

Schwerpunktthema: Religion in der Gegenwart

Religion im Aufwind? Beobachtung – Kritik – Plädoyer

Dass die Moderne einmal ganz von der Religion loskommen könnte, gehört offensichtlich zu den Illusionen, von denen sie loskommen muss. Zu diesem Geständnis wird sie weniger von außen durch das Erstarken einer religiös-fundamentalistischen Gegenmoderne als durch den internen Vorgang einer „entgleisenden Modernisierung“ (J. Habermas) genötigt. Ihre Leitidee, wonach eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch Emanzipation von überkommenen Wertvorstellungen zu realisieren sind, hat sich offenkundig verbraucht. Dass es technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechnbares und politisch Unverfügbares gibt, das in Modernisierungsprozessen verkannt oder unterschlagen wurde und dessen Leerstellen zunehmend deutlich werden, gehört zur Einsicht in die Dialektik der Moderne. Heißt dies nun, dass sich für die Religion eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung auftut, nachdem die profanen Gegenkräfte ihren Anspruch auf exklusive Weltdeutung aufgeben mussten?

Der Blick auf die gesellschaftliche Realität liefert keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Hinsichtlich der religiösen Signatur unserer Gesellschaft sind sowohl Prozesse einer fortschreitenden Säkularisierung als auch Phänomene eines Comebacks der Religion auszumachen. Und wo sich Religion heute „im Aufwind“ befindet, muss sie stets auch mit „Fallwinden“ und heftigen Böen aus unterschiedlichen Richtungen rechnen. Es besteht die Gefahr, dass sie dabei auch „verweht“ wird – vor allem im Bereich der Alltagskultur.

Was sich als „Wiederkehr“ der Religion ausnimmt, erweist sich häufig als „Zerstreuung“, als nicht-religiöse Aneignung religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien). Derartige „Dispersionen“ machen das Religiöse antreffbar jenseits weltabgeschiedener Frömmigkeit oder weltzugewandter Diakonie. In der Populärkultur liefert es Material für Kinofilme und Rocsongs. Die Werbung benutzt unablässig religiöse Zitate; Großunternehmen betreiben im Rahmen des „Kultmarketing“ die Inszenierung von Marken, die über die Bezeichnung von „Pro-



Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln sowie Mitglied im Vorstand des fiph.

► Fortsetzung von S. 1

duktfamilien“ hinaus für Lebens(stil)entwürfe und Weltanschauungen stehen. Die Organisatoren sportlicher Großereignisse leihen sich liturgische Kompetenz aus und geben ihren Eröffnungsfeiern eine sakrale Dramaturgie. Das Kultische ist ebenfalls „kult“ bei Lebensberatern, die ihren Klienten empfehlen, ihren Alltag mit Ritualen zu versehen, um trotz der Wechselfälle des Lebens ein Kontinuum zu erhalten. Die Tourismusindustrie verspricht Reisen in „paradiesische“ Gefilde und die Fantasy-Literatur legt die klassischen Mythen von Verwünschung und Erlösung immer wieder neu auf.

In diesen Kontexten ereignet sich 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. Ein signifikantes Beispiel ist das anhaltende Interesse am mystischen Heilwissen der Hildegard v. Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für rein therapeutische Zwecke im Blick auf Menschen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen. Hier wird eine religionsanaloge Zweitcodierung der Medizin vorgenommen und Gesundheit zum „Religiosum“ erhoben.

Der Begriff der Dispersion steht ferner für die Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft sowie für die Herausbildung religiöser Angebote, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen spirituellen Richtungen neu aufbereiten. Auf Esoterikmessen wird 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. Religiöse Dispersion zeigt sich schließlich als „mediale Adaption“ religiöser Stoffe und Motive. Auf die TV-Beichte in Gestalt der Talkshows sind inzwischen auf vielen Kanälen die Formate der Ge-

richtsshows gefolgt, die sich aus dem Zubehör der christlichen Eschatologie bedienen und ein mediales Fegefeuer entzünden.

