wird, gehört zu den Standards interdisziplinären Arbeitens in der Theologie.

⁶ Vgl. Pollack, Rückkehr des Religiösen; Pollack, Säkularisierung.

hat weitgehend 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. Andererseits bestehen religiöse Traditionen fort und erleben nicht bloß eine sozio-kulturelle Verdrängung oder eine fundamentalistische Selbstverhärtung. Migrantenreligionen drängen auf soziale Anerkennung und – wie die Debatten um Neubauten repräsentativer Großmoscheen zeigen – auf architektonische Sichtbarkeit. Religiöse Versatzstücke begegnen zudem vermehrt in säkularen Kontexten. Die Bandbreite reicht hier vom ökonomischen Kultmarketing über die Liturgien sportlicher Großveranstaltungen bis hin zur Wiederaufbereitung von Mythen und Mysterien in der Popkultur oder zur Legierung von Heil und Heilung auf dem Gesundheitsmarkt.⁷

Wie sich dieser Befund in zeitdiagnostischer und kulturanalytischer Perspektive deuten lässt und welchen Stellenwert diese Deutungen für eine Kultur- und Religionshermeneutik haben, gehört auf eine gemeinsame Agenda von Theologie und Soziologie und markiert auch den Fokus der folgenden Überlegungen. Sie setzen an bei der Kritik und Neukalibrierung des Säkularisierungstheorems⁸ und stellen die Frage nach der religiösen Signatur der Gegenwartsgesellschaft in den größeren sozialtheoretischen Kontext der Diskussion um Profil und Selbstverständnis moderner Gesellschaften.⁹

2. Religion und Säkularisierung(stheorie) – nach ihrem Ende

Die europäische Moderne kann nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen offenkundig nicht auf die Religion im Ganzen zurückschauen, sondern nur auf bestimmte Formen und Formate ihrer Verabschiedung. Ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion ist nicht zu erkennen. Insofern hat sich die Erwartung „post-religiöser“ Verhältnisse nicht erfüllt. Stattdessen müssen sich moder-

⁷ Vgl. ausführlich Bernius u. a., Religion und Gesellschaft.

⁸ Vgl. etwa Willems u. a., Moderne und Religion; Braun u. a., Säkularisierung.

⁹ Einen instruktiven Überblick soziologisch orientierter Theorien der Moderne geben Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 639–763. Zu ihrer Relevanz für die Theologie siehe Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft.

ne Gesellschaften darauf einstellen, dass sich trotz fortlaufender Marginalisierungsvorgänge das Religiöse behauptet. Es liegen aber keine hinreichenden Indizien vor, dass die europäische Moderne sich auf breiter Front in ein kritisches Verhältnis zum Säkularisierungsprozess und seinen Folgen begibt. Angesichts der angedeuteten Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen ist lediglich die aufklärerische Exklusionslogik des „entweder religiös/oder säkular“ obsolet geworden. Gilt nun statt dessen die Inklusionslogik des „sowohl/als auch“? In diesem Fall könnten auf der Bühne moderner Gesellschaften zwei Stücke gegensätzlichen Inhaltes gleichzeitig aufgeführt werden. Das eine Stück erzählt von der Säkularisierung der Kultur und das andere Stück handelt von der „Respiritualisierung“ bestimmter Handlungsfelder. Oder trifft eher ein „weder/noch“ zu? In diesem Fall wäre nicht mit dem Verschwinden der Religion zu rechnen. Aber auch die Erwartung einer Renaissance des Religiösen wäre verfehlt. Was sich als Comeback der Religion ausnimmt, erweist sich bei näherem Hinblick ja vielfach als nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Wirtschaft, Medien), aber auch in der individuellen Lebenspraxis, wenn sich dort etwa das Interesse an körperlicher fitness mit dem Bedürfnis nach spiritueller wellness paart.

