

Wiederkehr der Religion?

Beobachtung – Kritik – Plädoyer

Viele Religionssoziologen haben in den letzten Jahren die Kategorie der „Säkularisierung“ als Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der Moderne verabschiedet. Den einst bereitwillig akzeptierten Erklärungsanspruch hinsichtlich Verlauf und Ergebnis von Modernisierungsprozessen macht man ihr inzwischen zum Vorwurf. Obwohl in westlichen Gesellschaften Prozesse einer weitgehenden Entflechtung von Religion und Kultur unbestritten ablaufen, hat sich dennoch ihre Hochrechnung auf eine Verabschiedung der Religion nicht bestätigt. Religion besteht fort, ihre kulturelle Marginalisierung scheint nicht unumkehrbar zu sein; Gestalt und Funktion verändern sich, aber sie vergeht nicht. Anscheinend hat sie ihr erwartetes Ende überlebt. In religiösen Kreisen wird diese „Widerlegung“ einer geschichtstheoretisch aufgeladenen Säkularisierungsthese mit großer Aufmerksamkeit registriert: Heißt dies nun, dass sich für die Religion eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung auftut, nachdem ihre profanen Gegenkräfte ihren Anspruch auf letzte Wahrheiten aufgeben mussten? Steht darum die Rehabilitierung religiöser Weltbilder an? Hat sich Religion somit als säkularisierungsresistent erwiesen?

Allerdings verraten diese Fragen auch höchst prekäre Hoffnungen. Vielleicht ist die Moderne nur deswegen genötigt, noch einmal auf Religion Bezug zu nehmen, weil der erste Versuch ihrer Überwindung vergeblich war. In diesem Fall wäre das Ende der Religion nur aufgeschoben, aber nicht endgültig abgewehrt. Konfrontiert man diesen Einwand mit dem empirischen Befund, ergibt sich kein eindeutiges Bild. Hinsichtlich der religiösen Signatur moderner Gesellschaften sind sowohl Prozesse einer fortschreitenden Säkularisierung als auch Phänomene eines Comebacks der Religion auszumachen. Eine Religionstheorie, die sich auf der Höhe der Zeit befinden will, muss daher diesen gegenläufigen Tendenzen gerecht werden und ihre Gleichzeitigkeit auf den Begriff bringen können. Dabei wird auch zu prüfen sein, ob die Abnahme der Verflechtung von Religion und Gesellschaft und die Phänomene ihrer sozio-kulturellen Wiederkehr nicht Aspekte derselben Entwicklung sind. Um diese Möglichkeit als These zu formulieren: Was sich als Renaissance der Religion ausnimmt, erweist sich vielfach als „Dispersion“, d.h. als Zerstreuung, als nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien).

Der Begriff der Dispersion lässt beim Thema Religion zunächst an die Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen denken. Er kann aber auch als Kennzeichen 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 leben muss (vgl. 1 Petr. 1,1). Die Erklärungskraft der Kategorie „Dispersion“ für eine Theorie sozialen und religiösen Wandels mag zudem durch einen Verweis auf nicht-theologische Verwendungsweisen kenntlich gemacht werden. 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: ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.

1. Zerstreuungen

Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen

Dispersion macht 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 im Rahmen des „Kultmarketing“ die Inszenierung von Marken, die über die Bezeichnung von „Produktfamilien“ 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 Verlässlichkeit und Beständigkeit 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“, d.h. des zerlegenden Zusammensetzens. 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 sind bei Anbietern zu entdecken, 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 **Deformatierung** 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 Gerichtsshows gefolgt, die sich aus dem Zubehör der christlichen Eschatologie bedienen. Es ist sogar möglich, Zeuge medialer Unsterblichkeit zu werden. Wird in den 20-Uhr-Nachrichten 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 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. Religion besteht fort als Fundus ökonomischer Marketingstrategen, als Lieferantin von Zeichen und Symbolen, die aus ihrem ursprünglichen

Sinnzusammenhang gerissen werden und für Werbezwecke erhalten müssen, als kulturelles Treibgut, das an nicht-religiöse Ufer angeschwemmt wird und dort auf die säkulare Restverwertung wartet. Wo das Religiöse im Säkularen begegnet, ist und bleibt es säkularen Regeln unterworfen.

