

Aufhören und Anfangen – oder: Wenn die Religion ihr Ende überlebt

Hans-Joachim Höhn

Phänomene des Aufhörens, Erfahrungen des Abbruchs und Scheiterns gehören zu den alltäglichen Momenten menschlicher Lebenspraxis. Aber das Alltägliche ist keineswegs selbstverständlich. Es versteht sich für die jeweils Betroffenen keineswegs von selbst, in welcher Weise sie angemessen mit durchkreuzten Plänen, zerstörten Hoffnungen und zerbrochenen Beziehungen umgehen können. Verlegenheit und Ratlosigkeit stellen sich bereits dort ein, wo das Ende nicht plötzlich kommt, sondern seit geraumer Zeit absehbar ist. Wie verhält man sich angemessen gegenüber Menschen, die bereits vom Tod gezeichnet sind? Meist wird zwischen zwei grundverschiedenen Möglichkeiten gewählt. Entweder verschweigt man den Todgeweihten die Wahrheit über ihren Zustand und macht ihnen Hoffnung auf neue Therapiemöglichkeiten, auf ein Wunder, auf Rettung in letzter Minute. Oder man stellt sich dem Unausweichlichen und macht ihnen klar, dass es keine Heilungschancen mehr gibt und das Ende naht.

Allerdings gibt es noch eine Alternative zu diesen Varianten. Zwischen illusionärer Bestärkung des Lebenswillens einerseits und resignativer Todeserwartung andererseits schiebt sich die oft von Christen gebrachte Trostformel, dass der Tod zwar ein Ende markiert, aber dass mit diesem Ende nicht alles aus sei. Es ist dies die Hoffnung der Sterblichen, die nicht damit rechnen, dass auch ihre Hoffnung sterblich sein könnte. Das Christentum hat in dem Maße, wie es den Tod ernst nimmt, immer auch bestritten, dass er allem Leben ein Ende setzen könnte. Wo es mit seiner Kunst der Bestreitung eines definitiven Endes Resonanz fand, ist es zur Konfession

der Sterblichen geworden, denen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Ende nicht zu nehmen war. Zunehmend aber schwindet diese Resonanz hierzulande¹ und es mehren sich die Anzeichen, dass die katholischen und evangelischen Varianten der kirchlichen Gestalt des Christentums zu sterblichen Konfessionen werden könnten.²

Wohl keiner der Christen, welche mit der Formel vom Tod, der kein völliges Ende markiere, sich und anderen Lebensmut vermitteln wollten, hat jemals daran gedacht, dass die eigene Konfession in eine Situation kommen könnte, da sie selbst einmal einer solchen Ermutigung bedarf. Plötzlich kommt für sie die Frage auf, wie man sich angemessen gegenüber einer Konfession zu verhalten hat, deren Ende als soziale Institution und Gemeinschaft der Gläubigen eine reale Möglichkeit darstellt. Wie verhält man sich gegenüber einer von der gesellschaftlichen Aussiedlung, kulturellen Zerstreung und geschichtlichen Marginalisierung bedrohten Konfession, der man selbst angehört?³

Auch hier gibt es verschiedene Möglichkeiten. Entweder lässt man wiederum die Wahrheit über den eigenen Zustand

¹ Vgl. die Auswertung empirischer Untersuchungen von P.M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993; K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997; Ders./C. Grosseholz (Hg.), *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens*, Gütersloh 1998.

² Die Christentumsgeschichte kennt mehrere Beispiele für die teils fremd-, teils selbstverschuldete Ausradierung vormals vitaler Kirchenprovinzen (z. B. Nordafrika, China). Zum Ganzen vgl. auch H. Zinser (Hg.), *Der Untergang der Religionen*, Berlin 1986.

³ Eine unverkennbare Besorgnis durchzieht auch jene „kirchenloyalen“ Bilanzierungen und Bestandaufnahmen der europäischen Christentums- und Kirchengeschichte, die zur Jahrtausendwende vorgelegt wurden. Vgl. etwa F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Basel/Wien 2000; H. Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Freiburg/Basel/Wien 1999; H. Fries, *Vor der Entscheidung. Werden die Kirchen überflüssig?*, Graz/Wien/Köln 1995.

nicht zu, setzt auf einen Umschwung in letzter Minute, auf eine Rettungsaktion des Heiligen Geistes, auf einen Kurswechsel im Vatikan oder auf eine (neue) Kirche „von unten“. Oder man öffnet die Augen und anerkennt das Unausweichliche, dass eine zweitausendjährige Religionsgemeinschaft zwar Geschichte, aber (zumindest hierzulande) keine Zukunft mehr hat. Aber auch in diesem Fall lässt diese Alternative noch Raum für einen dritten Ansatz, den es im Folgenden zu erproben gilt. Zwischen Illusionismus und Defätismus gibt es die Möglichkeit, einerseits realistisch zu sein und sich einzugestehen, dass das volkscirchlich manifeste und körperschaftlich institutionalisierte Christentum als die bisher dominierende Sozialform des Religiösen an etlichen Orten vor dem Ende steht, und andererseits danach zu fragen, ob mit diesem Ende wirklich alles aus ist, d. h. ob damit jegliche soziale Antreffbarkeit, kulturelle Bedeutung und „Zukunftsfähigkeit“ des Christlichen zu bestreiten ist.

