

Kontingenz und Risiko Religionsproduktive Tendenzen der modernen Gesellschaft

Elmar Salmann hat in seinem Aufsatz die neuzeitliche Geistesgeschichte als Offenbarkeit Gottes verstanden sozusagen – positiv dargelegt; Hans-Joachim Höhn zeigt im folgenden auf, daß die von dieser Geistesgeschichte ausgelöste, zumindest wesentlich beeinflusste moderne Gesellschaft in ihren Negativerscheinungen religionsproduktive Seiten hat. Rainer Piepmeier hat in Bd. 3 angesichts des Kulturwandels die Anerkennung von Unverfügbarkeiten gefordert; Hans-Joachim Höhn kennzeichnet diese Unverfügbarkeiten als weitgehend ungenutztes Arbeitsfeld der Pastoral. Während Hermann Glaser im vorherigen Aufsatz eine Kulturpolitik entwickelt, die durch eine ästhetische Erziehung und Bildung die vereinseitigende Rationalität mit ihren Gefahren für unsere Gesellschaft aufheben will (diskursive Ästhetik, Demokratisierung des Ästhetischen als Methode ohne normative Vorgaben), macht Hans-Joachim Höhn deutlich, daß Kontingenzen und Risiken in unserer Gesellschaft religionsproduktiv genutzt werden können – zunächst zum Wohl der einzelnen und dadurch zum Wohl für die Gesellschaft.

1. Problemskizze:

Bruchstellen der Moderne – Aufbruch der Religion?

Der Lauf der modernen Welt bestätigt nicht die Prognose, die im Verlauf der Moderne aus dem Gang der Dinge abgeleitet wurde: daß alles Mythische und Religiöse modernisierungsbedingt immer überflüssiger werde. Gegen die Behauptung, daß auf dem Boden einer technisch-industriellen Zivilisation solche Relikte einer voraufgeklärten Kultur keine Zukunft mehr hätten, liefert seit Jahren eine neue Aufgeschlossenheit für das Mystische; Esoterische und Übernatürliche¹ ein unerwartetes Dementi. Den Grund hierfür scheint die Moderne selbst

¹ Zur Erstinformation über die verschiedenen Ausdrucksformen dieser „neuen“ Religiosität vgl. H. Gasper u. a. (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg/Basel/Wien 1990.

zu liefern. Sie ist eingetreten in eine Phase, in der evident wird, daß ihre Fortschrittsversprechen nicht einzulösen sind: Die industrielle Wohlstandsproduktion wird überlagert von ökologischen Übelständen, die dem industriellen Wachstumsparadigma zugeschrieben werden. 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. Vielen Zeitgenossen ist dies Grund genug, die Vernünftigkeit des okzidental Rationalismus (M. Weber) ernsthaft in Frage zu stellen². Angesichts der Dialektik des Fortschritts kann aber die Moderne sich auch ihrer Säkularität nicht mehr sicher sein. Offensichtlich haben sich die neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse selbst ausgehöhlt und werden am Ende von dem eingeholt, was sie einst überholen wollten. Man greift zurück auf die Bestände archaischer Kulturen, die das Versprechen authentischer, weil naturverbundener Existenz enthalten sollen: Wenn der ganze technisch-wissenschaftliche Fortschritt nur zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen führt, worauf wollen Wissenschaft und Technik noch ihren Anspruch auf Überlegenheit gegenüber den alten Denktraditionen gründen? Lag in den mythischen Erzählungen nicht schon die eigentliche und ganze Wahrheit über den Menschen verborgen?

Allerdings ist Skepsis angebracht gegenüber dem unerwarteten Verlangen nach mythisch-religiöser Beheimatung. Es kann ebenso in einen bornierten Fundamentalismus wie in eine nicht minder unreflektierte schwärmerische Abkehr von den intellektuellen Zumutungen der Aufklärung münden. Die Zweifel sind berechtigt, ob die neue religiöse Unübersichtlichkeit wirklich ein Indiz dafür ist, daß das Religiöse, statt immer überflüssiger zu werden, sich für die Zukunft des Menschen als um so unvermeidlicher erweist, je moderner die Moderne wird.

Gegen alle Voraussagen hat die moderne Kultur die Religion zwar nicht aufgelöst oder zersetzt, jedoch die massenhafte Abkehr von ihr ermöglicht. Sie gibt weiterhin die Bedingungen vor, unter denen religiöse Sinnsysteme öffentlich wirksam werden können. Ihre eigenen Defizite sind offenkundig. Aber es entspräche frommem Wunschdenken, wenn man nun den Zeitpunkt für gekommen hielte, da man den technisch-

² Vgl. H.-J. Höhn, Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: ZKTh 109 (1987) 20–47.

