

Zukunftsfähigkeit. Religion an den Grenzen der Moderne

Die kulturkritische Rede von der »Dialektik der Aufklärung« (HORKHEIMER/ADORNO 1971) steht für die ambivalente Einlösung der Fortschrittsversprechen der Neuzeit, für die Koppelung der Produktion von ökonomischem Wohlstand mit ökologischen Mißständen. Die Moderne und alles, was in ihr existiert, läßt sich nur verstehen, wenn gegenläufige Entwicklungen, die Koexistenz des Widerstreitenden, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den Blick genommen werden. Die Dialektik der Aufklärung impliziert, daß über die Moderne nur mit den Mitteln der Dialektik aufgeklärt werden kann. Dies gilt auch für die Bestimmung der aktuellen Beziehung von Religion und Gesellschaft. Sie kann nur mit einander entgegengesetzten und einander wechselseitig erklärenden Doppelbegriffen zureichend charakterisiert werden: »Säkularisierung der Kultur« – »Wiederkehr der Religion« (HÖHN 1994, 1996; DAIBER 1995).

Das Phänomen »Religion« besitzt in modernen Gesellschaften keine klaren Konturen mehr. Seine aktuelle Gestalt und seine Zukunft werden in Frage gestellt durch einander überlagernde und widerstreitende Entwicklungen.

Dazu gehören Prozesse der Entmythologisierung und Säkularisierung der Kultur ebenso wie Formen einer nichtreligiösen Aneignung des Religiösen und neue, mythenproduktive Trends. Für das Religiöse läßt sich kein fester Aggregatzustand mehr ausmachen. Große Teile kirchlich gebundener Religiosität werden »liquidiert«, d.h. sie verflüssigen sich und verdunsten. Allerdings kondensiert fast ein ebenso großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – oft jedoch in den nichtreligiösen Segmenten der Kultur und auch dort nur in erheblicher Streubreite. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu fundamentalistischen Kleinaktionären von Christentum und Islam. Die individualisierte und privatisierte Religiosität ist zwar lebensweltlich verankert und kann aufgrund ihrer Biographienähe normierende, sinn- und identitätsstiftende Funktionen wahrnehmen. Sie bleibt aber »weit entfernt von jedem prägenden Einfluß auf die sozialstrukturell relevanten »großen« politischen und wirtschaftlichen Institutionen« (GRÄB 1990, S. 258). Ihr stehen die Formen einer hochgradig institutionalisierten Religiosität gegenüber (»Amtskirche«), die zwar an Alltagsrelevanz verlieren, deren Vertreter aber darum wissen, daß eine sozialstrukturelle Bedeutung für Religion als »Kulturfaktor«, als politische Größe, nur über organisatorisch gebündelte Formen der Selbstdarstellung und Einflußnahme möglich ist.

Trotz der zahllosen Nachrufe, die für die Religion und für die Moderne bisher veröffentlicht wurden, bestehen sie fort. Allerdings ist dieser Fortbestand davon geprägt, daß er sich im Zugleich von Aufhören und Anfangen vollzieht: Der Religion und der Moderne ist gemeinsam, daß es für beide kein kontinuierliches, lineares, ungebrochenes Fortbestehen gibt. Wer Zeuge der Erosion von Religion und Moderne ist, beobachtet auch ihr Weiterbestehen. Diese Gleichzeitigkeit gegenläufiger Entwicklungen ist für die neuzeitliche Geistes- und Sozialgeschichte kein Novum. In der Neuzeit haben sich stets Aufklärungsschübe mit einem Zurückweichen vor der erreichten »Entzauberung der Welt« (WEBER) abgelöst. Neu ist, daß das Entzauberte nicht verschwindet, sondern verwandelt, gebrochen, »dekonstruiert« wiederkehrt. Immer häufiger begegnet die Forderung nach Rehabilitierung und Wiederaufbereitung mythisch-religiöser Welterklärungen.

Sie sollen – zumindest im Bereich der individuellen Lebensführung – als Widerlager für die Modernisierungs- und Innovationsschübe von Wissenschaft und Technik fungieren und in einer unübersichtlichen Welt Alternativen für die von einer ausgezehnten, erschöpften Vernunft nicht mehr zu leistenden Aufgaben der Verhaltensorientierung, Identitätsfindung und Sinnvermittlung bereitstellen.

Religion steht hier für das, was der Mensch nicht hinter sich bringen kann, wenn er vorankommen will. Sie ist Platzhalter für das, was dem Menschen fehlt, wenn er alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenswirklichkeit nicht verfügen kann. Unerwartet kommt diese Nachfrage vor allem deswegen, weil bisher aus dem Lauf der modernen Welt ein anderer Ausgang für das Schicksal des »Anderen« von Wissenschaft und Technik abgeleitet wurde.

Diesen Prozessen soll im folgenden im Stile einer religionssoziologischen Spurensicherung und fundamentaltheologischen Beweisaufnahme nachgegangen werden. Am Anfang steht eine kurze Reflexion auf die aktuelle Konstellation der Größen »Religion« und »Gesellschaft«.

Das Unbehagen an der Moderne: Die Unabweisbarkeit des »Anderen« von Wissenschaft und Technik

Lange Zeit schien es nur eine Frage der Zeit, bis Religion in der Moderne funktions- und ortlos werden würde. Säkularisiert ist die moderne Kultur zweifellos im Sinne einer Trennung von Kirche und Staat und ebenso im Sinne einer weitgehenden »Verdiesseitigung« des Jenseitigen, im Sinne einer Verschiebung der Heilsgeschichte zu einem rein weltimmanenten Geschehen.

In der Tat hat die Religion eine Reihe von Zuständigkeiten mit säkularen Instanzen teilen oder an diese abgeben müssen: von der Welterklärung über die Legitimation von Gemeinschaftsbildung und ethischen Normen bis hin zum Umgang des Menschen mit den Tiefen seiner Psyche. Und ebenso hat die Entlarvung des Projektions-, Entfremdungs- und Illusionscharakters transzendenzorientierter Sinnsysteme und Weltbilder ihr viel an kultureller Plausibilität genommen.

Inzwischen ist aber auch klar, daß die Religion über beträchtliche aufklärungs-, säkularisierungs- und fortschrittsresistente Anteile verfügt (LÜBBE 1986), so daß ihre kategorische Verabschiedung voreilig war.