Vor diesem Hintergrund muss auch die zeitdiagnostische Verwendung der Kategorie „postsäkular“, mit der Jürgen Habermas im Jahre 2001 eine breite Diskussion ausgelöst hat,¹⁰ neu justiert werden: Weder steht sie für eine Epochenschwelle, wonach das Zeitalter der Säkularisierung zu Ende sei und nach diesem Ende nun andere Kräfte – vielleicht sogar wieder die alten religiösen Mächte und Gewalten – den Lauf der Welt bestimmen. Noch ist sie derart zu verstehen, dass sie auf religiös aktivere Zeiten vor dem Einbruch modernisierungsinduzierter Säkularisierungen z. B. in den letzten 100 Jahren zurückblickt und nach einer Renaissance dieser Frömmigkeitsintensität (etwa in religiösen Fundamentalismen) Ausschau hält. Sie kann auch nicht eine Rückkehr der Religion in die Gesellschaft anzeigen, denn diese war nie gänzlich verschwunden. Vielmehr steht die Kategorie zunächst für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion ange-

¹⁰ Habermas, Glauben und Wissen.

sichts der Einsicht in die kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen. „Postsäkular“ meint dann, dass die Moderne zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben konnte, aber nicht die Nöte zu beseitigen vermochte, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Krisen und Risiken auslösen.¹¹

Eine soziologische Religionstheorie, die sich auf der Höhe der Zeit befinden will, muss die Herausforderung eines angemessenen Umgangs mit jenem „Unbehagen“ thematisieren, welche die säkulare Moderne produziert, aber offenkundig selbst nicht bewältigen kann.¹² Vor allem aber wird sie – worauf J. Casanova vielfach hingewiesen hat¹³ – die geschichtstheoretische und normative Unterstellung des Säkularisierungstheorems relativieren, welche den Relevanzverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als „fortschrittlich“ begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah. Stattdessen wird sie sich auf plurale Konfigurationen von Modernität¹⁴ und auf ebenso plurale Konstellationen von Modernität und Religiosität einstellen müssen. Angezeigt ist somit ein Theoriedesign, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen in Korrespondenz zu Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreibt. Dies impliziert für die Soziologie keineswegs die Aufgabe einer tra-

¹¹ Vgl. Höhn, *GegenMythen*. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die Ambivalenz und Dialektik von technisch-industriellen Modernisierungen (vgl. Beck, *Risikogesellschaft*) eine Parallele hat in der Ambivalenz und Dialektik von Säkularisierungsprozessen. Auch hier kann sich das Verhältnis zwischen Handlungen und intendierten Zielen einerseits und den nicht intendierten Folgen und Nebenwirkungen andererseits umkehren. Säkularisierungsprozesse können „umkippen“, auf sich selbst zurücklaufen und mit dem Gegenteil der erwarteten Wirkungen konfrontieren. So mag man Religion als Medium sozialer Integration verdrängen und zur Angelegenheit privater Lebensführung machen. Das kann jedoch zur Folge haben, dass dort Privatmythologien gepflegt werden, deren Irrationalität größeren Aufklärungsbedarf erzeugt als die ehemals „öffentliche“ Religion, und die auf dem Wege des Internet erneut ihr Publikum erreichen. Vgl. ausführlicher Höhn, *Reflexive Säkularisierung*.

¹² Vgl. hierzu auch das *Opus magnum* von Taylor, *Zeitalter*.

¹³ Vgl. zuletzt Casanova, *Europas Angst*.

¹⁴ Zur sozialtheoretischen Diagnose einer „multiplen“ Moderne siehe Eisenstadt, *Vielfalt*.

ditionell religionskritischen Perspektive oder die völlige Preisgabe des Säkularisierungstheorems. Die bereits angedeuteten Beispiele für eine sozio-kulturelle Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen belegen ja nicht die kulturelle Permanenz von Religion *als* Religion, sondern deuten eine Spielart ihrer fortdauernden, nunmehr anders formatierten Säkularisierung an. Die Moderne ist unter dieser Rücksicht so „sakrophag“ wie eh und je.

Eine Theologie, die sich ebenfalls auf der Höhe der Zeit bewegen will, kommt zudem nicht an der Beobachtung vorbei, dass diese mehrfach im Zeichen der Nachträglichkeit und des Verabschiedens steht – ablesbar am inflationären Gebrauch der Vorsilbe „post“. Soziologische Zeitdiagnosen versehen mit diesem Kürzel sogar widerstreitende und ungleichzeitige Entwicklungen.¹⁵ Für die Gleichzeitigkeit „postreligiöser“ und „postsäkularer“ Konstellationen von Religion, Kultur und Gesellschaft sprechen vor allem jene Beobachtungen, in denen einerseits religiöse Themen und Motive als säkulare „updates“ begegnen und andererseits im Säkularen die „Fehlanzeigen“ einer religiösen Andersheit erstattet wird. Für eine Theologie, die primär „religionsproduktive“ Prozesse der späten Moderne aufspüren und in pastoraler oder missionarischer Absicht ausdeuten möchte, stellt dies einen zunächst ernüchternden Befund dar. Die sich primär aufdrängende Frage ist nämlich nicht, ob die Religion wiederkehrt, sondern ob sie „als“ Religion begegnet. Wenn das Religiöse lediglich als religionsförmige „Coverversion“ des Säkularen vorkommt, wird man es als Element des Säkularen und nicht des Sakralen zu identifizieren haben. Und dann wird die theologische Beschäftigung damit wohl weniger affirmativ als (kultur- und ideologie)kritisch ausfallen.