ökonomischen Fortschrittsoptimismus der Moderne durch die Verheilung eines spiralförmigen spirituellen Aufstiegs der Menschheit ersetzen könne. Nicht nur die Bruchstellen und möglichen Wendepunkte der sozialen Evolution gilt es wahrzunehmen, sondern auch das gänzlich neue Niveau einer religiösen Hermeneutik dieser Evolution. Dazu gehört auch, daß Theologie und Kirche realisieren, in welchem Ausmaß der neue Trend zur Religion am Christentum vorbeiführt. Die Gegenwart trägt bereits Züge einer „postchristlichen Moderne“ (H. Waldenfels): Während in der frühen Moderne das Christentum selbst im Verlust der Normativität für Recht und Politik in der Öffentlichkeit noch die dominierende Religion war, von dem sich das autonome Vernunftsubjekt glaubte emanzipieren zu sollen, geht nun selbst diese Negativbindung verloren³. Ungeachtet weitreichender kultureller Säkularisierungsschübe erleben wir eine Renaissance des Religiösen, die gleichwohl die etablierten Kirchen und Konfessionen nicht erfaßt. Die zunehmende Marginalisierung des Christlichen – so die Leitthese der folgenden Überlegungen – läßt sich jedoch nur unzureichend beschreiben, wenn sie einseitig als Krise der Weitergabe des christlichen Glaubensgutes begriffen wird oder die Schuld hierfür einem am Christentum zunehmend uninteressierten sozialen Umfeld zugewiesen wird. Vielmehr sind die Gegenwartsprobleme von Glaube und Kirche Erscheinungen einer „Innovationskrise“, insofern zuwenig jene gesellschaftlichen Veränderungen wahrgenommen werden, die „religionsproduktiv“ sind.

2. „Risikogesellschaft“ – oder: Die Tradierungskrise der Moderne

Die Moderne ist verbunden mit jenem politisch-kulturellen Projekt der Aufklärung, mit dem der Mensch aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang heraustreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz im ganzen klar werden will und unter dem Imperativ der Vernunft sich seine Bestimmung in gemeinsam erzielter freier Einsicht gibt⁴. Aufklärung steht für Vernunft und Vernunft steht für Fortschritt. Vernunftgeleiteter Fortschritt bedeutet: Erweiterung des

³ Vgl. H. Waldenfels, Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit, in: StZ 206 (1988) 579–590.

⁴ Vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: ders. (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen, Paderborn 1992, 17–34.

Wissens über Naturzusammenhänge und Ausnutzung der Naturgesetze zur Gestaltung der Welt. Dieser Fortschritt ist keine naturwüchsige Evolution; sein Träger und Motor ist das Subjekt, das sich die Natur nach eigenen Plänen richtet. Die Moderne verheißt das Projekt der Weltbeherrschung als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie, das unabhängig ist von Voraussetzungen und Folgen, die sich menschlicher Selbstbestimmung entziehen.

Aufklärung und Modernisierung haben in der Tat durch die Auflösung metaphysisch legitimierter Machtstrukturen das bürgerliche Subjekt politisch und gesellschaftlich befreit. Durch eine beispiellose Steigerung von Produktion und Konsum haben mehr Menschen als jemals zuvor in der Geschichte die reale Chance erhalten, „etwas vom Leben zu haben“. Dabei wurden jedoch nicht allein die feudalen Fesseln von Unterdrückung und Ausbeutung gelöst, sondern auch kulturelle und religiöse Bande zerschnitten, die existentiellen Halt und Sinn geben wollten. Schon früh wird das Doppelgesicht der Aufklärung sichtbar: Emanzipation und Einsamkeit, Öffnung und Preisgabe, Vielfalt und Beliebigkeit. Das Vernunftsubjekt ist nun ermächtigt, aber auch verurteilt, den Sinn seines Lebens, die Maßstäbe seines Handelns und das Telos der Kultur mit den Mitteln der Vernunft zu bestimmen. Ungewißheit und Offenheit werden zu einem Dauerzustand gesellschaftlicher Institutionen. Die soziale Existenz wird zum Experiment, dessen Risiken insofern kalkulierbar bleiben sollen, als die Versuchungsanordnungen von der Vernunft überwacht werden.

Aber aus eben diesen Gründen steht die Moderne keineswegs für einen zielgerichteten Prozeß, in dem es keine Brüche und Rückschläge gibt. Auch der Fortschritt hat seinen Preis und dieser steigt mit dem Verbrauch nicht-regenerierbarer Ressourcen, mit der wachsenden Verwüstung der Ökosphäre und der Auszehrung kultureller Sinnwelten. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß die Leitprinzipien der Moderne – Vernunft, Fortschritt, Technik – in eine Tradierungskrise geraten sind. Sie gelten mehr und mehr als Urheber bzw. Mittäter bei der krisenhaften Zuspitzung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses.