Für die Behauptung, daß alles Religiöse modernisierungsbedingt verkümmern müsse, sind seit einiger Zeit die mit der technisch-industriellen Kultur verklammerten Plausibilitätsgründe in hohem Maße weggebrochen. Eine neue Aufgeschlossenheit für alles Spirituelle, ein neues Fragen nach Transzendenz, eine neue Suche nach heiligen Orten und Zeiten sind Epiphänomene eines weit um sich greifenden Unbehagens an der Moderne (TAYLOR 1995), die offensichtlich zuviel versprochen hatte. Ihr Projekt, ständig wachsende Naturbeherrschung, Erweiterung der wirtschaftlichen Optionen durch Wirtschaftswachstum, Emanzipation von überkommenen sozialen Bindungen und die Stilisierung einer individuellen Identität zugleich zu verwirklichen, verfängt sich in Widersprüche.

Die angestrebte Befreiung des Menschen von naturwüchsigen Zwängen ist umgeschlagen in das Ausgeliefertsein der Natur an den Menschen. Wirtschaftliche Produktivkräfte haben sich in ökolo-

gische Destruktivmächte verwandelt. Bürokratische Planungskapazitäten sind in Störpotentiale für kleinräumige Lebenswelten umgeschlagen. Die technisch-industrielle Eroberung der Welt hat zur Entfremdung von der Wirklichkeit geführt. Emanzipation bezahlen viele Zeitgenossen mit Einsamkeit, Autonomie mit Überforderung.

Der moderne Glaube an einen in der Geschichte waltenden Fortschritt, der sich – angetrieben von Wissenschaft und Technik – unaufhaltsam durchsetzt, verliert Anhänger. Die Leitideen der Moderne sind in eine Tradierungskrise geraten, nachdem sich angesichts der ökologischen Krise die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt durch ihre Umkehrung zu negieren droht. Das Unbehagen an dieser Entwicklung artikuliert sich nicht zuletzt in der Frage, worauf Wissenschaft und Technik noch ihren Anspruch auf Überlegenheit gegenüber mythisch-religiösen Denktraditionen gründen wollen, wenn sie am Ende nur zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen führen.

Sollte man dann nicht zurückkehren zu den Beständen archaischer Kulturen, in denen das steckt, 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 nur ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes »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 Natur befähigt? Bergen nicht Mythos und Religion ein »Lebenswissen« (WERBICK 1989), das die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft, das seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren und integrieren kann? Braucht es nicht ein Gegenmittel für den Utopieverlust, die Phantasielosigkeit und Monotonie des modernen »business as usual«? Benötigen wir nicht dringend eine Erinnerung an das, was inmitten aller Selbstzufriedenheit mit dem Erreichten und allem Sichabfinden mit dem Verlorenen geltend macht, daß solche Einstellungen Verdrängungen und Verkümmern der Suche nach dem »eigentlichen« Leben sind?

Die Grenzen der Moderne markieren in westlichen Gesellschaften vor allem jene Stellen, an denen erkennbar wird, daß sich die neuzeitlichen Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse im Laufe der Zeit selbst aushöhlen und darum Platz schaffen für etwas, an dessen Stelle sie ihre unerfüllbaren Fortschrittsversprechen gesetzt haben. Die Moderne war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft entstehen zu lassen, die sich ihre normativen Grundlagen selbst gibt und darauf verzichtet, diese in religiös-metaphysischen Gewißheiten oder unhinterfragbaren Traditionen zu verankern. Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und aller philosophischen Begründungsbemühungen sollte die Vernunft sein.

Die Ziele jener Zeit, in der sie an die Macht kommen will, sind: Mündigkeit und Souveränität des Subjekts, Mobilmachung aller Fortschrittskräfte, Beschleunigung der Verfahren des Wissenserwerbs und der praktischen Wissensverwertung mit dem Ziel einer vernunftbestimmten Gestaltung der Welt (STUKE 1972; BAHR 1974; KONDYLIS 1981).

Inzwischen ist der Prozeß einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie, die sich unabhängig macht von Voraussetzungen und Folgen, die sich menschlicher Selbstbestimmung entziehen, aus dem Tritt geraten. Die Moderne ist eingetreten in eine Phase, in der die Schattenseiten des Fortschritts die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bestimmen. Die industrielle Wohlstandsproduktion wird überlagert von Übelständen, die dem industriellen Wachstumsparadigma zuzuschreiben

sind. Im Rückblick erscheint die Sozialgeschichte der Moderne als ein Wettlauf von technisch-wissenschaftlichen Anstrengungen, die naturwüchsigen Gefährdungen des menschlichen Lebens zu entschärfen, mit immer weiter ausschlagenden Risiken, die von Technik und Wissenschaft hervorgebracht werden, aber mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr zu bewältigen sind (BECK 1986).

Offensichtlich ist die Moderne zur Vollendung ihrer Projekte auf andere Kräfte angewiesen, als sie Technik und Wissenschaft zur Verfügung stellen. Sie lebt von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren, und von Inhalten, die sie nicht hervorbringen kann.

Es gibt offenkundig technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechnbares und politisch Unverfügbares, dessen Mißachtung moderne Gesellschaften um ihre Zukunft bringt. Offensichtlich gelingt es der neuzeitlichen Wissenschaft im Umgang mit der Welt stets nur die »halbe Wahrheit« ans Licht zu bringen (AUDRETSCH 1992). Gesucht werden daher alternative Wahrnehmungsformen für das bisher übersehene, verdrängte oder unterschlagene Nicht-Technische der Technik, das Nicht-Ökonomische der Wirtschaft und das Nicht-Politische der Politik. Wo die Zumutungen und Enttäuschungen der Moderne unübersehbar ihre Entlastungen und Verheißungen übersteigen, liegt es nahe, in den von der Moderne übersehenen, verdrängten und unterschlagenen mythischen und religiösen Wahrnehmungsmustern jene Anregungen zu suchen, die ein der neuzeitlichen Vernunft nicht mehr zugängliches Wissen von den Bedingungen und Gesetzen des Daseins erschließen können.