Ein solches Unternehmen sieht sich jedoch rasch mit dem Einwand der unproduktiven Ungleichzeitigkeit konfrontiert. Es scheint zu den theologischen Nachzoglern einer seit geraumer Zeit widerlegten soziologischen Modernisierungstheorie zu zählen, die angesichts technisch-wissenschaftlicher Fortschrittspotentiale von einem modernisierungsbedingten Kompletterschwinden der Religion ausging. Inzwischen sind diese religionstheoretischen Verdunstungstheorien verdunstet, nicht aber die Religion. Insofern scheint es im höchsten Maße verfehlt, darauf zu spekulieren, dass eine christlich geprägte Religiosität vor dem Ende steht. Allerdings missversteht dieser Einwand die These, die im Untertitel dieses Beitrages steckt: Es geht um Religion – nach ihrem Ende! Darin wird nicht die Pauschalbehauptung ausgesprochen, dass die Zeit der Religion abgelaufen ist, dass es aus und vorbei ist mit ihr, so dass man über sie am besten im

Stile eines Nachrufes reden sollte oder – je nach dem Grad der persönliche Betroffenheit – die Totenklage anzustimmen habe. Über „Religion – nach ihrem Ende“ zu reden, bedeutet vielmehr, dass man behauptet, Religion habe ihr Ende überlebt, - Religion sei hinweggegangen über eben jene Zeit, die meinte, über Religion einfach hinweggehen zu können.

Eine solche Zeit, die meinte, über Religion hinweggehen zu müssen, ist die Moderne. Die Moderne versteht sich als die Epoche der Verabschiedung aller kulturellen Bestände, die sich auf metaphysische Illusionen gründen. Dazu hat sie von Anfang an die Religion gezählt und mit ihrem Ende gerechnet. Das Absterben der Religion war für sie nur eine Frage der Zeit. Sie war überzeugt, man müsse nur über den illusionären Charakter religiöser Heilsversprechen aufklären und an die Stelle ihrer Jenseitsträumereien säkulare Fortschrittsverheißungen setzen, dann würde unweigerlich das Ende der Religion kommen. In der Tat sind viele Fortschrittsversprechen der Moderne erfüllt worden. Und dennoch hat Religion, die einmal überholt schien, sich am Leben erhalten. Sie besteht fort, obwohl die Gründe für ihre Verabschiedung auch heute noch zu überzeugen vermögen: Religion als Angelegenheit der Weltflüchtigen, Jenseitsspekulierer und Illusionisten.

Angemessen über die Lage und die Zukunftschancen der Religion zu reden, hat daher zur Bedingung, eine auf den ersten Blick widersprüchliche Doppelthese zu vertreten. Für diese Doppelthese, dass das Ende der Religion gekommen ist und dieses Ende nicht das Ende alles Religiösen bedeutet, lässt sich jedoch nur dann Zustimmung finden, wenn Hinsichten angebar sind, die eine nicht-widersprüchliche Erklärung dieser Doppelthese leisten. Daher soll zunächst präzisiert werden, unter welcher Rücksicht von einem Ende der Religion gesprochen werden kann. Als was hat Religion

aufgehört zu existieren? In einem zweiten Anlauf ist dann nach Hinsichten zu suchen, unter denen von ihrem Fortbestehen gesprochen werden kann. Und schließlich ist zu zeigen, dass sich beide Hinsichten nicht wechselseitig ausschließen, – andernfalls wäre mit diesen Thesen nur das kümmerliche Beispiel eines akademischen Selbstwiderspruchs geboten worden.

Zuvor ist jedoch eine Kurzdefinition dessen nötig, was mit „Religion“ gemeint ist. Mit diesem Begriff bezeichne ich ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen. Am Leben sein heißt: „ein Verhältnis haben“. ⁴ Jeder Mensch ist in der Weise am Leben, dass er / sie ein Verhältnis hat zur Gesellschaft, Natur, Geschichte und zu sich selbst. Diese (primären) Verhältnisse werden nach Maßgabe bestimmter Parameter gestaltet und gedeutet, die sich aus der „existenzialen“ Verfassung menschlichen Daseins ergeben und mit der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen sowie der Ungewissheit künftiger Lebenslagen in Zusammenhang stehen. Menschliche Lebensverhältnisse können z. B. nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. Ökonomisch gestaltete Lebensverhältnisse beziehen sich auf die Frage, wie unter Knappheitsbedingungen (von Ressourcen und Lebenszeit) eine optimale Relation von Mitteln und Zwecken bei der Produktion und Verteilung von Gütern hergestellt werden kann und wie teuer es einem kommt, wenn man diese optimale Relation verfehlt.

Zu diesen (primären) Lebensverhältnissen, ihren Deutungen und kulturellen Ausformungen kann man nun wiederum unterschiedliche Einstellungen haben. Denkbar

⁴ Vgl. I. U. Dalferth/E. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: CGG 24/1981, 57–99.

ist eine moralische Einstellung, die an das ökonomische Umgehen mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewissheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Relation von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind (ökonomische) Handlungen verantwortbar, deren Folgen nicht abzuschätzen sind bzw. von deren Folgen nicht klar ist, ob sie die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden? Es aber auch möglich, auf dieser Reflexionsstufe erneut nach ökonomischen Parametern zu verfahren und eine moralische Einstellung in eine ökonomische zu integrieren. Die Leitfrage lautet dann: Was kostet es mich, unter ökonomischen Knappheitsbedingungen nach den moralischen Parametern des Handelns unter Ungewissheitsbedingungen zu verfahren? Im Unterschied zu diesen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, wird als „religiös“ eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnet, welche diese Lebensverhältnisse „transzendiert“, d. h. auf das bezieht, was den Menschen unbedingt angeht, ihn unausweichlich betrifft und zugleich im Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen nicht aufgeht.⁵ Religionen sind kulturelle Ausdrucksformen eines solchen Verhältnisses zu unseren