Das Stichwort „Risikogesellschaft“, das der Bamberger Soziologe Ulrich Beck zur Kennzeichnung der späten Moderne geprägt hat⁵, bezieht sich auf jenen Umschlag in der neuzeitlichen Sozialgeschichte,

⁵ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986; ders., Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988; ders. u. a., Politik in der Risikogesellschaft, Frankfurt 1991.

nach dem die Kosten des industriellen Fortschritts den bis dato errungenen Wohlstand aufzuzehren beginnen. Den Gang der Sozial- und Kulturgeschichte bestimmt am Ende der Moderne immer weniger das Bemühen um die weitere Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, sondern die Bewältigung der selbstproduzierten Gefährdungen moderner Gesellschaften. Typisch für diese neuen Risiken sind folgende Merkmale:

1. Sie sind keine naturwüchsigen Gefahren, sondern werden gesellschaftlich erzeugt und entstehen aus der Entfaltung der wirtschaftlichen Produktivkräfte. Wissenschaft, Technik und Wirtschaft bringen Risiken und Gefahren hervor, die in demselben Maß steigen, wie die erfolgreiche Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen zunimmt. Ökonomische Fortschritte werden ökologisch entwertet.

2. Die Selbstgefährdungen der Risikogesellschaft sind nicht mehr klassenspezifisch eingrenzbare. In der Risikogesellschaft werden die alten Kämpfe zwischen Kapital und Arbeit umgriffen von ökologischen Systemgefährdungen. In den Konflikten der klassischen Industriegesellschaft ging es um Positives: um die Verteilung von Unternehmensgewinnen, um betriebliche Mitbestimmung, um das Verhältnis von Arbeitszeit und Freizeit. In den neuen Verteilungskämpfen geht es dagegen um Negativa: um das Abwälzen der Kosten für die Beseitigung von Umweltschäden, um den Verbleib von chemischem und atomarem Müll. Die neuen Risiken haben eine egalisierende Wirkung; auch die Wohlhabenden sind nicht vor ihnen sicher. Not in der klassischen Industriegesellschaft kannte Klassen – es hungerten zuerst die Armen; Smog in der Risikogesellschaft ist klassenlos – es husten auch die Reichen.

3. Die Kehrseite der industriell betriebenen Ausbeutung der Natur-schätze ist die Vergesellschaftung der Naturschäden, ihre Verwandlung in soziale, wirtschaftliche und politische Gefährdungen mit völlig neuartigen Herausforderungen, die nicht mehr räumlich-regional begrenzbare sind. Das Ausmaß der Industrieskandale von Sandoz und Tschernobyl signalisiert das Ende eines neuzeitlichen politischen Ideals: die Vorstellung einer nationalstaatlichen Souveränität. Die nukleare Giftwolke aus der Ukraine machte an keiner Staatsgrenze halt. Das vereinte Europa gibt es im Risikozeitalter längst vor seiner politischen Einigung.

4. Neu an den neuen Risiken ist, daß sie sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen und erst über technische Meßinstrumente nachweisbar sind. Es tritt eine Entsinnlichung der Gefahren ein. Zeuge der Katastro-

phe von Tschernobyl wurde nicht, wer seinen fünf Sinnen vertraute. Allein wer sich auf Geigerzähler und Experteninformationen verließ und ihnen glaubte, bekam etwas von dem „Reaktorunfall“ mit. Gleichzeitig versagen die bisherigen Regeln der Zurechnung und Verantwortung von Gefährdungen. Sie sind weder nach dem Kausalitäts- bzw. Haftungsprinzip zurechenbar.

Für das Überleben in der Risikogesellschaft taugen die Instrumente der „vorsorgenden Nachsorge“ nicht mehr. Sich gegen den GAU eines Kraftwerkes versichern zu wollen, macht keinen Sinn. Hier versagt der Gedanke der finanziellen Entschädigung. Wenn man in der Frage der Energiegewinnung vor die Alternative gestellt wird, entweder den Verbrauch fossiler Brennstoffe oder die Nukleartechnologie zu favorisieren, entfällt die Möglichkeit, ein kleineres Übel zu wählen. Entweder wird der Treibhauseffekt verstärkt oder atomare Müllkippen vermehrt. Das Problem, wie mit Unsicherheiten und Gefährdungen zu leben ist, deren Ursachen und Folgen weder beseitigt noch neutralisiert werden können, findet an diesen Beispielen seinen krassesten Ausdruck. Überkommene und institutionelle Formen der Angst- und Unsicherheitsbewältigung werden bedeutungslos, wo man aus Schaden nicht mehr klug (oder bei ausreichender Versicherung: wohlhabend) wird, sondern vorher schon tot ist. Soll es dazu nicht kommen, muß man sich um neue Formen der Gefahrenprävention bemühen. Daher wird in der Risikogesellschaft „der Umgang mit Angst und Unsicherheit biographisch und politisch zu einer zivilisatorischen Schlüsselqualifikation“⁶.

