

H.-J. HÖHN

Kontingenz und Wagnis

Religion in der Risikogesellschaft

Die gegenwärtige Situation des Glaubens, ja religiöser Wirklichkeitsinterpretation bedarf einer genauen Analyse. Nur so kann die Zukunftsfähigkeit des Glaubens realistisch erfasst und in eine pastorale Praxis umgesetzt werden. In gesellschaftstheoretischer Perspektive ist deshalb eine Auseinandersetzung mit den religions-destruktiven und religions-produktiven Tendenzen der modernen „Risikogesellschaft“ erforderlich, denen auch christliches Engagement begegnet. Genau genommen geht es um die Frage danach, wie in der durch das ungeheure Risiko, das das Projekt der Moderne als technische Zivilisation eingeleitet hat, neuartigen Kontingenzerfahrung der Menschheit heute religiöse Sinnerfahrung sinnvoll erschlossen werden kann. – Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, geb. 1957, ist seit 1991 Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln. Wichtigste Veröffentlichungen: „*Kirche und kommunikatives Handeln*. (Frankfurt 1985)“; „*Vernunft – Glaube – Politik*. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik (Paderborn 1990)“ (= Habilitationsschrift); als Herausgeber: „*Theologie, die an der Zeit ist*. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen. (Paderborn 1992)“. In unserer Zeitschrift veröffentlichte er den Beitrag: „Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel. Theologische Positionen im Streit um die Moderne“ (*ThG* 32 [1989] 83–94).

1. Die neue religiöse Unübersichtlichkeit

Ende oder Wende – dies ist nicht nur eine Frage, die seit Jahren an die Vertreter der Religion gerichtet wird. Sie wird in gleicher Weise von Soziologen und Philosophen diskutiert. Allerdings ist ihre Bezugsgröße nicht die Religion, sondern jenes Zeitalter, das der Religion das Überleben schwermgemacht hat: die Moderne, die von sich selbst behauptet, sie sei die endgültige Avantgarde¹. Schon mit ihrer Selbstbezeichnung signalisierte sie den Anspruch, man könne sie nicht überbieten, da sie nicht veralten könne. Auf endgültige Weise unmodern sollten vielmehr jene Bestände der Kultur werden, die ihre Grundlagen aus einer anderen Zeit bezogen. Die beiden letzten Jahrhunderte schienen dieser Prognose recht zu geben. Es sah aus, als wäre es nur eine Frage der Zeit, daß auch die Geschichte der Religion zu Ende ginge. Je moderner die Moderne wurde, für um so überflüssiger und verzichtbarer mußte das andere von Technik und Wissenschaft gehalten werden.

Aber auf dem Boden der technisch-industriellen Zivilisation blühen seit einigen Jahren Mythos und Magie prächtiger denn je. Gegen die Behauptung, daß am Ende der Moderne alles Religiöse modernisierungsbedingt verdunsten müsse, liefert eine neue Aufgeschlossenheit für das Mystische, Esoterische und Übernatürliche² ein unerwartetes Dementi. Den Grund hierfür scheint die Moderne selbst zu liefern.

¹ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; ders. (Hg.), *Wege aus der Moderne*. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

² Siehe hierzu etwa T. R. Peters, *Mystik, Mythos, Metaphysik*. Chancen und Gefahren ihrer Wiederentdeckung, in: *StZ* 207 (1989) 531–540.

Sie ist eingetreten in eine Phase, in der die Schattenseiten des Fortschrittes 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. Vielen Zeitgenossen ist dies Grund genug, die Vernünftigkeit des okzidental Rationalismus (M. Weber) ernsthaft in Frage zu stellen³. Angesichts der Dialektik des Fortschritts kann aber die Moderne sich auch ihrer Säkularität nicht mehr sicher sein. Sie wird von ihrer eigenen Dynamik eingeholt, nachdem die neuzeitliche Wissenschaftsgläubigkeit elementaren Zweifeln an ihrer Zukunftsfähigkeit gewichen ist. 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 sollen 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? Solche Fragen verraten den Anhänger einer besseren alten Zeit, der jene größere Vernunft, welche die Moderne endlich annehmen soll, in den vergessenen, verdrängten und verkannten mythischen und religiösen Beständen ihrer Vorgeschichte erblickt und für deren Revitalisierung plädiert.

Skepsis gegenüber dem unerwarteten Verlangen nach religiöser Beheimatung

Allerdings ist Skepsis angebracht gegenüber dem unerwarteten Verlangen nach mythisch-religiöser Beheimatung. Wo es nicht in einen bornierten Fundamentalismus oder in eine nicht minder unreflektierte schwärmerische Abkehr von den intellektuellen Zumutungen der Aufklärung mündet, entfacht es meist nur ein kurz aufloderndes spirituelles Strohfeuer. Nicht selten sind die esoterisch inspirierten Alternativ- und Kontrastmodelle zu herkömmlichen Inhalten und Strukturen menschlichen Miteinanders lediglich Fluchtbewegungen, metaphysische Eskapaden angesichts der kulturellen Auszehrungs- und Verarmungstendenzen der Massengesellschaft. Kann die neue religiöse Subkultur mit ihren Collagen aus fernöstlichen Weisheitslehren, Theosophie, Quantenphysik, Meditation und Tiefenökologie zu Recht als eine Avantgarde gelten, welche die Krisen und Konflikte der Moderne abstreift? Drängt in ihr wirklich eine von der Moderne verdrängte Dimension des Spirituellen in die Mitte der Gesellschaft? Ist sie bereits ein Indiz dafür, daß das Religiöse, statt immer überflüssiger zu werden, sich 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 weiter-

³ Vgl. H.-J. Höhn, Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: *ZKTh* 109 (1987) 20–47.

hin die Bedingungen vor, unter denen religiöse Sinnsysteme öffentlich wirksam werden können. Ihre eigenen Defizite sind offenkundig. Aber es entspräche frommem Wunschenken, wenn man nun den Zeitpunkt für gekommen hielte, da man den technisch-ökonomischen Fortschrittsoptimismus der Moderne durch die Verheißung 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.