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 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 Dekonstruktionen, 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.

2. Individualisierung: Religiosität zwischen Sinnsuche und Eventkultur

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. Neu formatiert wird vor allem die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums – vor allem in evangelikalen Gruppen – zunehmend die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Sie lesen die Heilige Schrift als Partitur einer Performance, die sie selber wieder aufführen können. Dabei gilt ihr Interesse neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Göttlichen, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege der (Selbst-)Erfahrung und des eigenen Erlebens sein sollen.

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 subjekt- und erlebniszentrierte Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert.

Das Paradigma „Subjektzentrierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex vor allem in der Psychologisierung religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Herverkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekanntem Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts deuten darauf hin, dass der Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitätshorizont auf. Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg einer tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen. Der neuzeitliche Einsturz metaphysischer Gewissheiten bleibt hier folgenlos. Das „Woher“ religiöser Offenbarungen erweist sich im Zug der Entdeckung des Unbewussten als das über eine „Transzendenz nach innen“ zugängliche menschliche Selbst. Dieser Rückbezug auf das religiöse Erlebnis bietet zudem den Vorzug, dass er alle Formen eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein unterläuft, was wiederum einem Grundzug der Moderne mit einer umfassenden 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 Selbstthematisierung und Selbstbestätigung in Gang setzen.

Postsäkulare religiöse Suchbewegungen erwarten eine Sinnvergewisserung zunehmend „jenseits“ von Dogma und Moral. Besonders nachgefragt werden Angebote zu Schulungen der religiösen Erfahrungsfähigkeit, welche zugleich die Sinnlichkeit von Mensch und Religion betonen. An die Stelle von Dogma und Moral tritt als Ausdrucksmedium das Ästhetische; 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 nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern 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 beim Weltjugendtag 2005 die „Stimmung“ vor Ort den Ausschlag für sein Gelingen gab.

3. Religion ohne Zukunft – Zukunft ohne Religion? Theologische Bestreitungen

In den bisher skizzierten Erscheinungsformen religiöser Dispersion ist nur schwer zu erkennen, ob dabei eine Einstellung im Spiel ist, die „religiös“ genannt werden könnte. Sofern man in klassischer Manier diese Bezeichnung jenen Vollzügen reser-

vieren will, in denen sich eine „Transzendenz“ menschlicher Lebensverhältnisse bzw. der verschiedenen Einstellungen zu ihnen manifestiert, ist in diesem Kontext nichts wahrnehmbar, was eine solche Bezeichnung rechtfertigt. Das verstärkt den Verdacht, dass die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen „Dekonstruktionen“ religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen in Wahrheit Dubletten eines ökonomischen, ästhetischen oder therapeutischen Lebensverhältnisses sind. Folglich handelt es sich allenfalls um „(welt)immanente Transendenzen“ und um „religionskonsumtive“ Tendenzen. Sollte dieser Verdacht zu erhärten sein, dann wäre die Prognose vom allmählichen Verschwinden der Religion keineswegs endgültig vom Tisch. Einstweilen bleiben dann lediglich die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Auf Dauer werden in diesen Bereichen nur noch die nicht-religiösen Inhalte des Religiösen übrig bleiben. Nur sie erweisen sich offensichtlich als „modernitätskompatibel“.