Wenn angesichts der Krisen und Konflikte der Moderne von den Grenzen der Moderne gesprochen wird, dann kann damit aber weder ihr Ende als Vollendung noch als Veraltung gemeint sein (WELSCH 1987; MEIER 1990). Sie ist unvollendet, weil sie mit ihren Projekten nicht fertig geworden ist, und sie ist dennoch nicht überholt, da keine kulturelle Formation in Sicht ist, die ihre Nachfolge antreten könnte. Insofern gibt die moderne Kultur trotz ihrer Brüche und Inkonsistenzen weiterhin die Bedingungen vor, unter denen religiöse Sinnsysteme öffentlich wirksam werden können. Sie definiert – entsprechende »Dekonstruktionen« eingerechnet – auch den Kontext, innerhalb dessen die gesellschaftliche Relevanz der Religion und die intellektuelle Zumutbarkeit ihrer Geltungsansprüche zu diskutieren sind. Dies gilt auch für alle Versuche, den sozialen Ort und die kulturelle Funktion des Christentums zu bestimmen (HÖHN 1992). Ohne ein widerständiges Sich-Einlassen auf den Lauf der Welt und den Geist der Zeit, wird es Christen nicht gelingen, dem Sinn des Daseins in der Zeit auf die Spur zu kommen und dem Leben in der Zeit mehr Tiefe geben zu können (HÖHN 1989; 1994).

Glaube, der an der Zeit ist: Perspektiven christlicher Zeitgenossenschaft

Die viel gescholtene Verspätung des Christentums gegenüber den kulturellen Standards der Moderne bringt es nicht nur in ein (kirchlich verschuldetes) Verhältnis der unproduktiven Ungleichzeitigkeit zur Gegenwart. Sie bedeutet nicht apriori Realitätsferne und Weltfremdheit. In ihr stecken vielmehr zahlreiche Impulse für die Suchbewegungen einer ihrer selbst unsicher gewordenen Zeit. Je moderner die moderne Welt wird, um so notwendiger wird es, die Gegenwart um ihrer Zukunft willen von der Borniertheit eines »business as usual« zu befreien und die Selbstverständlichkeit des Faktischen zu brechen. Es gilt, die Fragwürdigkeit des vermeintlich Selbstverständlichen und Fraglosen zu erweisen. Das Christentum tut dies, indem es vom Vergangenen her dem

Gegenwärtigen mehr zuspricht, als es von sich aus aufzuweisen hat. Über die Gegenwart hinauszugehen und gerade damit der Gegenwart gerecht zu werden, ist die Eigenart christlicher Zeitgenossenschaft. Ihre gesellschaftliche Relevanz wird aber erst dann deutlich, wenn sich zeigen läßt, daß die moderne Welt nicht nur zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte einer solchen, das faktisch Gegebene, Vor- und Zuhandene transzendierenden Weltinterpretation führt. Es gilt zu zeigen, daß gerade die Verschiebungen, Engführungen und Widersprüche des gesellschaftlichen Umgangs mit den Gestalten der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) Orte sind, an denen die Spurenlese einer christlichen Zeit- und Welterfahrung neu aufgenommen werden kann. Einige Streiflichter auf den Wandel in den Grundlagen und Resultaten sozialen Wandels sollen zeigen, daß heute gerade jene Momente kritischer Unabgegoltenheit, produktiver Ungleichzeitigkeit und konstruktiver Unzeitgemäßheit an der Zeit sind, die das Christentum vertritt (Höhn 1991).

Vergegenwärtigung des Unabgegoltenen: Unterbrochene Zeit – erinnerte Zeit

Die Moderne hat scheinbar alle festen Größen des sozialen Lebens verflüssigt. Es ist nicht mehr das Altbewährte, es sind weniger erhoffte Verbesserungen, sondern befürchtete Gefährdungen der Zukunft, welche die Gegenwart bestimmen. Die Gegenwart wird von der Zukunft überwuchert und gleichzeitig wird die Zukunft mit unseren Gegenwartsproblemen belastet.

Wir können unsere ökologischen Probleme kaum noch anders lösen, als die Kosten der Beseitigung des Zivilisationsmülls kommenden Generationen aufzubürden – in der leisen Hoffnung, daß der wissenschaftliche Fortschritt dann eine vollständige Entsorgung auch der atomaren Abfälle ermöglicht.

Andererseits erschwert gerade der ständige Erkenntnisfortschritt, sich in der Gegenwart auf die Zukunft einzustellen. Denn je rascher die Menge der Innovationen anwächst, um so schwieriger wird paradoxerweise die Voraussicht künftiger Lebenslagen.

Die Situationen, für die wir Erkenntnisse erwerben, kommen immer seltener tatsächlich vor. Wir lernen niemals aus, weil das Gelernte zu rasch veraltet. Die Verwissenschaftlichung unserer Zivilisation mehrt daher nicht unsere Orientierungssicherheit. Anstatt durch den steten Zuwachs an Erkenntnis und Bildung sicherer zu werden, gleitet der moderne Mensch ständig auf die Stufe derer zurück, für die die Welt überwiegend unbekannt, fremd und undurchschaubar ist (Marquard 1986). Unter dieser Rücksicht hat sich ein bemerkenswerter Rollentausch vollzogen.

Anstelle der Religion steht nun die Wissenschaft unter dem Verdacht, Ursache menschlicher Weltfremdheit zu sein. Die Wissenschaft beschleunigt die Produktion von Zukunftsungewißheit.

Zahlreiche zeitdiagnostische und kulturkritische Studien belegen angesichts der permanenten Innovationen und Modernisierungen in der technisch-industriellen Kultur einen enormen Kontinuitätsbedarf (Zoll 1988; v. Auer u.a. 1990; Lübke 1992). Das Verlangen nach Wirklichkeitsvertrautheit macht sich an dem fest, was der Mensch nicht hinter sich lassen kann, will er vorankommen. Die Moderne ist das Zeitalter der Beschleunigung. Alles soll hier immer schneller immer besser werden. Es gilt, stets das

Bessere des Wirklichen zu erkennen und nicht eher zu ruhen, bis dieses Bessere auch verwirklicht worden ist. Beschleunigungen sind aber nur möglich, wenn sie nicht nur einen Antrieb, sondern auch ein Widerlager haben. Die Chance des Christentums liegt darin, als ein solches Widerlager zu fungieren. Es hat nicht technisches Verfügungswissen zur Verfügung zu stellen, sondern an das zu erinnern, was diesseits und jenseits von Wissenschaft und Technik liegt, was der Mensch nicht los wird und was er aus eigener Kraft niemals zustandebringen kann. Die christliche Form einer solchen »sozialen Anamnese« (Apg 3,11-26; 7,1-53) läßt den Dingen nicht ihren Lauf, sondern unterbricht ihn (EICHELBERGER 1988; DOBER 1992).