3. Religiösität und Modernität: Religion in der Risikogesellschaft

Die für die Moderne typische Weise, mit Problemen umzugehen und sie zu lösen, hat den Charakter instrumenteller Rationalität, die eine innere Tendenz zur Ausweitung von Verfügungsmöglichkeiten über Natur, Zeit und Mensch aufweist⁷. Die unbestrittenen Erfolge dieser Weise des machtformigen Umgangs mit der Welt bewirkten, daß allmählich andere Formen des Verstehens der Wirklichkeit verdrängt wurden. Es wäre jedoch ein Trugschluß, mit dem Ende der Moderne auch das Ende

⁶ U. Beck, Risikogesellschaft, 102.

⁷ Vgl. H. Hesse, Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt 1984.

eines Interregnums gekommen zu sehen und das „Andere“ der Vernunft wieder über die Ratio herrschen zu lassen. Die Moderne ist nicht reversibel. Wer sie überbieten will, muß erst einmal ihr Anspruchsniveau erfüllen. Mit der Rückkehr der Magier und Schamanen ist dem Menschen auf Dauer nicht gedient. Ob von einem religiösen Bewußtsein ein zeit- und sachgemäßer Beitrag zur Ausbildung eines vernünftigen Risikobewußtseins erwartet werden kann, hängt entscheidend davon ab, daß es sich strukturell und inhaltlich unter den Bedingungen der Risikogesellschaft bewähren kann. Die Chancen hierfür stehen besser, als es die Statistik der Kirchenaustritte vermuten läßt, aber sie müssen anders genutzt werden, als es auf Esoterikfestivals geschieht. Chancen bestehen deswegen, weil der Lauf der modernen Welt, wie er zuvor skizziert wurde, nicht die Prognose bestätigt, die im Verlauf der Moderne aus dem Gang der Dinge abgeleitet wurde: daß alle Funktionen, welche die Religion in der Vergangenheit erfüllte, modernisierungsbedingt immer überflüssiger werden. Zweifellos mußte sie eine Vielzahl von Leistungen – wie etwa Welterklärung und Normierung des sozialen Lebens – an säkulare Instanzen abgeben. Jedoch hat sie sich unter einer spezifischen Hinsicht als „modernitätsresistent“ erwiesen, d. h. die Moderne verlangt selbst nach einer Lebenspraxis, in der wir uns auf Daseinslagen beziehen, auf die ausdrücklich sich einzustellen auch das technisch-industrielle Zeitalter nicht erübrigt hat. Es wird die Erfüllung jener Funktion immer notwendiger, die in der neueren Religionssoziologie und Religionsphilosophie mit dem Stichwort „Kontingenzbewältigung“ angezeigt wird⁸.

Kontingenz und Risiko stehen nicht nur aus etymologischer Sicht in einem engen Zusammenhang mit Religion: »Kontingenz« im ontologischen Sinn bezeichnet die Modalität eines Sachverhaltes bzw. eines Seienden, das weder notwendig ist noch unmöglich ist; was aber so, wie es sich verhält, sein kann, aber auch anders möglich ist. „Es kann der Fall sein, daß etwas möglich ist zu sein, aber nicht ist, und daß etwas möglich ist, nicht zu sein, und doch ist“⁹. Kontingenz ist etwas, das nicht aus sich selbst existiert und stets mit der Möglichkeit des Nicht-mehr-Seins zu rechnen hat. „Risiko“ ist als Lehnwort aus dem Spanischen und Italienischen erst im 15. Jahrhundert im Deutschen anzutreffen. Neben

⁸ Zur Darstellung und Kritik dieser Ansätze siehe K. Wuchterl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*, Bern/Stuttgart 1989; A. Müller, *Religion als Kontingenzbewältigungspraxis?*, in: *Concilium* 26 (1990) 370–376.

⁹ Aristoteles, *Metaphysik IX*, 3, 1047a 20–26.

der lateinischen Wurzel „risicare“ – „Klippen umschiffen“ gibt es eine zweite, von der das spanische „arrisco“ – „Wagnis, Gefahr“ abgeleitet wurde. Es ist das arabische Wort „rizq“ mit der Bedeutung „Lebensunterhalt, der von Gott und Schicksal abhängt“¹⁰. Das Riskante ist in diesem Sinn stets auch das Kontingente und das Zufällige, d. h. etwas, dessen Kontingenz an Dasein ihm von einem anderen her zu-fällt. Risikobewußtsein gründet in dem Wissen um Kontingenz, d. h. in dem Wissen um die Unverfügbarkeit des Unvermeidlichen und um die Unbedingtheit des Unverfügbaren, von dem her der Unbeliebigkeit des Bedingten Rechnung zu tragen ist.