3. Zerstreuungen – Religiöses im Säkularen

Wenngleich Soziologie und Theologie aus unterschiedlichen Gründen an der Identifikation solcher „religionskonsumtiver“ Konstellationen interessiert sein mögen, werden sie jedoch nur über eine für beide zugängliche Hermeneutik darüber ins Gespräch kommen können. Über

¹⁵ Vgl. etwa Prisching, Modelle; Schimank/Volkman, Soziologische Gegenwartsdiagnosen.

eine „*Dispersionstheorie der Religion*“ kann am ehesten eine solche Hermeneutik entwickelt werden.¹⁶ Mit ihrem Begriffs- und Methodeninstrumentar lässt sich zeigen, dass der postsäkulare Fortbestand des Religiösen zum großen Teil als Resultat eines spezifischen Funktions- und Gestaltwandels zu erklären ist. Dieser Wandel transformiert die Vermittlungswege religiöser Traditionen sowie die Sozialformen und öffentliche Präsenz gelebter Religion. Er umfasst ebenso die Verwendung ihrer semantischen und ästhetischen Ausdrucksformen außerhalb religiöser Kontexte. Eine Theorie religiöser Dispersion ist kultur- und religionshermeneutisch anschlussfähig und erfüllt zugleich eine Scharnierfunktion zwischen Soziologie und Theologie. Ihre phänomenologische Grundlage lässt sich ausweisen über 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 anzutreffen sind. Dabei wird deutlich, dass Dispersionsprozesse auch hinsichtlich der individuellen Nachfrage nach Religion zu beobachten sind. Die Aufarbeitung dieses Befundes ist für das Auflösungsvermögen soziologischer Analysen nicht weniger aufschlussreich als für die trennscharfe Unterscheidung einer Selbstbehauptung des Religiösen im Säkularen von seiner Instrumentalisierung durch das Säkulare. Wie es um die Widerstandskraft des Religiösen gegenüber solchen Verzweckungen bestellt ist, dürfte vor allem die Theologie interessieren.

Dispersionsprozesse 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

¹⁶ Zur Genese dieses Modells siehe Ebertz, Forschungsbericht; Höhn, Zerstreuungen; Höhn, Postsäkular. Der Begriff der Dispersion lässt beim Thema Religion zunächst an die Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitenstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen denken. Er kann aber auch als Merkmal für die gesellschaftliche Ortung des Religiösen überhaupt betrachtet werden und bezeichnet dann die „Aussiedlung“, die Diaspora, die dazu führt, dass das Religiöse seinen angestammten Platz aufgeben und verstreut in der „Fremde“, d. h. unter den Bedingungen der Säkularität leben muss.

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 Beständigkeit in den Wechselfällen des Lebens zu bewahren.

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 v. 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 *Umformatierung* 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 im 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 Beste 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 auf vielen Kanälen die Formate der Gerichtsshow gefolgt, die sich aus dem Zubehör der christlichen Eschatologie bedienen.

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 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 Aussage 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 aber die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextualisierungen 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.

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 der partiellen wechselseitige Durchdringung und Überschneidung dieser Teilsysteme.¹⁷ Es kommt dabei etwa zu 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-

¹⁷ In der Soziologie ist diesen Prozessen am intensivsten nachgegangen Münch, Die Struktur der Moderne; Münch, Die Kultur der Moderne.

religiös) verarbeiten.¹⁸ 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.

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.