⁵ Diese relational-strukturelle Bestimmung des Religionsbegriffs hat den Vorteil, dass sie anschlussfähig ist an das Selbstverständnis religiöser Akteure und ebenso an unterschiedliche Paradigmen religionstheoretischer Forschung. Vgl. aus systemtheoretischer Perspektive die Bemerkungen von N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, zur Religion als „Sinnform“ der Verarbeitung von Weltkomplexität, die religiöse Kommunikation anhand der Unterscheidung von „Immanenz“ und „Transzendenz“ binär codiert. Zur religionsphilosophischen Seite hin siehe H. Schrödter, *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie*, Altenberge 1987. Zum Ganzen vgl. auch H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996.

Lebensverhältnissen. In diesen Ausdrucksformen (z. B. in Gestalt von Riten und Liturgien, Bekenntnissen, Lehrschriften und einem lebensweltlichen Ethos) ist Religion gesellschaftlich antreffbar und soziologisch beschreibbar.⁶

Bruchstellen – Die Religion und ihr Ende

Vom Ende der Religion zu reden, kann vor diesem Hintergrund zunächst bedeuten, dass religiöse Ausdrucksformen im Schwinden begriffen sind und ein religiöses Bewusstsein immer weniger „flächendeckend“ antreffbar ist. Anzeichen und Ursache für die Auszehrung kultureller Bestände des Religiösen sind vor allem Abbrüche im religiösen Tradierungsvorgang. Anschauungsunterricht für eine solche Entwicklung bildet die hinreichend bekannte Krise der kirchlichen Sozialform des Christentums in Westeuropa. Symptome dieser Krise sind im Bereich der katholischen Kirche dramatische Einbrüche bei Taufen, Firmungen und Eheschließungen, abnehmende Zahlen bei der Teilnahme an Gottesdiensten, ein offenkundiger Dissens zwischen Kirchenbasis und Hierarchie in Fragen der Sexualethik, – aber auch eine allmähliche Austrocknung von traditionellen Formen katholischer Volksfrömmigkeit als Folge des Abschmelzens kirchlicher Sozialmilieus.⁷ Religiöse Traditionen gera-

⁶ Im Folgenden wird näherhin unterschieden zwischen „Religiosität“ zur Bezeichnung einer individuellen Disposition und Praxis einer die weltimmanenten Lebensverhältnissen intentional transzendierenden Einstellung und „Religion“ zur Bezeichnung der intersubjektiven Ausdrucksformen, sozio-kulturellen Ausprägung und institutionell-organisatorischen Manifestation dieser Disposition und Praxis.

⁷ Vgl. hierzu vor allem M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien 1996. Zu einer differenzierteren soziologischen Analyse theologischer Reaktionsweisen auf die gesellschaftliche Destabilisierung von Christentum und Kirche siehe M. Hochschild, *Die Kirchenkrise und die Theologie*, Bielefeld (Diss. Soz.) 1997.

ten hauptsächlich deswegen in die Krise, weil die Plausibilität ihrer Inhalte nicht mehr einsichtig ist und ihre Funktionen anderweitig erfüllt werden.⁸

Religiöse Handlungsmuster werden nicht mehr nachgefragt und tradiert, weil sie für bestimmte Problemstellungen ihre Zuständigkeit verloren haben. Für alle Funktionen, die in vormodernen Gesellschaften eine religiöse Zuständigkeit bestand, sind funktionale Äquivalente etabliert worden.⁹ Weder für das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*, der *Handlungsführung im Außeralltäglichen* (wobei Orientierung im Umgang mit außergewöhnlichen Situationen angeboten wird, die durch Sitte und Gewohnheit allein nicht zu regeln sind), der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen* (z. B. von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen) noch für das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*, oder der *Kosmisierung von Welt*, (d. h. der Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt) sowie der *engagierten Distanzierung* von gegebenen Sozialverhältnissen (d. h. der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand) besteht noch ein religiöses Kompetenzmonopol.¹⁰

⁸ Vgl. hierzu ausführlicher D. Wiederkehr (Hg.), *Wie geschieht Tradition?*, Freiburg/Basel/Wien 1991; F.-X. Kaufmann, *Glaube und Kommunikation – eine soziologische Perspektive*, in: D. Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 132–160.

⁹ Die folgende Auflistung ist übernommen von F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 84f.

¹⁰ Inzwischen räumt auch F.-X. Kaufmann selbst ein, dass Phänomene, die im Sinne seines o. a. Rasters den Anforderungen gleichzeitiger Erfüllung der meisten der genannten Funktionen genügen, immer seltener werden; vgl. Ders., *Wo liegt die Zukunft der Religion?*, in: M. Krüggeler u. a. (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 71–97, bes. 79–81, 86f.