3.1 Die Dialektik der Moderne: Risikoproduktion durch Kontingenzbewältigung

Der Prozeß der Moderne hat zahlreiche Bedingungen des menschlichen Lebens, die zuvor als absolut, unveränderlich und notwendig galten, als kontingent erkennen lassen und damit in den Verfügungsraum menschlichen Entscheidens und Veränderns hineingeholt. Im gleichen Zug wurde vieles von dem, was bisher als unkontrollierbar, weil zufällig sich einstellend betrachtet wurde, als von Naturgesetzen gesteuert und damit als voraussehbar oder sogar planbar erkannt. In diesem doppelläufigen Prozeß wurden also sowohl das Bewußtsein für Kontingenz erweitert als auch die destabilisierenden Effekte erlebter Kontingenz beseitigt. Mit dem größten Erfolg hat man die Mittel von Wissenschaft und Technik eingesetzt, um die Bedrohungen, die von außergewöhnlichen Naturvorgängen ausgingen, zu neutralisieren. Der mittelalterliche Mensch hatte Angst vor der Natur, vor Sonnen- und Mondfinsternis, vor Kometen und Meteoren, vor Überschwemmungen, Hungersnöten, Mißernten und Epidemien. Der Mensch in der Risikogesellschaft hat nicht mehr Angst vor der natürlichen Natur, sondern vor den Bedrohungen, die von der vergesellschafteten Natur ausgehen: vor dem Treibhauseffekt und vor überhöhten Ozonwerten¹¹.

An diesen Effekten bewahrheitet sich auf moderne Art die alte Einsicht in die Unabschließbarkeit und bleibende Ungesicherheit menschlicher Weltgestaltung. Genau dies meint Daseinskongingenz: Das Projekt der

¹⁰ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York 1975, 602.

¹¹ Vgl. A. Heuß, *Kontingenz in der Geschichte*, in: *Neue Hefte zur Philosophie* 24/25 (1985) 14–43.

Naturbeherrschung ist als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Selbstbestimmung zugleich uneingeschränkt von Voraussetzungen und Folgen abhängig, die sich menschlicher Autonomie entziehen.

Die Grenzen des Wachstums und die Dialektik des Fortschritts zeigen: Es gibt auch am Ende der Moderne Unverfügbares, das nicht zum Mittel für das Erreichen eines Zweckes werden kann. Wenn man zu diesem Unverfügbaren ein rationales Verhältnis haben will, kann es folglich kein zweckrationales sein. Eine Lebenspraxis, durch die wir uns in ein vernunftgemäßes Verhältnis zur „unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens und seiner unverfügbaren Bedingungen setzen“¹², wird am Ende der Moderne in der Tat zu einer kulturellen Überlebensbedingung¹³. Gerade in einer Zeit der ambivalenten Ausdehnung des Verfügungsbereiches einer instrumentellen Vernunft bedarf es einer Kultur des Umgangs mit dem Unverfügbaren, der kein instrumenteller sein kann. Gefragt ist eine Umgangsform mit den Unverfügbarkeiten des Lebens, die sich zur progressiven Expansion technisch-industrieller Handlungsmöglichkeiten indifferent verhält und somit nicht von dieser oder für die Ausdehnung menschlicher Verfügungsmacht instrumentalisiert werden kann.

Es besteht Bedarf an einem Widerlager für den sich beschleunigenden Wandel in den Grundlagen und Verlaufsformen sozialen Wandels: Nötig sind Instanzen, die „Existenz- und Lebenswissen“ statt Herrschafts- und Verfügungswissen vermitteln. Nötig ist eine kritische Erinnerung an das, was vor dem Menschen war und nach ihm kommt, d. h. eine Vergegenwärtigung dessen, was der Mensch nicht hinter sich bringen kann, will er vorankommen. Nötig ist eine Enttrivialisierung des ökonomischen und technischen Fortschritts, d. h. es gilt das ökonomisch nicht Verrechenbare und technisch Unableitbare im gesellschaftlichen Prozeß einzuklagen. Nötig sind Platzhalter für das, was dem Menschen fehlt, auch wenn er alles hat, d. h. nur wem die Gegenwart etwas zu wünschen übrig läßt, dem verspricht sie eine Zukunft. Wunschloser Wohlstand bedeutet wunschloses Unglück¹⁴.

¹² H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, 16.

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang das Plädoyer für eine Ethik der Selbstbeschränkung und für eine „Heuristik der Furcht“ von H. Jonas. Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

¹⁴ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel, in: ThdG 32 (1989) 83–94. Die folgenden Überlegungen greifen zurück auf ders., Kontingenz und Wagnis, Religion in der Risikogesellschaft, in: ThdG 35 (1992).