Besonders hervor sticht der Trend zu einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens. Dieser Rückbezug auf die religiöse Selbsterfahrung bietet zudem den Vorzug, dass er alle Formen institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein unterläuft, was wiederum einem Grundzug der Moderne mit umfassender Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transendenzen. Die ehemals dominante sozialintegrative Funktion der Religion tritt dabei hinter ihre biographieintegrative Funktion zurück. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden gemäß der Devise „believing without belonging“ (G. Davie) prinzipiell entkoppelt. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z. B. kirchliche Trauung), richtet sich auf Formen, die allenfalls im Institutionellen das Individuelle akzentuieren bzw. Prozesse der Selbstthematizierung und Selbstbestäti-

¹⁸ Vgl. hierzu auch Schimank, Feindliche Übernahmen.

gung in Gang setzen. Und selbst dort, wo in katholischen Traditionalistenzirkeln scheinbar in Reinform die Persistenz des Religiösen auch institutionell manifest wird, können religiöse Institutionen diesen Erfolg nicht sich selbst oder ihrer dogmatischen oder moralischen Codierung von Religiosität allein zuschreiben. Entweder wird in fundamentalistischen Zirkeln diese Codierung ebenfalls zur subjektzentrierten Identitätsstabilisierung eingesetzt (und nicht zur Stabilisierung der Institution). Oder aber postsäkulare religiöse Suchbewegungen erwarten Sinnvergewisserung nicht allein von Dogma und Moral, sondern zugleich von der ästhetisch-liturgischen Aufladung dieser Medien. Besonders nachgefragt werden von religiösen Institutionen Angebote zu Schulungen der religiösen Erfahrungsfähigkeit, welche zugleich die Sinnlichkeit von Mensch und Religion betonen. Religiöse Riten und Rituale werden in dem Maße geschätzt, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen, die als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden. Man will ein „heiliges“ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen können. Die besondere Nähe von Sinn und Sinnlichkeit, von ästhetischer und religiöser Erfahrung belegen auch die religiösen „Megaevents“ der letzten Jahre, die das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Teilhabe an großen Gefühlen und Stimmungen (Ergriffenheit, Andacht, Ekstase) in den Mittelpunkt stellten. Es ist kein Zufall, dass bei Kirchen- und Katholikentagen jeweils die Stimmung vor Ort den Ausschlag für die Erfahrung religiöser Ergriffenheit gibt.¹⁹

4. Entsprechungen: Sozialer und religiöser Wandel

Die Phänomene religiöser „Zerstreuung“ lassen sich unschwer in größere gesellschaftliche Zusammenhänge einordnen. Eine Hermeneutik religiöser Dispersion steht dabei insofern in Korrespondenz zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie, wie sie den Vorgang der Dekonstruktion des Religiösen in Entsprechung sieht zu Prozessen kulturellen und sozialen Wandels. Die skizzierten Formen religiöser Dispersion in Gestalt einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die

¹⁹ Dabei wird durchgängig im Bereich der Religion bestätigt, was G. Schulze kultursoziologisch als typisch für die „Erlebnisgesellschaft“ ermittelt hat.

Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens sind zwar abhängig von den Selbst- und Situationsdefinitionen des Individuums. Diese entwirft es aber nicht gänzlich „aus sich“, sondern immer auch in Relation zu den Selbstdefinitionen der Gesellschaft: In der „Wellnessgesellschaft“ stehen ganzheitliche Gesundheit und Work/Life-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben. Die „Erlebnisgesellschaft“ prämiert alles, was ein „Event“ verspricht und intensiv die Sinne anspricht.

Werden die modernisierungstheoretischen Kategorien der Differenzierung, Puralisierung und Individualisierung auch auf die Sondierung des religiösen Feldes moderner Gesellschaften angewandt, erweisen sich somit etliche Vorgänge einer vermeintlichen Erosion religiöser Kulturbestände bei näherem Hinsehen als Prozesse des individuellen Neuarrangements und/oder der Übernahme religiöser Ästhetiken und Semantiken in die Logik funktionaler Teilsysteme. Wird auf diese Weise das klassische Säkularisierungstheorem in ein Dispersionstheorem überführt, wird auch erklärbar, inwiefern das Verschwinden und die Wiederkehr der Religion zwei Seiten der selben Medaille sind.