Bei seinem Versuch, die Gegenwart mit jenen Anfängen und Gründen menschlichen Daseins zu konfrontieren, die man nicht hinter sich lassen kann, darf das Christentum jedoch nicht jenem Wiederholungszwang erliegen, unter dem die späte Moderne steht. Angezeigt ist ein nicht-traditionalistisches Umgehen mit Traditionen. Wer mit Traditionen lebt, existiert nicht nur in kurzfristigen Intervallen; er kennt sich nicht nur in der eigenen Epoche aus, was die Chance erhöht, daß einmal begangene historische Fehler nicht erneut vorkommen. Wer das Vergangene allerdings konserviert und nur noch in Traditionen lebt, führt ein Dasein aus dem Archiv.

Das Widersprüchliche in der Moderne ist, daß gerade das Neue schnell schal wird. Sie muß ständig Neues produzieren, um modern zu bleiben. Die Ressourcen des Neuen aber sprudeln nicht unbegrenzt. Die inhaltliche Fülle der Moderne enthält darum zunehmend die Form des Plagiats; in der Architektur, Literatur und Kunst dominieren die déjà-vu-Gefühle. Es wird lediglich beim Recycling des Vergangenen dessen Design verändert.

Es herrscht die Dialektik des Neuen und Immergleichen, die dazu führt, »daß das Gesicht der Welt gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, daß dies Neueste in allen Stücken immer das Nämliche bleibt« (BENJAMIN 1991, S. 676). Die Moderne verharrt in einem »rasenden Stillstand« (VIRILIO). Es braucht darum nicht zu verwundern, wenn vor einiger Zeit in Intellektuellenkreisen das Wort vom »Ende der Geschichte« die Runde machte: Die Ideengeschichte ist abgeschlossen und für neue Impulse sind die Industriegesellschaften nicht empfänglich. Was läuft und weiterläuft, ist der sozio-ökonomische Apparat der Massenkultur. Die bewegenden Kräfte sind technisch-wirtschaftlicher Art, die kulturell-geistigen nur noch Staffage.

Wenn das Christentum nicht zu den abgelegten Utopien zählen will, wenn es mehr sein will als ein Existentialismus aus zweiter Hand, dann muß es zu mehr fähig sein als zu einem konservierenden Umgang mit seinen Leitideen. Es darf sich nicht länger bloß in der Weise des Selbstzitats artikulieren. Es ist nur dann bei seiner Sache und auf der Höhe der Zeit, wenn es die unabgeholten großen Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume der Menschen gegen ihre kleinformatischen Erfüllungen einklagt. Das schließt den Protest gegen einen aufgeklärten Zynismus ein, der den Menschen wunschlos machen möchte, damit er glücklich sei. Im Widerstand gegen die Halbierung menschlicher Zukunfts- und Lebenserwartungen auf ein bißchen Frieden und ein kleines Glück manifestiert sich eine Zeitgenossenschaft, die im Christentum mehr sieht als ein religiöses Kompensationsangebot für den vom technischen Fortschritt und Konsumismus über-vorteilten Menschen.

Enttrivialisierung des Fortschritts: Erfahrene Zeit – gefüllte Zeit

Modernisierungen sind Entzauberungen. Im Fortschrittsprozeß von Wissenschaft und Technik unterliegen ihre Erkenntnisse und Produkte einem unaufhaltsamen Trivialisierungsprozeß. Zwar entdecken Wissenschaftler zuweilen spektakulär Neues, aber der Nachweis dieses Neuen besteht in dem Aufweis jener Zusammenhänge, die dazu führen, daß es zu diesem Neuen kommen mußte, so daß es eigentlich gar nichts Neues, d.h. Überraschendes, Ungeahntes, Staunenswertes, Unvorhersehbares mehr ist. Das Neue bleibt existentiell folgenlos. »Ein Umsturz im Weltbild der Physik ist kein Umsturz im Weltbild des Menschen mehr« (TENBRUCK 1975, S. 24). Weltorientierung scheint es kaum anders zu geben als durch die Konzentration auf Strukturen und Prozesse, die sich funktional bestimmen lassen. Diesem Gesetz der »Reduktion von Komplexität« (LUHMANN) folgt man in vielen Bereichen des sozialen Lebens.

Man stutzt die Sprache zurück auf Piktogramme, verdrängt analoges Denken zugunsten des digitalen und macht sich bereit, gentechnisch den Menschen ohne (unerwünschte) Eigenschaften hervorzubringen. Allenthalben dominiert das Bemühen, alles Störende, Zufällige, Beunruhigende, Provokative, Unbequeme zu tilgen.

Dies wiederum begünstigt das Aufkommen von Unternehmen, welche die entstandene Monotonie, Überraschungs- und Ereignislosigkeit durch aufwendige Erlebnisangebote ausgleichen wollen (SCHULZE 1992). Die Bandbreite reicht von als Vergnügungsparks getarnten Einkaufszentren über großstädtische Zerstreungs- und Unterhaltungsmilieus bis hin zum mystischen Zeitvertreib in der Esoterikszene. Der christliche Glaube will keine Wiederverzauberung der Welt, sondern die Enttrivialisierung des technisch-industriellen Fortschritts. Gegen seine Nivellierungstendenzen stellt er auf eine Differenzierung menschlicher Erfahrungshorizonte ab.

Er fragt danach, was für den Menschen auf dem Spiel steht und was durch solche Fortschritte verspielt werden kann. Er widersetzt sich den Versuchen, dem Menschen das Staunen (und Klagen) abzugewöhnen, seine Sinne stumpf zu machen für die Wahrnehmung des Einmaligen, Unableitbaren und Unverrechenbaren (HÖHN 1995). Er sensibilisiert für die Dinge, die man nur geschenkt oder gar nicht bekommt. Und er sensibilisiert für die Zeit, zu der dem Menschen diese Dinge begegnen, für die Einmaligkeit des Augenblicks, für den »kairos«, der über das Gelingen oder Mißlingen eines Geschehens entscheidet (Koh 3, 1ff.; Mt 16, 1ff.; Lk 12,56).