Von keiner dieser Funktionen wird man heute noch sagen können, dass Religion hier alternativenlos kompetent ist. Für manche Funktionen ist sie sogar obsolet geworden, – z. B. als metaphysisches Bindemittel der Gesellschaft oder Legitimationsinstanz für Herrschaftsausübung. Auch die alte These, Religion diene der gesellschaftlichen Integration, ist nicht mehr ohne deutliche Abstriche haltbar. „Eher könnte, zumindest für volkskirchliche Formen der Religion, das Gegenteil gelten: dass die Religion selbst auf ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration angewiesen ist.“¹¹ Ähnliches gilt für ihre Bedeutung als „Generator“ einer Sozialmoral. Für die gesellschaftliche Implementierung religiös inspirierter moralischer Normen bedarf es der Übersetzung in nicht-religiöse Sprach- und Argumentationsmuster, innerhalb deren jedoch den moralischen Normen ihre Herkunft nicht mehr anzusehen ist.¹² Explizit religiöse Kommunikation ereignet sich nur noch in den Bereichen expliziter Religion, nachdem im Zuge der funktionalen Differenzierung moderne Gesellschaften ihre Aufgaben und Zuständigkeiten in verschiedene Teilsysteme (z. B. Bildung, Wirtschaft, Medizin,

¹¹ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 125. Deutlichster Beleg hierfür ist die regelmäßig aufflammende Diskussion über Bestand und Erhalt des schulischen Religionsunterrichtes. Besonders an berufsbildenden Schulen ist seine Absicherung zunehmend abhängig von einem immer öfter zu erneuernden Konsens zwischen Kirche, Wirtschaft und Schulverwaltung.

¹² Ein prominentes Beispiel bildet das Gemeinsame Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (Hannover/Bonn 1997), dessen von den Kirchenleitungen als theologisches Herzstück bezeichnetes Kapitel 3 („Perspektiven und Impulse aus dem Glauben“) innerhalb und außerhalb der Kirchen weithin ohne Resonanz blieb, während die sozialanalytischen (Kap. 2) und normativen Passagen (Kap. 4–5), in denen hinsichtlich Sprache, Stil und Methode theologische Argumente im Hintergrund bleiben, größere Aufmerksamkeit fanden. Vgl. dazu auch E. Jünemann, *Wie wurde das Gemeinsame Wort der Kirchen aufgenommen?*, in: A. Rauscher (Hg.), *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven*, Köln 1999, 13–47.

Technik, Verwaltung, Kunst) ausgegliedert haben. Diese Teilsysteme agieren nach jeweils eigener Logik und können einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik (d. h. nicht-religiös) verarbeiten.

Kurzum: Religion hat aufgehört zu existieren als gesellschaftliche Primärinstanz der Identitätsbildung und Kontingenzbewältigung, als Legitimationsbüro sozialer Ordnung, als Lieferant von Erklärungen zu Herkunft und Zustand der Welt. Gleichwohl ist mit diesem Ende der Religion nicht das Ende des Religiösen überhaupt gekommen. Es gibt nicht nur Traditionsabbrüche zu beobachten, sondern auch Umbrüche und Neuarrangements religiöser Ausdrucksformen und ihrer Inhalte.

Umbrüche: Religion im Plural

Wenn im modernen Welttheater Religion auf den Spielplan gesetzt wird, ist mit Aufführungen zu rechnen, die zugleich vom Ende und Neuanfang religiöser Präsenz in der Gesellschaft handeln. Stets sind zwei Geschichten zu erzählen: zum einen von der schleichenden Säkularisierung der Kultur und zum anderen von der Wiederkehr des Religiösen. Für den Part der Renaissance von Mythos und Glaube, Meditation und Mystik sind dabei mehrere Hauptrollen zu besetzen. Denn die Wiederkehr des Religiösen ist ein höchst facettenreiches, heterogenes und uneindeutiges Phänomen. Dies hängt zusammen mit Entwicklungen welche die Verlaufsform gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse insgesamt bestimmen und auch unmittelbar durchschlagen auf den Versuch, Funktion und Ort des Religiösen in modernen Gesellschaften zu bestimmen. Hierzu zählen nicht allein die Prozesse der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung des sozialen Lebens oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Vorgänge der „Dekonstruktion“,

d. h. des „zerlegenden Umbauens“ der überkommenen Kulturbestände, und der „Dispersion“, d. h. der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur¹³. Diese „Zerstreuung“ geht so weit, dass Funktionen, die einst von einem religiösen Leitsystem gebündelt wahrgenommen wurden, auf eine Vielzahl unterschiedlicher Adressen verteilt werden, hinter denen sich Instanzen, Institutionen und Akteure verbergen, die bisweilen von ihrem Selbstverständnis her und auch im allgemeinen Bewusstsein nicht als „religiös“ gelten.

Vor Ort studieren lässt sich diese Verschiebung in Praxis und Präsenz kirchlich gebundener Religiosität besonders im großstädtischen Kontext.¹⁴ Hier ist mit besonderer Deutlichkeit zu beobachten, wie Inhalte und Formen christlicher Glaubenspraxis zerfasern und an den Rändern ihrer institutionellen Gefüge ausfransen. Allerdings kommt es hier auch zu Neuarrangements religiöser Bestände – oft jedoch in den säkularen Bereichen des Urbanen und in erheblicher Streuungsbreite. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien zur spirituellen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu säkularen Wallfahrten zur Berliner „Love Parade“, zu „Kultevents“ der Rock- und Popszene oder den säkularen Liturgien sportlicher Großereignisse.¹⁵ Es umfasst auf dem

¹³ Vgl. hierzu ausführlicher M. N. Ebertz, *Die Dispersion des Religiösen*, in: H. Kochanek (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich/Düsseldorf 1999, 210–231 (Lit.); H.-J. Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

¹⁴ Vgl. H.-J. Höhn, *Kirche ohne Gemeinde?*, in: H. Purk (Hg.), *Herausforderung Großstadt*, Frankfurt 1999, 45–66; Ders., *Religion in urbaner Lebenswelt. Von Märkten und Mythen*, in: Th. Brose (Hg.), *Gewagter Glaube*, Berlin 1998, 133–143.