3.2 Die Herausforderung der Religion: Kontingenztransfer und Risikobewußtsein

Am Ende der Moderne ist es zu einem Transfer der Kontingenzerfahrungen gekommen aus dem Bereich der vom Menschen bislang unabhängigen Natur in den Bereich der vom Menschen abhängigen Natur, von der wiederum der Mensch abhängig ist. Für die Bewältigung der selbstproduzierten Gefährdungen moderner Gesellschaften hat die Natur kein Heilkraut wachsen lassen und die Pharmazie kein Präparat entwickelt. Hier muß nach anderen Instanzen als Natur und Technik gesucht werden, wenn die Erfahrung natürlicher und technischer Kontingenz die Frage aufwirft: Was macht man, wenn nichts mehr zu machen ist? Wie steht man zu dem, was nicht wiedergutzumachen ist? Wie begegnet man sinnvoll Ereignissen, denen kein Sinn abzugewinnen ist? Wie kann man mit dem leben, das einem das Leben zu nehmen droht? Vor diese Frage stellt uns die Dialektik der Moderne, die durch Modernisierungen Risiken und Gefahren entstehen läßt, die sie mit den Mitteln von Technik und Wissenschaft allein nicht bewältigen kann. Dieselben Dinge, die uns vor dem Nichtsein bewahren wollen, halten uns zugleich ins Nichts hinein.

An Widerspruchserfahrungen dieser Art arbeitet sich die Religion ab. Religiös ist eine Lebenspraxis, durch die sich der Mensch in ein gedeutetes Verhältnis zu den unableitbaren Voraussetzungen seines Daseins setzt. In der Religion geht es um das, was nicht vom Menschen abhängt, ihn aber unbedingt angeht¹⁵. Sie setzt ihn in ein Verhältnis zum Unverfügbaren, nicht um dieses in irgendeiner Weise doch verfügbar zu machen, sondern um sein Selbst- und Weltverhältnis so zu verändern, daß er damit leben kann, nicht alles in sein Leben selbstmächtig integrieren zu können. Thema der Religion ist in diesem sehr grundsätzlichen Sinn unsere Einstellung zu den unverfügbaren Bedingungen und Einflüssen, die das Leben „ausmachen“, d. h. konstituieren und beenden. Die moderne Welt hat unter dieser Rücksicht nicht zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte für eine religiöse Daseinsbewältigung geführt, sondern zu ihrer Verlagerung in den Bereich von Technik, Wissenschaft und Politik beigetragen. Es hat in diesem Sinn

¹⁵ Auf diesen Religionsbegriff lassen sich am ehesten die sehr heterogenen zeitgenössischen Religionstheorien verständigen; vgl. dazu umfassend F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

auch eine Vergesellschaftung religionsproduktiver Prozesse stattgefunden¹⁶. Bisher wurde die religiöse Relevanz von Kontingenzerfahrungen primär in der privaten Lebenswelt festgemacht, etwa in der Auslösung von Identitätskrisen beim Tod eines nahestehenden Menschen, bei der Einsicht in eigene Schuld, beim Zusammenbruch elementarer Lebenshoffnungen. Solche Widerfahrnisse, die sich nicht sofort in einem größeren Ganzen verarbeiten lassen, sondern das bisher für das Ganze Gehaltene fragwürdig erscheinen lassen, werden mehr und mehr von gesamtgesellschaftlichen Prozessen ausgelöst und sind immer weniger mit individuellen „Schicksalsschlägen“ zu erklären¹⁷. Wie jede personale Identität immer auch interpersonal mitkonstituiert wird, so muß auch die Konstitution, Wahrnehmung und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen als eine gesellschaftliche „Angelegenheit“ begriffen werden.

Diese Entwicklung hat zur Ausbildung eines spezifischen Typs religiöser Kontingenzbewältigung geführt, der zwar sozialstrukturell mit den weithin säkularisierten und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften der späten Moderne kompatibel ist, aber dennoch in die kulturelle Regression führt. In der „Civil Religion“, wie sie vor allem in den USA entstanden ist¹⁸, wird Kontingenzbewältigung reduziert auf die Kompensation unvermeidlicher Zumutungen, die als Folge des Scheiterns politischen Krisenmanagements auf die Individuen zukommen. Sie degeneriert zur Kontingenzenzverwaltungspraxis, wo sie soziale Krisenphänomene nur derart verarbeitet, daß sie sich nicht mehr destabilisierend für das gesellschaftliche System auswirken. Die Civil Religion nimmt an den Pathologien des Sozialsystems teil, nicht aber am Prozeß

¹⁶ Diese These meint keineswegs, daß nach der Devise „Not lehrt beten“ die modernen Phänomene der Daseinskongenz nur religiös verarbeitet werden können. Da das Kontingente nicht notwendig ist, zieht es auch keine zwingenden Notwendigkeiten nach sich. Man kann das Kontingente mit den Mitteln der Ästhetik lebensdienlich stilisieren und man kann sich damit beruhigen, daß glücklich ist, wer das vergißt, was eben nicht zu ändern ist. Vielmehr zeigt gerade eine Phänomenologie „positiver“ Kontingenz (Sinn- und Glückserfahrungen), daß gerade die Erfahrung des Beglückenden stets auch das Unheil am konkreten geschichtlichen Leben aufzeigt. Die religiöse „Anamnese des Positiven“ führt somit keineswegs zur „Amnesie des Negativen“. Vgl. hierzu auch R. Esterbauer, *Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks*, Wien 1989; J. Drescher, *Glück und Lebensinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Freiburg/München 1991.