Den skizzierten Erscheinungsformen religiöser Zerstreuung ist gemeinsam, dass Versatzstücke des Christentums hinsichtlich ihrer religiösen Herkunft „anonymisiert“ werden, aber eine gewisse Assoziativkraft „in Richtung Religion“ behalten. Sie erinnern im Phänotyp noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Coverversionen“ gregorianischer Choräle bieten. Aber es gibt keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse „Kennung“ verbindet. Das Religiöse manifestiert sich mit seinen therapeutischen oder ästhetischen Nebenwirkungen, aber nicht hinsichtlich seiner primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung. In den entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen ist nicht mehr erkennbar, ob Religion als Religion fortbesteht.

Seit geraumer Zeit findet eine Neuformatierung der Nachfrage nach Religion statt, die auf der Subjektseite gleichsam das Gegenstück zum Prozess der Dispersion religiöser Traditionen bildet und ebenfalls in der Praxis des „zerlegenden Zusammensetzens“ besteht. Neu formatiert wird vor allem die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt zunehmend die im „do it yourself“-Verfahren gesuchte individuelle Glaubensgewissheit. Dabei gilt das Interesse neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Göttlichen, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege des eigenen Erlebens sein sollen. Eine solche „Subjektzentrierung“ äußert sich vor allem in der Psychologisierung religiöser Praxis. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannteren Tiefenschichten der Psyche, die als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts verstanden werden, deuten darauf hin, dass der Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg einer tiefenpsy-

chologischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen. Das „Woher“ religiöser Offenbarungen erweist sich im Zug der Entdeckung des Unbewussten als das über eine „Transzendenz nach innen“ zugängliche menschliche Selbst. Diesem Rückbezug auf das subjektive religiöse Erlebnis kommt die umfassende Individualisierung der Lebensformen und -stile entgegen. 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 Ritualen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z.B. kirchliche Trauung), richtet sich auf Formen, die der individuellen Selbstthematization dienen, ohne dass dabei der Institution Kirche ein besonderer biographischer Stellenwert eingeräumt wird. Sie wird zum bloßen Dienstleister, zum Ritenlieferanten in besonderen Lebenslagen.

Religion kann als Religion nur eine Zukunft haben, wenn sie sich als modernitätskompatible und zugleich als säkularisierungsresistente Einstellung zu den Lebensbedingungen und -verhältnissen des Menschen erweist. Säkularisierungsresistent sind religiöse Bezugnahmen auf das Leben dann, wenn es modernisierungsbedingte Gründe und Anlässe für sie gibt und wenn sie nicht ein ökonomisches, mediales oder therapeutisches Äquivalent finden. Religion hat nur dann eine Zukunft, wenn sie sich von ihrer eigenen Sache und ihrem besonderen Thema her solcher Instrumentalisierungen erwehren kann. Als „religiös“ käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche die Kriterien und Kategorien des ökonomisch, moralisch, therapeutisch Brauchbaren oder Notwendigen transzendiert, indem sie Bezüge auf das stiftet, was für den Menschen jenseits ökonomischer oder moralischer Zweckdienlichkeit belangvoll ist und wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zum Mittel des Erreichens von Zwecken gemacht werden kann. Es muss gezeigt werden können, dass das, was als „religiös“ behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische und therapeutische Lebenseinstellungen widerstreitet.

Funktional bestimmbar und instrumentalisierbar ist alles, was es im Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, auf Dinge und Ereignisse im Leben Bezug nehmen, für deren Bewältigung sie sich nützlich machen möchten. Religion und Glaube müssen sich vielmehr für das interessieren, was im Leben keinen Nutzenwert hat, was aber für das Leben als solches belangvoll ist. Ein religiöses Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung) nimmt demnach nicht Bezug auf etwas im Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern sucht nach einem Verhältnis zum Leben als ganzen. Diese Ganzheit wird thematisiert in den unabgeholtenen „großen“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen: Ist ein Dasein zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung seiner Akzeptanz am Ende nur dessen Vergänglichkeit hervortreiben? Wie steht es um mögliche Daseinsoptimierungen, wenn diese genauso befristet sind wie das optimierte Leben selbst? Können Grund und Maß einer Welt- und Daseinsakzeptanz im Ensemble der weltimmanenten Daseinsverhältnisse gefunden werden?

Lesetipp: Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh 2007.