¹⁵ Vgl. etwa G. Gebauer, *Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport*, in: Merkur 53 (1999) 937–952.

Gesundheitsmarkt religiös getarnte Psychokonzerne à la Scientology ebenso wie die Anhängerschaft von Geistheilern. Freischaffende „Ritendesigner“, die an den Wendepunkten einer Biographie tätig werden, finden kaum weniger Nachfrage als durchreisende Gurus mit Schnellkursen zum Erlernen fernöstlicher Meditationstechniken.

Und bei Gelegenheit – wenn etwa angesichts „humanitärer Katastrophen“ das profane Trauer- und Kondolenzvermögen an sein Ende kommt und die politische Elite des Landes ihre metaphysische Irritationsresistenz aufgibt – werden in ereignisnah veranstalteten ökumenischen Gottesdiensten auch die „zivilreligiösen“ Bestände der modernen Kultur einer größeren Öffentlichkeit wieder bewusst (gemacht). Als im Sommer 2000 für die Opfer des Flugabsturzes der „Concorde“ im Kölner Dom auf Anregung staatlicher Stellen ein Gedenkgottesdienst abgehalten wurde, war dies ein bemerkenswertes Dementi der zuvor in Regierungskreisen geäußerten Meinung, Religion sei Privatsache.

Wie sehr Religion immer wieder neu zu einem öffentlichen Gut avanciert, zeigt eine Spurensuche schließlich in den „religionsfernen“ Bereichen von Werbung und Marketing, wo religiöse Motive „umgebucht“ und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden¹⁶, oder im Fernsehen, wo bestimmten Genres (z. B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z. B. Ritualisierung des Alltags, Beratung und Lebenshilfe)¹⁷. Indem auf diesem Weg religiöse Symbole und Rituale „dekontextuiert“ werden und säkulare

¹⁶ Vgl. N. Bolz/D. Bosshart, *KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995.

¹⁷ Vgl. A. Schilson, *Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion?*, in: H. Kochanek (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion*, 130–157 (Lit.); G. Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt 1998.

„updates“ erhalten, geht jedoch allmählich das Bewusstsein ihrer religiösen Herkunft verloren. Religion begegnet hier zunehmend anonym und inkognito.

Wo es also Religion noch oder wieder gibt, dort existiert sie bis auf weiteres im Plural und unter „alias-Namen“. Für das Religiöse lässt sich auch kein fester Aggregatzustand mehr ausmachen. Vieles ist im Fluss, an einigen Stellen kommt es zu fundamentalistischem Permafrost und manches verflüchtigt sich in unverbindliche esoterische Beliebigkeit. Lediglich eine durchgehende Schlussfolgerung drängt sich auf: Religion besteht fort nach ihrem Ende als Matrix gesellschaftlicher Interaktionen, als kollektives Depot für Lebenssinn. Die Anschlussfrage lautet: – aber als was? 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?

Wären diese Fragen sämtlich affirmativ zu beantworten, so bliebe das Ende der Religion nur aufgeschoben. In diesem Fall wären die Neukompositionen des Religiösen nur für den baldigen Konsum gedacht; sie wären Einwegprodukte¹⁸ und allenfalls Dubletten eines ökonomischen Verhältnisses zu den herrschenden Lebensverhältnissen. Eine andere Frage ist, ob das Religiöse in modernen Gesellschaften nur dann eine Chance hat, wenn es auf nicht-religiöse Verwertungsinteressen trifft oder ob gerade in der Moderne ein nicht-religiöser Kontext Problemlagen schafft, zu denen eine genuin

¹⁸ Diesen Verdacht äußert R. Buchholz, *Religion als Ware. Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne*, in: G. Risse u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 125–138.

religiöse Einstellung einzunehmen sich keineswegs erübrigt. In diesem Sinne würde dann das kulturelle Selbstbehauptungsvermögen des Christentums davon abhängen, ob es ihm gelingt, resonanzfähig für solche säkularisierungsresistenten Daseinslagen zu werden und seine Resonanz zugleich modernitätskompatibel zu artikulieren.

Aufbrüche: Neuformatierung religiöser Sinnsuche

Als modernitätskompatibel und säkularisierungsresistent kann das Religiöse sich nicht zuletzt dann behaupten, wenn sich „religionsproduktive“ Prozesse ausmachen lassen, die auch in modernen Gesellschaften ablaufen. Allerdings wird man hierbei auf spezifisch moderne „Produktionsbedingungen“ zu achten haben, d. h. im Unterschied zu agrarisch geprägten Kulturen mit einer Verschiebung von Gründen und Anlässen rechnen müssen, die es nahelegen, nach Religion zu fragen. Für den religionssoziologischen Beobachter erhärtet sich dann die Vermutung, dass die Religion deswegen ihr Ende überlebt, weil sich Nachfrage und Angebot neu formieren bzw. formatieren. Möglicherweise liegt die Krise des kirchlich institutionalisierten Christentums gerade darin begründet, dass seine Führungseliten und pastoralen Akteure diese Neuformatierungen nicht wahrnehmen und dasjenige eine Tradierungskrise nennen, was in Wirklichkeit eine Innovationskrise ist.