Die Dominanz einer linearen Zeitauffassung hat vergessen lassen, daß wir in eine Vielzahl von Zeitrhythmen und Gezeiten der Wirklichkeit eingelassen sind. Videorecorder und CDs dienen dazu, kulturelle Produkte unabhängig vom Zeitpunkt ihrer Herstellung zu konsumieren, so wie die Nahrungsmittelindustrie ganzjährig Früchte außerhalb ihrer ursprünglichen Saison auf den Esstisch bringt. Viele Dinge und Beziehungen aber haben »Eigenzeiten«, die sie brauchen, um reifen zu können (NOVOTNY 1989). Allerdings wird ihnen immer seltener diese Zeit gelassen (GRONEMEYER 1993).

Vielfach sind die Abstände zwischen Produktion und Verbrauch, zwischen Ereignis und Reflexion schon so gering geworden, daß dort der »Instant-Effekt« regiert. Die harmlosen Bestandteile dieser Sofortkultur sind Schnellreinigungen, Telekommunikation, Fast-food-Restaurants, Mikrowellengeräte, Videoclips. Dazu gehört aber auch, daß die Wahrnehmungen des Menschen immer flüchti-

ger werden, da er den modernen Dingen wie in einem rückwärtsfahrenden Zug nur nachsehen kann: Man nimmt sie erst wahr, wenn sie sich schon verabschiedet haben.

Das Zeitalter der Beschleunigung insinuiert eine Vorwärtsbewegung (Fortschritt). Aber je höher das Tempo der sozialen Evolution ist, um so weniger verläuft sie geradlinig und gleichmäßig. Es kommt zur Bildung von Wirbeln und Kreiseln, in denen zwar eine hohe Umlaufgeschwindigkeit herrscht, die aber zu keiner Ortsveränderung im Ganzen führt. Kulturelle Phänomene dieser Art sind in/out-Listen, Moden und Lifestyle-Trends. Die Chance des Christentums liegt hier darin, Platzhalter zu sein für das, nach dem die Menschen einer schnellebigen Welt suchen, die ihnen bald »zu viel« wird, d.h. zu unübersichtlich, verworren, flüchtig vorkommt, weil ihnen alles Innerweltliche in seiner Trivialität »zu wenig« bleibt. Wer an dem reifen will, was größer ist als er selbst, wer auf das setzt, was nicht veralten kann, braucht ein Verhältnis zur Zeit, zu dem das Warten-Können, Stehen-Bleiben, Sein-Lassen, Auf-Hören, Kommen-Lassen gehört. Zeit wird dann »nicht mehr als ein Längenmaß, als ein Raummaß erlebt, das die quantifizierte Zeit numeriert – etwa im Lauf des Sekundenzeigers, sondern als ein Feld, auf dem ein Ereignis naht oder sich entfernt, reift oder stirbt. Im gelassenen Warten schlägt die quantitative Zeit um in eine qualitative Zeit« (BITTER 1992, S. 328). Merkmal einer solchen Zeitkultur ist die Fähigkeit, das Unbekannte, Fremde und Andere an sich herankommen zu lassen und es weder durch voreilige Akzeptanz noch durch geschäftige Ignoranz um sein Eigensein zu bringen. Religion und Glaube verteidigen solche Zeiten und Räume, in der die Zeit frei bleiben soll von ökonomischer Ausbeutung und funktionaler Verzwekung (DAHM 1989). Solche Zeit-Räume sind Ressourcen von Sinn und Freiheit.

Offenheit für das Unverfügbare: Befristete Zeit – erschlossene Zeit

Zeitdruck und Zeitmangel sind die Determinanten der modernen Zeitkultur. Wer etwas vom Leben haben will, muß sich beeilen. In einer Epoche, in der es immer weniger Zeit für immer mehr Bedürfnisse, Angebote und Ansprüche gibt, wird ein Datum menschlicher Existenz deutlicher denn je: daß er ein Wesen mit endlicher Lebenszeit, aber unendlichen Wünschen ist. Während im »christlichen Abendland« das irdische Leben auf ein transzendentes »Nachher« hingeordnet war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, wird mit dem Schwinden christlicher Transzendenzvorstellungen in der Neuzeit die Lebensdauer zum entscheidenden Bestimmungsgrund erfüllten Daseins. Zeit wird immer knapper und kostbarer und erhält gerade deswegen eine alle Lebensbereiche durchdringende Bedeutung. Zeitgewinn wird zur Chiffre für Sinn. Das verborgene Motiv der zahllosen Versuche, Zeit zu sparen, ist die Angst vor dem Ende der individuellen Lebenszeit, das den Sinn augenblicklichen Tuns bedroht. Dieses Ende gilt es so weit wie möglich aufzuschieben. Bewirken sollen diesen Aufschub die Beschleunigung zeitraubender Abläufe und die Kürzung räumlicher Distanzen. Erstrebt wird ein Zustand, in dem alle Menschen, Dinge und Daten jederzeit an jedem Ort an- und abrufbar sind. Es soll nichts mehr geben, was Zeit verbraucht, und auch nichts, was Räume trennt. Paradoxerweise ist die Folge dieser Versuche des Zeitgewinns, daß die gesparte Zeit nicht als freie Zeit zur Verfügung steht, weil sie sofort wieder für weitere Anstrengungen mit dem Ziel der Zeitersparnis investiert werden muß. Gerade damit trägt der Zeitgewinn dazu bei,

daß in der Moderne die Schere zwischen »Weltzeit und Lebenszeit« immer weiter auseinandergeht: Die Ereignismöglichkeiten in der Welt sind immer ungleich größer als die Erlebniskapazitäten des Individuums (m.a.W.: Kein Mensch hat so viele Urlaubstage wie es Urlaubsziele in der Welt gibt.). Weil der moderne Mensch in seiner Zeit stets zuviel will, hat er ständig zuwenig von ihr. Ob und wie es eine Versöhnung zwischen den unendlichen Daseinswünschen des Menschen und seinem befristeten Dasein geben kann, ist eine durchaus religiös zu interpretierende Frage. Einstweilen geschieht dies in Versionen, denen sich das Christentum nicht anschließen kann.

