

# Bestritten und vermisst

## Religion in postsäkularer Kultur

Etliche Philosophen, Sozialtheoretiker und Historiker haben das Verhältnis von Religion und Moderne als eine Mesalliance gedeutet. Es handelt sich für sie um eine unglückliche Verbindung zweier Partner, die nicht zueinander passen. Sie ist darum zum Scheitern verurteilt. Am besten sollte man sie durch eine baldige Scheidung beenden. Spätestens die Scheidungsurkunde dürfte die Modernitätsunverträglichkeit der Religion und die Religionsunverträglichkeit der Moderne definitiv feststellen. Besonders radikale Stimmen wollten auf das Ergebnis eines sich hinziehenden Scheidungsprozesses jedoch nicht warten. Sie fürchteten, dass die Religion auf einen teuren Vermögensausgleich und auf ein alleiniges Sorgerecht klagen könnte. Besser wäre es, sofort Schluss zu machen. Eine Zugewinnngemeinschaft seien Religion und Moderne ohnehin nicht. Und gemeinsame Nachkommen würden sie auch nicht haben. Darum der Appell: Schluss jetzt! Das Aufhören kommt vor dem Anfangen. Und nur ein Neuanfang garantiert einen guten Ausgang der Geschichte.

Eine entsprechende Vision einer guten, weil religionslosen Zukunft findet sich bei dem französischen Aufklärungsphilosophen Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet. In seinem Grundriß einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*) aus dem Jahr 1793 heißt es: „Alles sagt uns, dass wir vor der Epoche einer der größten Revolutionen





Professor Dr. Hans-Joachim Höhn während der Bistumsschulwoche in Münster

des Menschengeschlechtes stehen. Sie wird kommen die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint. Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird, da man sich mit ihnen nur noch befassen wird, um ihre Opfer zu beklagen.“

Diese Vision ist identisch mit einer Kampfansage, hinter der sich ein polemischer Atheismus und eine rigorose Religionskritik versammeln. Ihr gemeinsames Motiv ist die Bestreitung von Unterscheidungen, die man für ebenso prinzipiell wie unaufgebbar gehalten hatte: die Unterscheidung zwischen oben und unten, zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch, zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen säkular und sakral. Es handelt sich um diskriminierende Unterschiede, da sie immer zu Ungunsten des Irdischen, Immanenten und Säkularen ausfallen. Die Alternative besteht darin, dass nun das „Weltliche“ zum gegensatz- und alternativenlosen Inbegriff dessen wird, was ist und sein kann. Fortan ist die Welt alles, was der Fall ist. Die Begriffe „immanent“ und „säkular“ haben keine Gegenbegriffe mehr. Alles was es geben kann,

gibt es nur in der Welt – oder gar nicht. Was in der Welt ist, muss auch von der Welt sein. Was früher einem Jenseits zugehörig schien, wird zum Bestand des Diesseits gezählt – oder es bleibt ortlos, funktionslos, bedeutungslos. Dem Ort-, Funktions- und Bedeutungslosen wird man nicht nachtrauern. Man wird es nicht einmal vermissen.

Was ist aus diesem Vorhaben, was ist aus der Erwartung geworden, man müsse alles Religiöse hinter sich lassen, wenn es mit dieser Welt vorangehen solle? Lässt das Versprechen einer religionslosen Zukunft nichts mehr zu wünschen übrig? Oder sind die Projekte der religionskritischen Aufklärung nicht minder strittig als die von ihnen bestrittene Religion? Sind die unstrittigen Krisen der Moderne nicht gerade Krisen ihrer Säkularität? Erleben wir nicht gerade inmitten dieser Krise eine Wiederkehr der Religion? Ist also die Prognose einer postreligiösen Zeit damit nicht dementiert, widerlegt – oder ihre Erfüllung zumindest vertagt? Wird nicht gerade in unseren Tagen Religiöses vermehrt im Säkularen antreffbar?

Das sind die Grundfragen, um die es im Folgenden geht. Für die Leitmotive dieser Fragen stehen die Verben „bestreiten“ und „vermissen“, die scheinbar Gegensätzliches meinen. Aber auch auf die Konjunktion „und“ kommt es an. Sie schiebt sich nicht bloß zwischen das Gegensätzliche und mildert den Gegensatz ab, indem sie zusammenbindet, was auseinander strebt. Sie gibt auch den Takt an, der die Auseinandersetzungen um Herkunft und Zukunft der Religion prägt: von den Aussichten auf eine „postreligiöse“ Zukunft Condorcets bis hin zu den Beschreibungen „postsäkularer“ Konstellationen der Gegenwart.