Anlässe dafür, aus der soziologischen Beobachterperspektive und aus der lebenspraktischen Alltagsperspektive sich Fragen nach Religion vorzulegen bzw. sich eines religiösen Verhältnisses zu den eigenen Lebensverhältnissen zu vergewissern, geben moderne Gesellschaften in der Tat genug. Sie drängen sich auf aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur.¹⁹ Sie resultieren aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in

die persönliche Lebenswelt, nachdem die staatlichen Sicherungssysteme an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit gekommen sind: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten?²⁰ Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann und wenn dies nicht nur für seine Berufsrolle gilt, sondern sogar für private, intime Beziehungen? Wie kann es der Mensch verwinden, dass seine Gedanken, Worte und Werke ihn nicht in der Welt halten können und dass der Lebenssinn, den er sich selbst gibt, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter? Was fehlt dem Menschen, der alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenszeit nicht verfügen kann? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es vieles gibt, das kategorisch zu verneinen bleibt?

Da in modernen Gesellschaften solche religiös-existenziellen Fragen modernisierungsbedingt keineswegs verschwinden, hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden auf die „alten“ Sinnfragen in veränderter Form Antworten gesucht und gegeben. Neu formatiert werden diese Fragen und ebenso die Erwartungshaltung gegenüber möglichen religiösen Antworten. Wer heute abseits doktrinärer Fundamentalismen am Religiösen interessiert ist, sucht meist „Weisheit“ statt „Dogma“ und „Spiritualität“ statt „Moral“. Neu formatiert wird auch die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität

¹⁹ Vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 31996.

²⁰ Vgl. hierzu die hinsichtlich religiöser Apologetik unverdächtige Studie von A. Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Hamburg 1994.

überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums – vor allem in pfingstlerischen und charismatischen Gruppen – zunehmend die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Wie alle religiös Aufgeschlossenen dieser Tage suchen sie Indizien dafür, dass die Türen der Offenbarung nicht schon vor 2000 Jahren definitiv geschlossen wurden. Ihr Pochen auf Gottesunmittelbarkeit im religiösen Erleben tritt ein für die Ebenbürtigkeit mit der Gründergeneration des Christentums. Sie wollen sich nicht zufriedengeben mit „second-hand-Artikeln“ der Kirchengeschichte, mit Abschriften einer einmaligen und unwiederholbaren Offenbarung Gottes. Ihr Interesse gilt neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Unbedingten, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege der (Selbst-)Erfahrung und des eigenen Erlebens sein sollen.

Was bedeuten diese Umstellungen für die Frage, *als* was Religion in diesem Kontext nachgefragt wird? Sie signalisieren, dass dieses hermeneutische „als“ auch abhängig ist von dem Zugang zum Thema der Religion. Hierbei geht es weniger um das, was die Menschen glauben, als um die Weise, *wie* sie glauben, d. h. welches Verhältnis zu religiösen Einstellungen sie einnehmen, mit denen sie sich in ein besonderes Verhältnis zu ihren Lebensverhältnissen setzen.²¹

„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 subjekt- und erlebniszentrierte Nachfrage

²¹ Die folgenden Ausführungen greifen zurück auf H.-J. Höhn, *Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten*, in: *Renovatio* 55 (1999) 67–74.

nach Religion in den 1990er Jahren zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert. Dies zeigt sich zum einen darin, dass eine stark erlebnisorientierte Religiosität häufig zugleich *innenorientiert* ist, d. h. sie hält religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance. Das Paradigma „Innenorientierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex auch in der *Psychologisierung* religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannteren 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 der von E. Drexlermann angestoßenen 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. Was zuvor „von oben“, „außerhalb“ und unabhängig vom Menschen als „höhere Macht“ vorgestellt wurde, wird nun als Aufbruch aus den Tiefen der menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele.

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 dem Grundzug des neuzeitlichen Zivilisations-

prozesses mit seiner umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transendenzen. Auch religiöse Auslandsreisen in den fernen Osten enden letztlich in der Innenwelt des Subjekts. Wer Reisekosten sparen will, lässt sich zum „Psychonauten“ des eigenen Selbst ausbilden und spürt jene inneren Ressourcen von Kreativität und Energie auf, ohne die im harten Wettbewerb um soziale Anerkennung, Karriere und privates Glück weder beruflich noch privat etwas zu erreichen ist.

„Do it yourself!“, Der Traum vom eigenen Leben

Die Phänomene der religiösen Erlebnissuche, der Innenorientierung sowie der ästhetisch-psychologisch bzw. therapeutisch bestimmten Plausibilität religiöser Gehalte sind zwar primär diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums zu finden. Aber längst lassen sich entsprechende „Umstellungen“ ebenfalls in den Vollzugsformen und Ausdrucksgestalten kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, dass auch hier die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre „biographieintegrative“ Funktion zurücktritt. Der Gemeindebezug ist sekundär, die Biographienähe aber unabdingbar, wenn es zu einem für das Subjekt belangvollen Kontakt mit der Kirche kommen soll.²²

Es gehört zu den Ambivalenzen der Gegenwart, dass einerseits von vielen Kirchenangehörigen die lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der kirchlich institutionalisierten Religiosität – etwa im Blick auf die kirchenoffizielle Sexual-

²² Vgl. vor diesem Hintergrund die Problemanzeige von M. Hochschild, *Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde?*, in: *LebSeel* 51 (2000) 18–23.