Die Konjunktur von Reinkarnationsvorstellungen hat einen wesentlichen Grund darin, daß sie in Aussicht stellen, jenes Grundärgernis aufzuheben, welches »der einzelne daran nimmt, daß die Welt über die Grenzen seiner Lebenszeit hinweg unberührt fortbesteht und sich noch anderer Freuden zu erfreuen anschickt, als ihm selbst vergönnt sein mögen« (BLUMENBERG 1986, S. 78). Die Kette der Inkarnationen verspricht zwar »ein neues Spiel, ein neues Glück«, aber zugleich macht sie es unmöglich, von einem Äußersten, Letzten und Definitiven menschlicher Existenz zu reden.

Im Unterschied dazu repräsentieren die eschatologischen Aussagen des christlichen Glaubens das in der Zeit, was durch den Lauf der Dinge nicht mehr überholt werden kann. Sie stehen für das, worauf man sich allezeit verlassen kann – im Leben wie im Sterben. An den aktuellen Schwierigkeiten, die christliche Eschatologie in der Konkurrenz mit anderen geschichtstheoretischen Konzeptionen zu behaupten (KEHL 1986), wird ein grundsätzliches Problem christlicher Zeitgenossenschaft unübersehbar: Die permanente Versuchung von Theologie und Glaube besteht darin, sich in zeitlos gültige Aussagen zu flüchten. Zeitlos bedeutet hier meist: es gab nie eine Gegenwart, in der diese Aussagen jemandem etwas sagten und etwas bewirkten. Daher ist die Tradierungskrise des Glaubens eher eine Plausibilitäts- und Relevanzkrise. Das Christentum kann aber nur so in der Gesellschaft präsent sein, daß sich die Christen Zeit nehmen für die jeweilige Zeit mit ihren Nöten und Widersprüchen.

Das meint keineswegs, mit dem Zeitgeist im Gleichschritt zu marschieren. Vielmehr geht es darum, sich im geduldigen Einlassen auf die Wirklichkeit die Welt im Horizont unerschlossener Möglichkeiten zu begreifen und dabei auf ein »mehr« und »anderes« zu allem Vorhandenen zu stoßen und nicht zu vergessen, daß die Welt dem Menschen mehr verspricht als nur sich selbst.

Eine solche Anstrengung schulden Christen einer Gesellschaft, die immer deutlicher erkennen muß, daß sie sich Ziele gesetzt hat, die sie mit den Instrumenten von Wissenschaft und Technik allein nicht erreichen kann (HÖHN 1990, S. 208-225). Nur entsprechende Umgangsformen mit diesem relativ Unverfügbaren machen moderne Gesellschaften zukunftsfähig, wie ebenso nur eine solche Religiosität Zukunft hat, die Anregungen zu diesen Umgangsformen geben kann.

»Resonanzfähigkeit«: Perspektiven religiöser Spurensuche und Kommunikation

Einer zeit- und sachgemäßen Praxis und Reflexion des christlichen Glaubens ist gegenwärtig eine mehrfache Aufgabe gestellt. Zunächst ist eine kritische Bestimmung von Ort und Funktion des Christentums im Kontext des Wandels in den Grundlagen und

Auswirkungen sozialen Wandels unumgänglich. Ebenso gilt es, die Zeitsignatur des Daseins in der Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und säkularen Zeitdiagnosen zu entziffern. Und schließlich müssen diese Anstrengungen münden in eine Sondierung einer möglichen christlichen Grundierung des Daseins in der Zeit. Was im Hinblick auf eine ethisch-politische Realpräsenz des Christentums grundsätzlich als Aufgabe christlicher Zeitgenossenschaft skizziert wurde, läßt sich für die Aufgabe einer »Mystagogie« in den Glauben präzisieren als »Pluralitätsfähigkeit« und »Resonanzfähigkeit« von Theologie und Kirche angesichts jener existentiellen Sinnerwartungen, die vorgängig zur Begegnung mit dem Evangelium in lebensweltlichen Zusammenhängen immer schon gedeutet und gelebt werden. Vielfach sind hierbei auch religiöse Interpretamente beteiligt, die allerdings von einer festen Matrix längst abgelöst sind und je nach individueller Befindlichkeit jenseits der institutionellen Zuständigkeiten und Hierarchien selektiv aufbereitet und rekombiniert werden. Das entscheidende Problem liegt heute darin, daß diese Diffundierung des Religiösen von seiten der etablierten Kirchen und Konfessionen nur sehr unscharf wahrgenommen wird und nach wie vor existentiell-religiöse Sinnfragen der Gegenwart im Raum der Kirche überwiegend im Sprachspiel der Moral oder des Dogmas »beantwortet« werden.

Im ethisch-dogmatischen Sprachcode lassen sich aber kaum jene Erfahrungen erschließen oder vermitteln, die zu einer existentiellen »Beglaubigung« und Gewißheit der Wahrheit des jeweils Behaupteten führen. »Es bleibt zu oft bei dogmatischen Wahrheitsbehauptungen und ethisch-moralischen Programmatscheidungen, die nicht den Weg zu religiöser Selbstgewißheit führen, weil sich nicht im eigenen Erleben der Zugang zu ihnen öffnet« (Gräßl 1993; 1995, S. 48). Zudem lassen diese vorgestanzten Sprachmuster und Sinnschablonen aufgrund ihrer Biographieferne kaum noch erkennen, daß der Auslegungszusammenhang des Evangeliums resonanzfähig geblieben ist für das authentische Fragen und Suchen des Menschen nach dem wirklichen, möglichen und eigentlichen Leben (KAUFMANN 1994).

Die Entscheidung über Engagement und Abstinenz in Sachen Religion erfolgt bei vielen Zeitgenossen ohnehin längst nicht mehr durch den Abgleich mit kirchenoffiziellen Verhaltenserwartungen. Vielmehr behalten sie sich die Wahl bzw. Abstufung von Nähe und Distanz zur institutionalisierten Religion selbst vor. Für sie sind auch die überkommenen Inhalte und Vermittlungsformen des Christentums immer weniger anschlussfähig.

Eine Ursache dafür ist die schwindende Plausibilität von Inhalten der christlichen Verkündigung. Dieser Plausibilitätsverlust geht weit über jene Sinnelemente hinaus, »die zur herkömmlichen konfessionellen Identität gehören wie sakrales Priestertum, Zölibat, Ritualisierung des Alltags und die traditionelle Sexualmoral« (GABRIEL 1992, S. 144). Er hat längst jene Inhalte erfaßt, die das christliche Credo ausmachen: Gottesbild, Schöpfung, Erlösung, Ewiges Leben ...