¹⁷ Vgl. H. Peukert, *Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung*, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76–102.

¹⁸ Vgl. R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987.

seiner Konstitution; ihr Tätigwerden darf nie „systemverändernd“ sein, sondern muß sich immer als Beschaffung von Motiven für die Loyalität des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft ausweisen.

Es ist aber keineswegs ausgemacht, daß die These von der religionsproduktiven Moderne nur der Civil Religion oder dem Esoterikboom ihre Unvermeidlichkeit attestieren kann. Vordergründig scheinen beide am besten geeignet, mit den Mitteln der Tiefenpsychologie, fernöstlichen Praktiken der Bewußtseinserweiterung bzw. mit der zivilreligiösen Legitimation des „business as usual“ lebensweltliche Modernisierungsschäden auszugleichen und den Seelenhaushalt der Individuen von den Folgelasten permanenter kultureller und technischer Innovationschübe zu entlasten. Jedoch bedeutet die esoterische Wiederverzauberung der Welt letztlich nichts anderes als ein Analgetikum angesichts der Aporien der Moderne. Und mit der zivilreligiös getönten Zumutung, daß der status quo der Wohlstandsgesellschaft der beste aller möglichen gesellschaftlichen Zustände sei, verbindet sich am Ende die Aufforderung zu einem konformistischen Arrangement mit den herrschenden Verhältnissen. Zu den unabweisbar notwendigen Korrekturen der industriellen Zivilisation finden sich kaum Ansätze. Aber nur mit entsprechenden Korrekturen ist diese Kultur zukunftsfähig, wie ebenso nur eine solche Religiosität Zukunft hat, die Anregungen zu diesen Korrekturen geben kann.

Daß das Christentum gegenüber konkurrierenden Sinn- und Zukunftsentwürfen die tragfähigere Alternative vertritt, bleibt solange Ausdruck frommen Wunschdenkens, wie politisch denkenden und sozial handelnden Zeitgenossen nicht plausibel gemacht werden kann, daß hier weder die Anstiftung zu einem utopisch-illusionären noch zu einem resignativen Umgang mit der Wirklichkeit auf sie wartet. Die Basisstruktur christlicher Kontingenzbewältigung besteht darin, in gleicher Weise um die Kontingenz alles Positiven wie alles Negativen in der Welt zu wissen. Ihr geht es ebenso um eine Enttrivialisierung des ökonomischen Fortschrittsgedankens wie um die Kritik an einem Pessimismus, der die Welt als etwas total Mißlungenes ansieht und nur dann ein gutes Gewissen hat, wenn er alles Positive gegen das Negative aufrechnet. Das Christentum besteht darauf, daß die Welt dem Menschen mehr verspricht als nur die Welt und daß ein Scheitern in der Welt weniger ist als ein Fallen ins Nichts¹⁹. Der nüchterne Realismus dieser Form der Kontingenzbewälti-

¹⁹ Vgl. hierzu u. a. A. Gerhards (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg/Basel/Wien 1990.

gung besteht darin, daß dem Menschen nichts von allem Großen und Schönen vorenthalten wird und daß ihm aber auch nichts an Vergeblichkeit und Vergänglichkeit erspart bleibt. Dieser Realismus kann die Grundlage eines Risikobewußtseins bilden, das die Möglichkeit des Scheiterns menschlicher Zukunftssicherung ebenso vor Augen hat, wie es den Widerstand gegen den selbstverursachten Untergang des Menschen nicht aus den Augen verliert. Beides haben Christen im Blick, wenn sie von der „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4,18) sprechen. Eine Hoffnung zu haben, bedeutet für Christen nicht, keine Aporien zu kennen, sondern die Weigerung, in der Ausweglosigkeit zu verzweifeln (vgl. 2 Kor 4,8). Und diese Tugend ist entscheidend, wenn es zu verhindern gilt, daß der Mensch gelähmt wird von den Gefährdungen der Risikogesellschaft, weil er darin das Zu-Sich-Kommen der letzten Absurdität des Daseins sieht.