moral – als Motiv zur Distanzierung von der Kirche beschrieben wird. Andererseits wird gerade von Menschen, welche oft die dogmatischen Teilnahmebedingungen nicht erfüllen, um kirchliche Trauungen und Taufen nachgesucht. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass diese meist weniger daran interessiert sind, von der Kirche biographieprägende Deutungsmuster zu erhalten. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich vielmehr auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Es geht den Nachfragern häufig mehr um das Ritual als solches und um die darin aufscheinende Relevanz des Ereignisses, um dessen willen es dieses Ritual gibt, als um eine „offizielle“ Sinndeutung. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Zunehmend lassen sich auch Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten. In Esoterikkreisen kursiert bereits die Formel „Was Gott ist, bestimme ich!“

Die Gründe für diese Trends und Tendenzen dürften überwiegend im nicht-religiösen Bereich liegen. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Aufgrund des Bedürfnisses, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt autonom und souverän zu verfügen, kommt es zur Ausprägung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Eine Religionszugehörigkeit, die gekoppelt ist mit einer festen und kontinuierlichen Gemeindezugehörigkeit, ist darum im Rückgang begriffen. Religion nach dem Ende kommunitär verfasster und definierter Zugehö-

rigkeiten wird nicht zur Privatsache, sondern transformiert sich zur „Individualreligion“. 23

Es wäre jedoch ein religions- und sozialtheoretischer Kurzschluss, wollte man aus dem Rückgang der lebensordnenden Kraft christlich-kirchlicher Lebensdeutungen ein Verschwinden jener Daseinsprobleme ableiten, auf die sich diese Deutungen beziehen. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen 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. 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.

In dieser Suche nach einem eigenen Leben drückt sich in hochgradig individualisierten Gesellschaften eine letzte, kollektive Sehnsucht aus. „Wer heute ... herumreist und fragt, was die Menschen wirklich wollen, was sie anstreben, wofür sie kämpfen, wo für sie der Spaß aufhört, wenn man es ihnen nehmen will, dann wird er auf Geld, Arbeitsplatz, Macht, Liebe, Gott usw. stoßen, aber mehr und mehr auf die Verheißungen des eigenen Lebens. Geld meint eigenes Geld, Raum meint eigenen Raum, eben im Sinne elementarer Voraussetzungen, ein eigenes Leben zu führen.“ 24

23 Vgl. ausführlicher K. Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996; M. Krüggeler / F. Stolz (Hg.), *Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*, Zürich/ Basel 1996.

24 U. Beck, *Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse*, in: Ders./U. E. Ziegler, *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 21997, 9.

„Alles Alltag“?

Die Suche nach dem unbestimmten Besonderen

Religiöse Individualisten sind jedoch nicht ex definitione „unsoziale“ Mitmenschen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zur einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als „anlehungsbedürftiger Einzelgänger“, die auf der Suche nach einer doppelten Gnade sind: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Daher begeben sie sich auf die Suche nach temporären Gemeinschaften. Sie favorisieren zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, passagere Zugehörigkeiten, partielle Identifikationen. Religiöse Singleexistenzen finden sich in scheinbar zufälligen „Erlebnismgemeinschaften“ wieder, weil sie die Orientierung an demselben Typ von Erlebnissen zusammenführt. Gesucht werden Erlebnisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Die Berliner „Love Parade“ kommt ebenso wie das Bonner Feuerwerks- und Touristenspektakel „Rhein in Flammen“ ohne bekenntnismäßige Zugehörigkeiten aus. Das Außerordentliche wird hier nicht durch Exklusivitäten definiert. Alles ist hier „umsonst und draußen“. Dennoch sind alle bei etwas Besonderem dabei. Ihnen wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Sie erleben etwas Außeralltägliches, das gemeinsam kommuniziert wird.

Ausblick: Überlebt die „Individualreligion“ das Christentum?

Für die Frage, als was Religion weiterlebt, die ihr Ende als sozio-strukturell abgestützte Konfession hinter sich hat, ergibt sich angesichts der Vielfalt der „Dekonstrukte“ her-

kömmlicher Glaubensformen kein klares und einheitliches Bild. Allenfalls lassen sich einige gemeinsame Merkmale dieser neuen „dispersen“ Religiosität identifizieren: Es handelt sich überwiegend um eine dogmatisch „entkernte“ Spiritualität und um die „light-Versionen“ eines religiösen Ethos. Ihre Protagonisten knüpfen bei der „unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewusstsein defizitärer Authentizität an und bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt diesem mit einer Umkehrforderung eine Änderung seiner Lebenspraxis zuzumuten“²⁵. Eine solche Form von „Religion“ hat gute Zukunftschancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen Imperativen unbeeindruckt zeigt. Denn sie ist bezogen auf ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung, das von keinem der gesellschaftlichen Teilsysteme bewältigt werden kann: Moderne Gesellschaften sind darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise. In dem Maße, in dem die Gesellschaft ihre Funktionen auf einzelne Teilsysteme delegiert, werden die Menschen nur noch insofern in diese eingebunden, wie sie zum Handlungsträger der jeweils gültigen, untereinander aber differenten Verhaltenslogiken werden – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich 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 passagere Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geworden ist.

„Die Sozialform des eigenen Lebens ist also zunächst nur die Leerstelle, welche die sich immer weiter ausdifferenzierende Gesellschaft öffnet“²⁶. Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Gerade die funktionale Differenzierung der Gesellschaft erzwingt vom Individuum die kohärente Organisation seiner Biographie, die Herstellung, Einordnung und Deutung lebensgeschichtlich relevanter Ereignisse in eigener Regie. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund der Nötigung und des Bedürfnisses der Individuen, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt zu verfügen, kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse.