Plausibilitäten werden in der Regel in Kategorien systemspezifischer (d.h. gesamtgesellschaftlicher) und lebensweltlicher Relevanz definiert. Der Nachweis der Relevanz läßt sich kaum anders als durch die Erfüllung bestimmter Funktionen führen. Zwar muß die Kirche einen religiösen Monopolverlust registrieren, aber im Kontrast dazu wird sie vor dem Hintergrund einer (globalen) Risikogesellschaft zugleich vor neue Funktionserwartungen gestellt. Dabei handelt es sich um recht divergente Einstellungen.

Zum einen wird ein verstärktes Engagement in politisch-ethischen Feldern erwartet. Das Christentum und die anderen Weltreligionen erscheinen in ihrer (relativen) Unabhängigkeit von öko-

nomischen und politischen Kartellen als »Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen« (GABRIEL 1993), in denen substanzielle Beiträge zu einem neuen »Weltethos« erarbeitet werden können (HAUSMANNINGER 1993).

Zum anderen ist die Kirche Adressatin einer Nachfrage nach Religion bzw. Spiritualität »pur«. Vor allem »Kirchendistanzierte«, die nur selten die »dogmatischen« Voraussetzungen für den Sakramentenempfang erfüllen und auch nicht an einer institutionellen Kirchenmitgliedschaft interessiert sind, suchen vermehrt die Teilnahme an »sakralen Riten« und bringen damit die traditionelle Sakramentenpastoral in neue Verlegenheiten (SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ 1993).

Wer dieser Divergenz in der Weise nachgibt, daß daraus eine Alternative wird, indem er zuläßt, das Evangelium »politisch« oder »mystisch« zu verstehen, läßt das Christentum in zwei Häresien auseinanderfallen. Solange man innerhalb der Alternative »Politik« oder »Mystik« denkt und handelt, festigt man einen theologisch und sozialgeschichtlich obsoleten Gegensatz. Beide Momente gehören in ihrer Verschiedenheit so gleichwertig und unauflöslich zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und vollenden. Eine Liturgie, die nicht die Welt ins Gebet nimmt, wird ebenso inhaltsleer wie ein rein pragmatischer Humanismus der Welt das Christliche schuldig bleibt. Geht man überdies den Gründen für das Verlangen nach Transzendenz genauer nach, wird man – wie gezeigt – auf jenes Unbehagen an der Moderne stoßen, das sich an ihren Krisen und Pathologien festmacht und ex negativo den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft bestätigt.

An den Grenzen der Moderne geht es für das Christentum nicht nur um die Sicherung seiner Antreffbarkeit in der Gesellschaft. In noch höherem Maß steht die Intelligibilität seiner Gehalte in Frage. Es kommt entscheidend darauf an, Anspruch und Aussage einer Weltdeutung »sub ratione dei« den vom »nach-metaphysischen Denken« (HABERMAS) geprägten Zeitgenossen auch kognitiv zu erschließen. Wenn der christliche Glaube ernsthaft und aussichtsreich als Schrittmacher für die notwendige Neuorientierung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses kandidieren will, muß dargelegt werden können, inwiefern er politisch denkende und sozial handelnde Subjekte auch intellektuell überzeugen kann. Ansonsten erhöht sich die Gefahr, daß alle Versuche, neue Formen produktiver Zeitgenossenschaft einzuüben und das Evangelium in eine technisch-industrielle Zivilisation zu inkulturieren, ohne Resonanz bleiben. Um dies zu verhindern bedarf es einer genuin theologischen Hermeneutik der Moderne, die für das moderne Bewußtsein intelligibel ist.

Dem akademischen Defizit entspricht ein existenzielles Defizit: Glaubenserschließung und -praxis haben sich von der symbolischen Vermittlung moderner Wirklichkeitserfahrung abgekoppelt. Selten findet sich in kirchlicher Verkündigung ein technisches oder wissenschaftliches Datum symbolisch übersetzt, dramatisiert, verfremdet, codiert. Es besteht die Gefahr, daß die Rede von der produktiven Ungleichzeitigkeit des christlichen Glaubens und der modernen Kultur zur Ausrede wird, um nicht nach Innovationen der vorwiegend agrarisch geprägten Symbolik der Glaubenssprache suchen zu müssen. Die Vergesellschaftung aller Lebensbereiche und Lebensbedingungen ist definitorisch für die Moderne. An diesen Kontext muß die Symbolsprache des Christentums anschlußfähig sein, wenn sie das Andere von Technik und Ökonomie erschließen will. Verkündigungssprache, religiöses Brauchtum und kirchliche Feste im Jahreskreis verlieren heute ihre soziale Resonanz und ihren geschichtlichen Sitz im Leben, weil sie aus einer Zeit und einer Gesellschaft stammen, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand. Ihre symbolischen Ausdrucksmittel waren dem

Alltagsleben entlehnt bzw. das Alltägliche wurde zum Anlaß und Medium religiöser Weltdeutung. Aus diesen religiösen Grund- und Alltagssymbolen sind heute jedoch Gegensymbole geworden.

Bittprozessionen und Erntedankfeste waren in Agrargesellschaften religiöse Formen der Bewältigung von »Naturrisiken« und »Naturgefahren«. In heutigen Stadt- und Stadtrandgemeinden fernab agrarischer Verhältnisse können diese Traditionen oft nur dadurch weitergeführt werden, daß man ihnen einen neuen Sinn unterlegt. Sie werden nun zu Vehikeln des Protests gegen Umweltzerstörung und zu Anlässen, die Bewahrung der Schöpfung anzumahnen. Problematisch an dieser Entwicklung ist nichts – außer der Tatsache, daß die kirchliche Sprach-, Bild- und Aktionswelt zunehmend aus Gegensymbolen zur Alltagswelt besteht und daß nicht im gleichen Umfang die typischen Merkmale der Moderne eine religiöse Auslegung und »Verwendung« gefunden haben.

Es dürfte auf Dauer kontraproduktiv sein, wenn sich die Verkündigung nur noch symbolischer Kontrastmittel bedient. Wenn die technisch-industrielle Zivilisation weithin theologisch unbegriffen bleibt und in der religiösen Deutungskultur keine adäquate Resonanz findet, wird auf Dauer auch der christliche Glaube kulturell unsichtbar werden.