Bestreiten und vermissen und bestreiten und vermissen – in diesem Rhythmus werden sich auch meine folgenden Überlegungen bewegen. Ich setze zunächst meinen Rückblick auf einen Ausblick d.h. auf die Prognose einer „postreligiösen“ Zeit, noch ein wenig fort, erörtere dann, warum die Kategorie der Säkularisierung heute hinsichtlich ihres Erklärungsanspruchs höchst umstritten ist und werde danach ausführlich „postsäkulare“ Konstellationen von Religion und Kultur sondieren. Meine Perspektive ist dabei primär kultur- und religionssoziologisch. Mein Anliegen ist die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit, die eine dem Evangelium gerecht werdende Religionspädagogik zu beachten hat. Ich bin überzeugt: Man kann nicht angemessen die Sache des Glaubens vertreten, ohne dies zeitgemäß zu tun. Wer von der Zeit nichts versteht, kann auch die Sache des Glaubens nicht verständlich machen – und versteht sich am Ende selbst nicht mehr.

### 1. Erledigt oder vertagt? Die Prognose einer „postreligiösen“ Zeit

Die Geschichte der Religion der letzten 200 Jahre ist in Westeuropa mit einem Prozess der Enteignung von Zuständigkeiten und des Verlustes von Funktionen verbunden. Mit dem Siegeszug der Aufklärung galt es als ausgemacht: Wir bewegen uns unausweichlich auf postreligiöse Verhältnisse zu. Denn wenn die dunklen Ecken des menschlichen Daseins ausgeleuchtet sind, wenn die Wissenschaft die Geheimnisse der Natur gelüftet hat, dann wird das Gesundbeten von der Medizin vertrieben, die Astronomie wird die Astrologie verdrängen, das Mythische wird dem Rationalen weichen. Die letzten Tage der Religion sind bereits gekommen. 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 Werte und als Generator moralischer Normen.

Für sämtliche dieser Funktionen gibt es in der Tat längst Alternativen: Weltentstehungstheorien liefern die Naturwissenschaften; die Grundlagen von Recht und Moral legt die autonome Vernunft, den Zusammenhang der (Welt-)Gesellschaft sichern die Leitsysteme „Wirtschaft“ und „Medien“; für den Sinn seines Lebens sorgt jedes Individuum selbst. Angesichts der Effizienz dieser Alternativen schien das Absterben der Religion nur eine Frage der Zeit zu sein, zumal die genannten Alternativen ohne prekäre metaphysische Zusatzannahmen auskommen. Wenn man von der Religion nur noch ihre prekären Prämissen zurückbehält und ihre erwünschten Leistungen anderweitig erbracht werden können, kann man bereitwillig auf sie verzichten. Und was verzichtbar ist, wird in der Regel auch als überflüssig abgetan. Das Ende der Religion beginnt bereits dort, wo man beginnt, zwischen Existenz und Funktion ein Gleichheitszeichen zu setzen. Daraus entsteht die Gleichung: Dasein heißt ersetzbar sein. Für alles und jedes lässt sich ein funktionales Äquivalent finden – und für die Leistungen der Religion bietet die Vernunft umfassend Ersatz an. Man kann nun die Religion „an den Nagel“ (der Vernunft) hängen. Sie ist nicht mehr ein kultureller Fixpunkt, sondern eine abhängige Variable. Daher kann man die Vernunft auch mit einem anderen „Anhänger“ der Lebensorientierung als Sinnstiftung versehen. Auf den richtigen „Aufhänger“ kommt es an, das „Anhängsel“ ist austauschbar und bleibt ersetzbar.

// Entscheidend ist in schwierigen Situationen die verlässliche Präsenz einer emotional stabilen Person. Geduldiges Zuhören, die Not teilen, ohne sie wegnehmen zu können und gezielte Fragen helfen, die Situation zu erfassen und Perspektiven zu entwickeln.