Auch das Christliche wird dann nur eine Zukunft haben, wenn es sich als modernitäts-kompatibel erweist. Aber das allein genügt nicht. Es muss zugleich säkularisierungsresistent bleiben. Als säkularisierungsresistent erweisen sich religiöse Bezugnahmen auf Lebensverhältnisse, wenn dafür modernisierungsbedingte Gründe und Anlässe bestehen und wenn die Aufnahme dieser Bezugnahme in andere Einstellungen zu Lebensverhältnissen bzw. andere Einstellungen zu religiösen Lebenseinstellungen nicht zu funktional äquivalenten Resultaten führt. Als „religiös“ käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche diese Relationen des Ökonomischen, Moralischen, Medialen etc. transzendiert, indem sie bezogen werden auf das, wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zu Lebensverhältnissen zum Mittel des Erreichen von Zwecken innerhalb dieser Systeme gemacht werden kann. Es muss also gezeigt werden können, dass das, was als „religiös“ behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische, therapeutische und ästhetisch-mediale Lebenseinstellungen widerstreitet. Funktional bestimmbar und instrumentell verzweckbar ist alles, was es im Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, unmittelbar Bezug nehmen auf Dinge und Ereignisse im Leben, 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 sinnvollen Verhältnis zu den verschiedenen Einstellungen zum Leben. Das Bezugsproblem religiöser Weltdeutung und Lebenspraxis besteht näherhin darin, inwiefern diese Lebenseinstellungen zur Klärung der existenziellen Sinnfrage führen. In dieser Sinnfrage artikuliert sich das Problem der Welt- und Daseinsakzeptanz: Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen und der Ungewissheit künf-

tiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Fraglichkeit hervortreiben?

Das Grundproblem eines befristeten Lebens besteht in der Nötigung, es möglichst schnell in diesem Leben zu etwas zu bringen, will man etwas vom Leben haben. Man hat je mehr vom Leben, desto besser jenes ist, wozu man es gebracht hat. Ist es nicht optimal, dann muß es wenigstens so beschaffen sein, dass es weitere Optimierungen zulässt. Die Kunst des Lebens besteht dann darin, sich um jenes Gute zu bemühen, das vielleicht nicht vollkommen ist, aber Verbesserungen seiner Güte in Aussicht stellt. Angesichts der Ungewissheit der Dauer des eigenen Lebens ist man gut beraten, sich möglichst rasch und möglichst viel dieses optimierbaren Guten zu besorgen. Allerdings zeigt sich dabei sehr bald das Problem des „abnehmenden Grenznutzens“. Die bestmögliche aller Welten bildet keineswegs jene, die immer und für alles neue Optimierungen bietet. Ein endliches Leben kann nur dann glücken, wenn es in einer Welt permanenter und beschleunigter Verbesserungen nicht nur Dinge gibt, die technisch oder ökonomisch optimierbar sind, sondern auch solche, die nicht wieder schlecht gemacht werden können. Gibt es etwas im Leben, das uneingeschränkt zustimmungsfähig ist, oder ist alles nur vorbehaltlich seiner Optimierung akzeptabel? Von Dingen, die nicht optimal sind, hat man letztlich nicht viel. Denn letztlich sind sie nicht uneingeschränkt akzeptabel. Und wie verhält es sich mit dem Leben selbst? Wie steht es um mögliche Daseinoptimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst?

Eine theologische (und ebenso eine philosophische) Religionshermeneutik und -kritik sollte sich an diesen (Sinn-)Fragen ab-

arbeiten und umlaufende Sinnofferten - mögen diese ästhetisch, therapeutisch oder religiös formatiert sein - daraufhin testen, ob sie dem Anspruchsniveau dieser Fragen entsprechen. Dabei sind folgende Reflexionsstufen zu durchlaufen:

- Sichtung des Phänomenbestandes und der sozio-kulturellen Funktion disperser Religiosität (d.h. der Dekonstruktion, Dekontextuierung und Inversion religiöser Traditionen, Stoffe, Motive);
- (Ideologie)Kritik der ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Instrumentalisierung des Religiösen;
- Freilegung des Resistenzvermögens des Religiösen angesichts seiner nicht-religiösen Aneignungen und Verzweckungen;
- Demonstration der Modernitätskompatibilität eines originär religiösen Verhältnisses zu modernen Lebensverhältnissen.

HANS- JOACHIM HÖHN

Literatur

Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007

Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006

Regina Polak, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006

Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion?, Gütersloh 2006

Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.