Religiöse Symbole sind An-denken und Fehl-anzeigen. Sie erinnern an Zusammengehöriges, das auseinandergerissen wurde. Sie drängen darauf, daß zusammenkommt, was zusammengehört. Sie wollen zu denken und zu tun geben, indem sie als Seh-hilfen den Blick in die Richtung des Fehlenden neu justieren. Symbole sind Anleitungen zum Übersetzen, sie bestehen aus einem »hin« und »her«, aus einem »da« und »dort«. Wo sie dies nicht mehr vermögen, muß aus dem Übersetzen ein Ersetzen werden.

Man muß dann nach anderen Medien suchen, die zum Gegebenen sowohl das Fehlende als auch das Passende setzen können. In der Kunst des Ersetzens ist die Kirche wenig geübt. Die Sorge, daß etwas Wichtiges verloren gehen könnte, bringt sie dazu, dem Sammeln den Vorzug zu geben. Mit der Zeit verfügt sie über ansehnliche Sammlungen von Bedeutungsträgern.

Was heute fehlt, ist eine »Symbolik«, die sich »von unten«, aus der Perspektive der Modernisierungsverlierer entwickelt hat. Kaum anders ist zu vermeiden, daß das Nachdenken über Transzendenz (d.h. was dem Menschen heute fehlt und paßt) subjekt- und ortlos wird. Da es sich im christlichen Verständnis ohnehin um eine spezifische Richtung des Transzendierens, um Gottes »Transzendenz nach unten« handelt, sind die Christen gut beraten, wenn sie sich ganz auf das Säkulare einlassen und gerade dort sein Anderes freilegen. Das Andere des Säkularen ist das Kontrafaktische, d.h. das, was sich gegen die Tatsachen der Welt stellt. In einer Welt der Zwecke und Mittel muß es hier um jenes Unbedingte und Unverfügbare gehen, was technisch und ökonomisch nicht zur Disposition steht, weil es nicht als Mittel für das Erreichen eines Zweckes gebraucht werden kann. Ein Christentum, das es versäumt, in diesen Momente des Unabgegoltenen und Unverfügbaren die »religiöse Dimension« der Gesellschaft zu erkennen, verliert die Kraft zur kulturellen Präsenz.

Literatur

AUDRETSCH, J. (Hg.): Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion. München 1992.

AUER, F. v. (Hg.): Auf der Suche nach der gewonnenen Zeit. 2 Bde. Mössingen-Talheim 1990.

- BAHR, E. (Hg.): Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart 1974.
- BECK, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M. 1986.
- BENJAMIN, Walter: Das Passagen-Werk. (Ges. Schr. V/2) Frankfurt/M. 1991.
- BITTER, Gottfried: Warten-Können. In: Lebendige Seelsorge 43 (1992), S. 327-333.
- BLUMENBERG, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/M. 1986.
- DAHM, K.W. u.a. (Hg.): Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes. Frankfurt/M. u. New York 1989.
- DAIBER, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995.
- DOBER, Hans Martin: Erfahrbare Kirche. Dimensionierte Zeit und symbolische Ordnung im Kirchenjahr. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 89 (1992), H. 2, S. 222-248.
- EICHELBERGER, W.: Zeit-Perspektiven. Rhythmen, die das Leben gliedern. In: Gottesdienst 22 (1988), S. 177-180.
- GABRIEL, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg u.a. 1992.
- GABRIEL, Karl: Wandel des Religiösen. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 6 (1993), H. 3/4, S. 34.
- GRÄB, Wilhelm: Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Religion. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 39 (1995), H. 1, S. 43-56.
- GRÄB, Wilhelm: Institution und Individuum. Überlegungen zur Diagnose der modernen Religionskultur. In: Pastoraltheologie 79 (1990), H. 6, S. 255-269.
- GRÄB, Wilhelm: Kirche als Ort religiöser Deutungskultur. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte. In: BARTH, U./GRÄB, Wilhelm (Hg.): Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. Gütersloh 1993, S. 222-239.
- GRONEMEYER, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.
- HAUSMANNINGER, Th. (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Paderborn 1993.
- HÖHN, Hans-Joachim: Gegen Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Moderne. Freiburg u.a. 1993.
- HÖHN, Hans-Joachim: Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel. In: Theologie der Gegenwart 32 (1989), S. 83-94.
- HÖHN, Hans-Joachim: Im Zeitalter der Beschleunigung. Konturen einer theologischen Sozialanalyse als Zeitdiagnose. In: FÜRGER, Franz/HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Perspektiven christlicher Sozialethik. Münster 1991, S. 283-302.
- HÖHN, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt/M. 1996.
- HÖHN, Hans-Joachim: Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft. In: Lebendige Seelsorge 45 (1994), S. 1-5.
- HÖHN, Hans-Joachim: Sinnsuche und Erlebnismarkt. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 143 (1995), S. 361-371.
- HÖHN, Hans-Joachim: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik. Paderborn 1990, S. 208-225.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1971.
- KAUFMANN, Franz-Xaver: Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: WIEDERKEHR, Dietrich (Hg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg u.a. 1994, S. 132-160.
- KEHL, M.: Eschatologie. Würzburg 1986.
- KONDYLIS, P.: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981.
- LÜBBE, Hermann: Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin u. Heidelberg 1992.
- LÜBBE, Hermann: Religion nach der Aufklärung. Graz u.a. 1986.
- MARQUARD, Odo: Zeitalter der Weltfremdheit? In: MARQUARD, O.: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, S. 76-97.

- MEIER, H. (Hg.): Zur Diagnose der Moderne. München u. Zürich 1990.
- NOVOTNY, Helga: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls. Frankfurt/M. 1989.
- SCHULZE, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M. u. New York 1992.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung. Bonn 1993.
- STUKE, Horst: Aufklärung. In: BRUNNER, Otto u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. I. Stuttgart 1972, S. 243-342.
- TAYLOR, Charles: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/M. 1995.
- TENBRUCK, Friedrich H.: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie o.Jg. (1975), Sonderh. 18, S. 19-47.
- WAGNER, Falk: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986.
- WELSCH, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1992.
- WERBICK, Jürgen: Der Glaube als »Lebenswissen«. In: WERBICK, Jürgen: Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens. München 1989, S. 67-78.
- ZOLL, Rainer (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt/M. 1988.

Hans-Joachim Höhn