Für die Moderne ist im Blick auf Religion und Glaube der Ersatz besser als das Ersetzte. Denn die Vernunft nimmt sich mehr und Besseres vor als die Religion: Aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang herauszutreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom und in Freiheit 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 dafür sorgen, dass alle Autorität von der Vernunft ausgeht. Sie „kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich schöpfen.“ (J. Habermas)

Die sonst so mythenkritische Moderne schafft sich damit ihren eigenen Gründungsmythos. Dieser tritt umso deutlicher hervor, je mehr er aus der historischen Distanz unter dem Kennwort „Projekt der Moderne“ stilisiert wird. Mythos und Projekt der Moderne bestehen im „sola ratione“: Allein unter den Imperativen der Vernunft („sola ratione“) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann.

Für all diese Prozesse, Projekte und ihren hochgerechneten Zielpunkt

steht jene Kategorie, die unter Historikern, Soziologen und Philosophen rasch Karriere machte: Säkularisierung. Allerdings hat seit einiger Zeit dieser Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der (europäischen) Moderne erheblich an Kurswert verloren. Den einst bereitwillig akzeptierten Erklärungsanspruch lässt man nur noch unter starkem Vorbehalt gelten. Sie ist heute ebenso umstritten, wie sie für geraume Zeit unstrittig war.

## 2. Ende oder Wende? Religion nach der Säkularisierung?

Einen höchst facettenreichen Vorgang der Entflechtung von Religion und moderner Kultur sowohl bündeln als auch in seinem Verlauf vorhersagen zu wollen, wird dem Säkularisierungstheorem inzwischen als überzogene Ambition angekreidet. Stattdessen gilt es als ausgemacht, dass die Phänomene sozialen und religiösen Wandels zu vieltätig sind, als dass sie in einem einzigen Begriffscontainer untergebracht werden können. Sie reichen vom Bedeutungsverlust religiöser Gehalte im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten über die Entdeckung und Wahrung der Autonomie des Säkularen gegenüber dem Religiösen bis hin zur „Konvertierung“ ursprünglich religiöser Sinngehalte in Elemente profanen Denkens – aus „Heil“ wird „Glück“, aus „Sünde“ wird „Schuld“ und aus „Erlösung“ wird „Emanzipation“. Strittig ist hier nicht, dass es Prozesse der

// Offenkundig hat die Religion ihr erwartetes Ende überlebt und führt nun in säkularen Bereichen ein höchst vitales „Nachleben“. Anstatt das „Ende der Religion“ auszurufen, haben darum vor einigen Jahren etliche Zeitdiagnostiker die „Wiederkehr der Religion“ proklamiert.

Entflechtung von Religion und moderner Kultur gibt. Zweifelhaft ist vielmehr, ob es sich dabei stets um dasselbe Grundmuster mit den denselben Antriebskräften und demselben Ergebnis handelt (vgl. Ch. Taylor, J. Casanova, H. Joas).

Gravierender ist die Kritik an der geschichtstheoretischen Unterstellung des Säkularisierungstheorems. Sie lautete ja: je moderner die moderne Welt wird, um so verzichtbarer, entbehrlicher und überflüssiger wird Religion. Die Geschichte läuft unumkehrbar auf einen solchen „postreligiösen“ Zielpunkt zu. Dagegen wird nun eingewandt: Obwohl in westlichen Gesellschaften auf der Basis dieser Annahmen unbestritten Prozesse ablaufen, welche die Religion marginalisieren, hat sich dennoch ihre Projektion auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion nicht bestätigt. Religion besteht fort, ihre kulturelle Marginalisierung scheint nicht unumkehrbar zu sein. Gestalt und Funktion des Religiösen verändern sich, wobei die Bandbreite von militanten Fundamentalismen bis hin zur spirituellen Wellnessbewegung reicht. Religion verlässt ihre frommen Refugien, aber sie vergeht nicht. Sie betritt profanes Pflaster und begegnet mit ihren Symbolen und Motiven in Ökonomie, Politik und Medien. Religiöses wird als kultu-

relles Treibgut immer häufiger an treffbar an säkularen Ufern – vom ökonomischen „Kultmarketing“ über die Liturgien sportlicher Großveranstaltungen und zivilreligiösen Rituale in der Politik bis hin zur „performance“ von Mythen und Mysterien in der Popkultur.