4. Christentum am Ende der Moderne: Tradierungskrise? – Innovationskrise!

Daß sich das kirchliche Christentum trotz der kontingenzproduktiven Tendenzen der Moderne in einer anhaltenden Krise befindet, hat seinen Grund wesentlich darin, daß es sich auf den Prozeß der Vergesellschaftung dieser mittelbar „religionsproduktiven“ Prozesse nicht adäquat eingestellt hat und deswegen mit dem Anwachsen der kulturellen Dringlichkeit vernunftgemäßer Kontingenzbewältigung nicht Schritt halten konnte. Unter dieser Rücksicht steckt der christliche Glaube weniger in einer Tradierungskrise als in einer Innovationskrise. Diese bedeutet weniger, daß innerkirchlich nach dem jüngsten Konzil noch nicht genug modernisiert worden sei. Gemeint ist vielmehr, daß bisher zu wenig jene gesellschaftlichen Veränderungen wahrgenommen wurden, die kontingenzproduktiv sind und einer religiösen Hermeneutik offenstehen. Die Moderne ist in ein Stadium eingetreten, in dem sie erkennen muß, daß sie zur Verwirklichung ihrer Projekte auf andere Kräfte als auf ihre eigenen angewiesen ist. Die Kirche würde jedoch diese Zeichen der Zeit falsch deuten, wenn sie aus dem verbreiteten „Unbehagen an der Modernität“ (P.L. Berger), aus der Absage an Materialismus und Wissenschaftsgläubigkeit, aus der Suche nach einem überindividuellen Lebenssinn schließen wollte, sie könnte an vornezeitliche Verkündigungs- und Sozialformen anschließen. Eine weltabgewandte Seelenmystik oder eine neoromantische Naturmystik aber ist hier weder am rechten Ort noch kommt sie zur rechten Zeit, um dieses

„Andere“ zu repräsentieren²⁰. Was sich dem religiösen Erkennen noch zeigt, ist weniger in der subjektiven Innenwelt oder in der natürlichen Umwelt zu suchen als in den Feldern des Sozialen. Definitiv für die Moderne ist die Vergesellschaftung aller Lebensbereiche und Lebensbedingungen. An diesen Umstand muß die Symbolsprache des Christentums angeschlossen sein, wenn sie das Andere von Technik und Ökonomie erschließen will. Die meisten Bestände der kirchlichen Sprach-, Bild- und Aktionswelt stammen aus einer Zeit und Gesellschaft, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand. Fernab agrarischer Verhältnisse können diese Bestände oft nur dadurch weitergeführt werden, daß man ihnen einen neuen Sinn unterlegt. So mahnt etwa ein mit Feldfrüchten geschmückter Altar am Erntedankfest zur Bewahrung der Schöpfung. Problematisch an diesem Vorgang ist nichts, außer der Tatsache, daß eine solche Liturgie zunehmend aus Gegensymbolen zur Alltagswelt besteht und daß nicht im gleichen Umfang die typischen Merkmale der Moderne eine religiöse Auslegung und „Verwendung“ finden. Es dürfte auf Dauer kontraproduktiv sein, wenn sich die Verkündigung des Evangeliums nur noch symbolischer Kontrastmittel bedient. Von Medizinern ist zu lernen, daß Kontrastmittel nur zu Diagnosezwecken außerordentlich geeignet sind . . .

Die Krise des Christentums ist kaum anders zu bestehen, als daß sich Christen ganz auf das Säkulare einlassen und gerade dort sein „Andere“ freilegen. Und nur im Säkularen kann es gelingen, das ökonomisch nicht Verrechenbare und technisch Unableitbare zur Geltung zu bringen. Eine theologische Hermeneutik der Moderne ist darum kaum anders als über eine politische und gesellschaftliche Hermeneutik des Christentums möglich. Diese ist ihrerseits ohne den kritischen Diskurs mit philosophischen und soziologischen Theorien der Moderne schlechthin nicht durchführbar²¹.

²⁰ Siehe hierzu H.-J. Höhn, Der Trend zur Religion – am Christentum vorbei?, in: ThPQ 135 (1987) 123–134.

²¹ Vgl. H.-J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas, Frankfurt 1985; ders., Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn 1990.

Verweisthemen: → Orientierungs-, Lenkungs- und Sinnprobleme der heutigen Menschen, Hermann Flothkötter, Bd. 1; → Wertetradierung?, Bernhard Nacke, Bd. 1; → Technik und Wissenschaft – Grenzen zur Religion?: Instrumentelle Vernunft, Jörg Splett, Bd. 2; → Aufklärung und Glauben: Die neuzeitliche Geistesgeschichte als Offenbarkeit Gottes?, Elmar Salmann, Bd. 2; → Kulturwandel und Anerkennung von Unverfügbarkeiten, Rainer Piepmeier, Bd. 3; → Christliche Werte in einer pluralistischen Gesellschaft, Wolfgang Kluxen, Bd. 3; → Orientierungswege im gesellschaftlich-kulturellen Umbruch. Aspekte kirchlicher Erwachsenenbildung, Bernhard Nacke, Bd. 3; → Psychologische Einsichten zur Bedeutung persönlicher Gottesvorstellungen und zur christlichen Botschaft: Verbindungen, Reinhard Tausch, Bd. 3; → Kunst und Transzendenz, Rainer Piepmeier, Bd. 4; → Kultur als Ausdruck (unblockierter) menschlicher Geistigkeit, Elisabeth Lucas, Bd. 4.