Dass diese Prozesse mit Inhalt gefüllt werden, liegt sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Bestands- und Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern ist diese Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auf den ersten Blick auch als säkularisierungsresistent, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach

²⁶ U. Beck, *Eigenes Leben*, 10.

„bestimmungsoffenen“ und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt. An ein Ende können aber durchaus jene religiösen Sinnsysteme kommen, denen an der Vermittlung von Sinn nur ineins mit der Vermittlung eines bestimmten (dogmatischen oder ethischen) Systems gelegen ist und die nicht bereit sind, das Depot ihrer Symbole und den Inhalt ihres Credos der selbstbestimmten Aneignungskompetenz jener Gläubigen zu überlassen, die ihre eigene Lebens- und Glaubensgeschichte schreiben können und wollen.

Allerdings ist auch zu bezweifeln, ob eine „Individualreligion“ auf Dauer Bestand hat, wenn sie – ökonomisch gesprochen – nur konsumtiv vom Erbe der großen spirituellen Traditionen des Christentums oder anderer Religionen lebt und keinen Beitrag leistet, dass diese Ressourcen auf regenerativem Niveau bleiben. Wenn sie selbst nicht spirituell „produktiv“ wird, nützt ihr der Vorteil der strukturellen Kompatibilität mit einer säkularisierten Gesellschaft gegenüber den einstmals „etablierten“ Kirchen und Konfessionen nur wenig.

Für das Christentum ist die dogmatisch „deregulierte“, diakonisch passive, politisch enthaltsame und ethisch weitgehend anspruchslose „Individualreligion“ nur in sehr engen Grenzen ein mögliches Vorbild. Vom Christentum wird man trotz aller Bemühungen, seine religiös aufgeschlossenen, aber distanzierten Zeitgenossen dort abzuholen, wo sie stehen, kaum erwarten können, das Interesse am „unbestimmten Besonderen“ derart aufzugreifen, dass es auf vage Transzendenzerwartungen und diffuse Heilshoffnungen wiederum „unbestimmt“ reagiert. Es kann sich nicht damit begnügen, im Interesse am „unbestimmten Besonderen“ bereits den Glauben an den „unbekannten Gott“ zu wähen (vgl. Apg 17,23). Ebenso wenig genügt es ihm, den Glauben an diesen Gott einzig nach Art jener Einstellungen zu verstehen, in denen der Mensch von sich aus

ein Verhältnis zu seinen Lebensverhältnissen eingeht. Dass der Mensch ein „Verhältniswesen“ ist, bedeutet aus christlicher Sicht, dass es im vorausgehenden, schöpferischen Verhältnis Gottes zu ihm begründet ist, dass sich der Mensch in Freiheit zu sich und seiner Welt verhalten und sich in diese Freiheit transzendieren kann. Erst als Antwort auf das zuvorkommende Entgegenkommen Gottes realisiert sich die Freiheit eines Christenmenschen. Andernfalls begegnet er in seinen Lebensverhältnissen immer nur sich und der Welt; andernfalls hört er im Versuch eines religiösen Verhältnisses zu seinen Lebenseinstellungen immer nur seine eigene Stimme und das Echo seiner eigenen Hoffnungen und Ängste. Freiheit und Transzendenz sind aus christlicher Sicht nur zu finden im Verhältnis zu einem Gegenüber, das „sich selber zum Menschen als ein sich frei einstellendes Gegenüber verhält. Der Mensch kann sein Selbstverhältnis wirklich nur dann übersteigen, wenn er sich auf ein Gegenüber bezieht, das seinem Selbstverhältnis nicht auch schon immanent ist.“²⁷ Von dieser Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Welt zu reden, markiert die größte Herausforderung des Christentums. Ob seinen Markierungen von Transzendenz gesellschaftliche Nachfrage zuteil wird, sei dahingestellt. Von seiten der Gesellschaft sind wohl keine verstärkenden Impulse zu erwarten, da sich diese Form der Transzendenz kaum als Remedium für die Krisen und Verlegenheiten funktional differenzierter Sozialsysteme nutzbar machen lässt. Hier besitzen die Angebote der „Individualreligion“ Marktvorteile.

Es mag sein, dass das Christentum am Markt der Weltanschauungen in Zukunft noch mehr in Bedrängnis gerät. Aber seit seinen Anfängen hat es in dem Maße, wie es die

²⁷ E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München 1986, 299.

Bedrängnis ernst nimmt, immer auch bestritten, dass Bedrängnis allein schon Grund zur Resignation sei (vgl. 2 Kor 4,8). In der Erinnerung an diese Kunst der Bestreitung liegt jedoch nur dann eine Zukunftshoffnung,²⁸ wenn sich Christen finden mit der Bereitschaft, Streit zu suchen. Diese Bereitschaft ist um der Sache willen geboten. Das Christentum kann heute an den Anfang seiner Sache nicht mehr die Rede vom fraglosen Sein Gottes stellen, sondern ist mit dessen „Strittigsein“ konfrontiert. Das muss kein Nachteil sein. Denn nur dort, wo um etwas gestritten wird, kann auch noch etwas gewonnen werden.

²⁸ Vgl. hierzu das Theorieangebot von G. M. Hoff, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn 1997.