Dass es zu individuellen wie funktional-strukturellen Dekonstruktionen der Religion kommt, resultiert nicht zuletzt aus einem Folgeproblem der Individualisierung und funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften. Diese binden die Individuen mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit nicht gänzlich in ihre Teilsysteme ein, sondern immer partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in – und überlassen ihnen die Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellende Identitätsmatrix. Es gibt keine soziale Instanz mehr, die jeden Menschen ganz in Beschlag nehmen könnte. Der Versuch einer sozialen Größe, ein Individuum ganz beanspruchen zu können, wird relativiert und neutralisiert durch andere Teilsysteme, die den Menschen auch nur befristet beanspruchen können. Die Vielzahl partieller Beschlagnahmen verhindert die völlige Beschlagnahme durch eine einzige Größe. Dies sieht vom Individuum aus betrachtet zunächst wie eine Erhöhung seines subjektiven Freiheits- und Unabhängigkeitsgrads aus. Allerdings erweist sich gerade dieser Umstand aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen

Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur auf Zeit ihren Teilsystemen angehört und für das diese vorübergehende Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft und der sozialen Integration geworden ist. Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert vor diesem Hintergrund die Menschen nun aber in steigendem Maß mit der Herausforderung, sich Lebensführungsgewissheiten anzueignen, die sie in einer unübersichtlichen Welt manövrierfähig halten.

Man kann in dieser Konstellation durchaus ein säkularisierungs-resistentes Bezugsproblem des religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin eigener Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Säkulare Gesellschaften werfen dabei 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 erfüllen 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.²⁰ 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.

²⁰ Vgl. Berger, Sehnsucht nach Sinn.

Für die Theologie kommt es darauf an, auf die damit verbundene Herausforderung wieder modernitätskompatibel zu reagieren. Welche Bedeutung hat dabei die Implementierung eines soziologischen Blicks von außen auf den theologischen Blick nach innen (auf den Text des Evangeliums) und außen (auf seinen gesellschaftlichen Kontext)? Er ist vergleichbar mit dem Gebrauch von Innen- und Außenspiegeln in einem fahrenden Auto. Wer nur in den Außenspiegel schaut, sieht überholte und herannahende Fahrzeuge. Wer den Innenspiegel benutzt, sieht durch den Innenraum des Autos nach draußen und kann sich selbst in diesem Spiegel sehen. Man sieht zusätzlich den Blick, mit dem man nach innen und außen schaut. Wer also möglichst perspektivenreich Theologie treiben will, sollte nicht bloß einen theologischen Außenspiegel verwenden.

Literaturverzeichnis

- Beck, U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.
- Berger, P. L., Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum, Berlin–New York 2006.
- Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a. M. – New York 1994.
- Bernius, V. u. a. (Hg.), Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung, Leipzig 2010.
- Braun, Ch. v. u. a. (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Münster 2007.
- Casanova, J., Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009.
- Ebertz, M. N., Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: International Journal of Practical Theology 1 (1997) 268–301.
- Eisenstadt, S. N., Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.
- Gabriel, K. u. a. (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.
- Gross, P., Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld 2007.
- Habermas, J., Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.
- Höhn, H.-J., Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012.
- Höhn, H.-J., Gegen Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1996.
- Höhn, H.-J., Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt a. M. 1985.

- Höhn, H.-J., Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn – München – Wien 2007.
- Höhn, H.-J., Reflexive Säkularisierung, in: Kühnlein, M./Lutz-Bachmann, M. (Hg.), Unerfüllte Moderne?, Berlin 2011, 698–715.
- Höhn, H.-J., Religion und funktionale Systemtheorie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns, in: Theologie und Glaube 100 (2009) 330–356.
- Höhn, H.-J., Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.
- Kirschner, M., Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche, Würzburg 2006.
- Knoblauch, H., Religionssoziologie, Berlin – New York 1999.
- Krech, V., Religionssoziologie, Bielefeld 1999.
- Kreutzer, A., Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck – Wien 2006.
- Münch, R., Die Kultur der Moderne I–II, Frankfurt a. M. 1986.
- Münch, R., Die Struktur der Moderne, Frankfurt a. M. 1984.
- Pickel, G., Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.
- Pollack, D., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa, Tübingen 2009.
- Pollack, D., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Prisching, M. (Hg.), Modelle der Gegenwartsgesellschaft, Wien 2003.
- Schimank, U., „Feindliche Übernahmen“. Typen intersystemischer Autonomiebedrohungen in der modernen Gesellschaft, in: Kruip, G./Fischer, M. (Hg.), Feindliche Übernahmen? Zur Dynamik gesellschaftlicher Grenzüberschreitungen, Münster 2007, 17–33.
- Schimank, U./Volkman, U. (Hg.), Soziologische Gegenwartsdiagnosen I–II, Wiesbaden 2002/2007.
- Schulze, G., Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. – New York 1992.
- Taylor, Ch., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.
- Wegner, G. (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Würzburg 2012.
- Willems, U. u. a. (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013.