Offenkundig hat die Religion ihr erwartetes Ende überlebt und führt nun in säkularen Bereichen ein höchst vitales „Nachleben“. Anstatt das „Ende der Religion“ auszurufen, haben darum vor einigen Jahren etliche Zeitdiagnostiker die „Wiederkehr der Religion“ proklamiert. Sie dementieren die lange Zeit dominierende Erwartung „postreligiöser“ Verhältnisse in Kultur und Gesellschaft und setzen dagegen die Beschreibung „postsäkularer“ Konstellationen: Moderne Gesellschaften haben sich darauf einzustellen, dass sich trotz und inmitten fortlaufender Säkularisierungs- und Entmythologisierungswellen das Religiöse behauptet. Diese Selbstbehauptung religiöser Traditionen und Gemeinschaften lässt sich nicht reduzieren auf folkloristische Bestände. Immer öfter gelingt religiös formatierten Themen und Forderungen auch die Rückkehr in die politische und mediale Öffentlichkeit. Religion ist hier nicht mehr nur eine Sache des pri-

vaten Erlebens, sondern auch ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen, des Austragens sozialer Konflikte und des Kampfes um öffentliche Anerkennung bisher marginalisierter Gruppen.

Besonderen Auftrieb hat die Diskussion um den sozio-kulturellen Fortbestand des Religiösen durch die neueren religionstheoretischen Äußerungen von J. Habermas erhalten. Im Oktober 2001 stellte er seine Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unter die Überschrift „Glauben und Wissen“. Für seine Zeitdiagnose führte er den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ ein und versah ihn mit einer deskriptiven, einer prognostischen und einer normativen Note. 1. deskriptiv: das Religiöse behauptet sich; 2. prognostisch: das wird auf absehbare Zeit so bleiben; 3. evaluativ: und das ist auch gut so! Denn religiöse Sinnsysteme bilden wichtige „vorpolitische“ Ressourcen eines liberalen Gemeinwesens. Auf diese Ressourcen kann es kaum verzichten, weil es auf ideelle und motivationale Voraussetzungen angewiesen bleibt, die es selbst nicht garantieren kann. Dies gilt etwa für die Sicherung der Humanität und Moralität eines modernen Gesellschaftssystems angesichts naturalistischer Reduktionen des Humanums. Und es gilt nicht weniger für die Überwindung von politischen und sozialen Krisen angesichts einer Weltökonomie, die immer wieder aus dem Ruder läuft. Es sind die Fortschritte, Erfolge und Siege der Moderne, welche zugleich ihre Krisen und Konflikte auslösen. Deren Überwindung wird weder ohne die säkulare Vernunftkultur der Moderne zu bestehen sein, noch kann sie mit ihr allein geleistet werden.

Der Begriff „postsäkular“ hat zwar rasch Karriere gemacht, ist aber auch

hinsichtlich seiner zeitdiagnostischen Aussagekraft skeptisch kommentiert worden. Rezeption wie Kritik werden allerdings nicht selten von Missverständnissen begleitet. Weder steht der Terminus „postsäkular“ für eine Zeitangabe oder 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 Zeit bestimmen. Noch ist er derart zu verstehen, dass er nostalgisch auf religiös aktivere Zeiten vor dem Einbruch modernisierungsbedingter Säkularisierungen z.B. in den letzten 100 Jahren zurückblickt und nach einer Renaissance dieser Frömmigkeitsintensität (etwa in religiösen Traditionalismen) Ausschau hält. Er meint auch nicht eine Rückkehr der Religion in die Gesellschaft, denn sie war nie gänzlich verschwunden. Vielmehr steht er zunächst für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion. Nicht Religion verdunstet, sondern die Theorien einer Verdunstung des Religiösen. Und selbst dort, wo das Religiöse verdunstet, wird es an anderer Stelle wieder kondensieren.

Dass die Moderne alles Religiöse hinter sich lassen soll, ist eine moderne Illusion, von der die Moderne loskommen muss. Desillusionierung ist angesagt – auch im Blick auf die Projekte der Moderne. Deren Dialektik besteht darin, dass die Moderne zwar überkommene Probleme der Daseinssicherung lösen konnte, aber dabei neue erzeugte, die sie mit eigenen Mitteln nicht bewältigen kann. Denken wir nur an die Krise unserer biologischen, sozialen und moralischen Ökosysteme. „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 auslösen. Auch deswegen gilt es die geschichtstheoretische Unterstellung des Säkularisierungstheorems zu revidieren. Sie hielt den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich, begriff ihn als „fortschrittlich“ und sah in seinem Fortschreiten ein Movens und Ziel sozialer Evolution.

### 3. Brennpunkt: Krisen der Moderne – Krisen der Säkularität?

Die Skepsis am Säkularisierungstheorem ist vor allem begründet im ambivalenten Ausgang von Modernisierungsprozessen. Vermutlich hat sich die Moderne zuviel vorgenommen, zuviel versprochen und zuviel übersehen. 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 - all das lässt sich weder einzeln noch gemeinsam auf einem bequemen Geradeausweg realisieren. Es gibt ökologische Grenzen des ökonomischen Wachstums und Grenzwerte individual- und sozialverträglicher Entgrenzungen. Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen linearen Verlauf. Er kennt zunehmend Phasen, in denen er weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen, sondern von der Bewältigung ihrer negativen Spätfolgen beherrscht wird. Die Moderne hat offenkundig nicht bedacht, ob es diesseits und jenseits der Vernunft Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung gibt, die auf einem regenerativen

Niveau gehalten werden müssen. Dieses Manko lässt die Krisen der Moderne als Krise ihrer Säkularität bzw. ihres Autonomieideals erscheinen. Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares, das im Prozess der Säkularisierung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt oder verdrängt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen Rationalität bewusst ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher Vernunft. Wo Gefahr besteht, stellt sich aber keineswegs das Rettende von selbst ein. Einstweilen lässt es sich etwa gegenüber der ökonomischen Vernunft nur im Bewusstmachen dessen artikulieren, was fehlt: Sozialer Zusammenhalt resultiert nicht bereits aus dem Vergemeinschaftungsmodus des Marktes. Das soziale Band menschlichen Miteinanders wird zwar aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft. Diese Gegenseitigkeit erschöpft sich aber nicht in der bestmöglichen Organisation von individuellen Nutzenkalkülen. Einige Banken mögen systemrelevant sein, so dass die Gesellschaft an ihrem Erhalt interessiert sein muss, aber Systemrelevanz ist nicht identisch mit Gemeinwohl, zu dessen Erhalt der Bankensektor einen Beitrag zu leisten hat. Um das jedoch einsichtig zu machen, braucht es mehr und anderes als nur die ökonomische Vernunft. Sie vermag im Umgang mit Menschen stets nur „halbe Wahrheiten“ ans Licht zu bringen. Es geht wohl nicht ohne sie, aber allein mit ihr geht es auch nicht („sola ratione numquam sola“).

In den von der Moderne verdrängten „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, welche für die Entdeckung der „anderen“ Wahrheitshälfte hilfreich sein kön-

nen, ist ein nahe liegender Vorschlag. Sollte man also zurückkehren zu den Beständen vormoderner Kulturen, in denen das vermutet wird, was in der neuzeitlichen Vernunft vermisst wird: eine Leben, Denken und Handeln in all seinen Dimensionen integrierende, „ganzheitliche“ Orientierung, in der die eigentliche Wahrheit über Mensch, Welt und Geschichte schon enthalten ist? Sollte man sich nicht abwenden von jenen Instanzen, die ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes „Verfügungs- und Herrschaftswissen“ verwalten? Ist es nicht 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 Weisheiten, mit denen sich die Grundkonflikte und Reifungskrisen des modernen Menschen kreativ bewältigen und seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren lassen? Repräsentieren nicht sie jene kulturellen Bestände, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will? Lassen postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft den Schluss zu, dass sich für die Religion eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung, Handlungsorientierung oder Weltdeutung auftut, nachdem die Leitideen der Moderne in eine Tradierungskrise geraten sind? Hat sich Religion somit als säkularisierungsresistent erwiesen? Ist der vermeintliche Modernisierungsverlierer in Wahrheit ein Krisengewinnler?

Dass die Moderne nur deswegen genötigt ist, noch einmal auf Religion Bezug zu nehmen, weil der erste Versuch ihrer Überwindung vergeblich war, behaupten die Vertreter eines „neuen“ Atheismus (R. Dawkins, R. Harris, Ch. Hitchens u.a.). Erneut

wird hier ein „aufklärerisches“ Plädoyer mit einer Prognose verknüpft: Gibt man der Aufklärung – nunmehr in der Gestalt eines evoluti-onstheoretisch grundierten und sozio-biologisch formatierten Naturalismus – eine zweite Chance, wird sich die Haltlosigkeit religiöser Weltbilder und Praktiken ein weiteres Mal und diesmal wohl definitiv erweisen.

Es scheint in unserer Gesellschaft 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, so dass 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. Aber wie sieht diese teils affirmative, teils kritische Beschäftigung mit dem Religiösen näher aus? Dass Religion vermisst wird, scheint weniger evident zu sein, als dass sie bestritten wird. Darum konzentriere ich mich im Folgenden auf die Frage: Gibt es tatsächlich so etwas wie eine „postsäkulare“ Nachfrage nach Religion? Was löst sie aus? Und was macht ihre Besonderheit aus? Was macht sie „kompatibel“ mit postsäkularen Konstellationen von Religion und Moderne? Begegnet auch hier die Doppelung von Bestreiten und Vermissten?

Diese Fragen lassen sich nur angehen, wenn man einen methodischen Schwenk vornimmt. Religion ist zwar immer strukturell mit Kultur und gesellschaftlichen Prozessen verknüpft, aber sie hat immer auch ei-

ne Subjektseite. Erst im Blick auf die Subjektseite zeigt sich: Religion gibt es nur, weil es existenzielle Bezugsprobleme gibt, für deren Bewältigung sie kandidiert. Und ein zweiter Aspekt wird dabei wichtig: Nur wenn diese Bezugsprobleme säkularisierungsresistent sind, bleibt Religion zukunftsfähig.

Auf Säkularisierungsresistenz und Modernitätskompatibilität des Religiösen beziehen sich gegenwärtig auch die Einstellungen des Bestreitens und Vermisstens. 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 Lebenswelt (als Folge der Erschöpfung kollektiver sozialer Sicherungssysteme). Insofern hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Vermisst werden jedoch von Seiten des Christentums Antworten auf der Höhe der Zeit. Denn die „alt-neuen“ Sinnfragen werden in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten müssen neu formatiert werden. In dieser Neuformatierung lassen sich jene Aspekte festmachen, die eine „postsäkulare Religiosität“ ausmachen. Es lässt sich zeigen, dass postsäkulare Konstellationen im Verhältnis von Religion und Kultur auch die individuelle Nachfrage nach Religion beeinflussen, d.h. religiöse „Sinnsuche“ wird mit nicht-religiösen Mustern der Selbstvergewisserung gelegt; religiöse Deutungsmuster werden in säkulare Sichtweisen „insertiert“, der religiösen „Text“ wird vom säkularen „Kontext“ mitkonstituiert. Religiöse Arrangements der Sinnvergewisserung werden häu-

fig in nicht-religiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung eingefügt. Es ist höchst strittig, ob und inwieweit man sich von Seiten des Christentums auf diese Formate einlassen will, sie aufgreifen und ihnen – vielleicht widerständig – gerecht werden kann.

#### 4. Zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt Neue Formate religiösen Bewusstseins

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 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. 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

// 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.

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.

Für die Beantwortung der Frage, 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: Wir leben ja nicht nur in postsäkularen Umständen. Unsere Gesellschaft ist nicht nur in Teilen „postsäkular“, sondern zugleich vieles andere auch: Sie ist auch 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 „Erlebnissesellschaft“, 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 postsäkula-

re Signatur heutiger Nachfrage nach Religion bestimmen will.

#### 4.1. „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 insofern 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 Bedeutung die autoritative Deutung allein eine religiösen Institution 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

// 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. ... Zunehmend lassen sich daher Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten.

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?

#### **4.2. „Eigenes Leben – eigener Glaube“: Spirituelle Selbstmedikation**

Eine subjektzentrierte „postsäkulare“ Form der Religiosität lässt sich nicht mehr „eingemeinden“. Sie lebt nicht von einer vereinsförmigen Zugehörigkeit. Hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre „biographieintegrierte“ 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, wie 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 existenziellen 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 angemäßen

Deutungshoheit „externer“ Instanzen.

#### **4.3. „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 „anlehnungsbedürftige 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 beeindruckend.

#### **4.4. 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.

#### 4.5. Unter freiem Himmel: Pilgern – sich im Glauben frei bewegen

Sämtliche bisher angesprochene 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, ein gemeinsamer Weg und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein(e) jede(r) 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 zugeordnet 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: sinnvermittelte Erfahrung von Sinn. Man muss ganzheitlich, mit allen Sinnen 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 Angelegenheit 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 gerade 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 ei-

ner 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 uns nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft.

#### Der Autor

**Hans-Joachim Höhn**, geboren 1957, Doktorand bei Karl Lehmann, vier Jahre Pastoralreferent im Bistum Limburg, seit 1991 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln, u. a. Berater der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz.

#### Literatur:

**Hans-Joachim Höhn**, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007;  
**Ders.**, Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006;  
**Ders.**, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008;  
**Ders.**, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.