Wahrnehmung der gegenwärtigen religiösen Situation aus gesellschaftstheoretischer Perspektive

Anstöße zu einer solchen Wahrnehmung wollen die folgenden Überlegungen geben. Vorgetragen werden sie von einem Theologen, der für eine Analyse des Verhältnisses von moderner Kultur und Religion eine gesellschaftstheoretische Perspektive einnimmt⁴. Diese Sichtweise geht von dem sozialgeschichtlichen Befund aus, daß zum Doppelgesicht der Moderne die Säkularisierung der Kultur gehört, die periodisch von einer Wiederkehr des Religiösen eingeholt wird. Die aktuelle Gleichzeitigkeit dieser beiden gegenläufigen Entwicklungen ist für die neuzeitliche Geistes- und Sozialgeschichte somit kein Novum. In der Neuzeit haben sich stets Aufklärungsschübe mit einem Zurückweichen vor der erreichten Entzauberung der Welt abgelöst. Neu ist allenfalls, daß der neue Trend zur Religion am Christentum vorbeiführt. Theologie und Kirche müssen realisieren, daß die Gegenwart bereits Züge einer „postchristlichen Moderne“ (H. Waldenfels) trägt: 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 verloren⁵. Die neue religiöse Unübersichtlichkeit, das Amalgam aus Esoterik und Mythologie, entstand nur zu einem geringen Teil als erklärte Absetzbewegung vom Christentum, sondern führt überwiegend an diesem vorbei. Ungeachtet weitreichender kultureller Säkularisierungsschübe erleben wir eine Renaissance des Religiösen, die gleichwohl die etablierten Kirchen und Konfessionen nicht erfaßt.

Eine sozialtheoretische Antwort auf diese Problemanzeige soll im folgenden in der Weise gegeben werden, daß die neuen „religionsproduktiven“ Tendenzen in den für neuzeitliche Gesellschaften typischen Modernisierungsvorgängen selbst gesucht werden. Eine solche Rekonstruktion muß ihre Aufmerksamkeit auf jene „Umschlagstellen“ richten, an denen erkennbar wird, daß sich die Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse im Laufe der Zeit selbst ausgehöhlt haben (2.) und darum Platz schaffen für etwas, an dessen Stelle sie sich lange Zeit gesetzt hatten (3.). Vor diesem Hintergrund lassen sich dann auch einige zeitdiagnostische Hinweise auf die Bedingungen der Zukunftsfähigkeit des Christentums gewinnen (4.).

⁴ Zum größeren Kontext eines solchen Versuches siehe F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

⁵ Vgl. H. Waldenfels, *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, in: *StZ* 206 (1988) 579–590.

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

Die Moderne ist ideen- und sozialgeschichtlich nicht ohne die Impulse der europäischen Aufklärung denkbar. Sie bildet den Anfang jenes politisch-kulturellen Projekts, 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 gibt⁶. Aufklärung steht für die Vernunft und Vernunft steht für Fortschritt. Vernunftgeleiteter Fortschritt bedeutet: Erweiterung des 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 zurichtet. Die Moderne verheißt das Projekt der Weltbeherrschung als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie, das unabhängig ist von Voraussetzungen und Folgen, die sich menschlicher Selbstbestimmung entziehen. Der Aufklärung geht es darum, die Verspätung der Vernunft aufzuholen. Es ist längst überfällig, daß Vernunft und Wissenschaft anstelle von Glaube und Kirche das Regiment übernehmen. Zum Aufholen dieser Rückständigkeit gibt es nur eine Möglichkeit: Mobilmachung aller Fortschrittskräfte. Das aber heißt konkret: Beschleunigung der Verfahren des Wissenserwerbs und der praktischen Wissensverwertung. Zunächst konzentriert sich dieses Bemühen auf das Nachholen ungenutzter Chancen aus der Vergangenheit in der Gegenwart. Doch es ist offensichtlich, daß der wachsende Bedarf an verfügbarer Zeit auch auf die Zukunft übergreifen muß, denn keine Gegenwart kann als die Vollendung aller Dinge betrachtet werden. Um Zeit zu gewinnen, beschleunigt man den naturwüchsigen Lauf der Dinge⁷. Ihren Grund hat diese Entwicklung darin, daß das Projekt der Moderne einer „kinetischen Utopie“ (P. Sloterdijk) folgt, deren Grundbegriff „Fortschritt“ lautet: Es geht um die Ausweitung und Entgrenzung menschlicher Verfügung über Zeiten und Räume, die nicht ruhen kann, bevor das Bessere des Wirklichen erkannt und so rasch wie möglich das Bessere als das Wirkliche realisiert worden ist.

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.

⁶ 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.

⁷ Vgl. H.-J. Höhn, *Im Zeitalter der Beschleunigung. Konturen einer Sozialanalyse als Zeitdiagnose*, in: *JCSW* 32 (1991) 245–264.

Ungewißheit und Offenheit werden zu einem Dauerzustand gesellschaftlicher Institutionen. Die soziale Existenz wird zum Experiment, dessen Risiken insofern kalkulierbar bleiben sollen, als die Versuchsanordnungen von der Vernunft überwacht werden.

Aporien der „Risikogesellschaft“

Aber aus eben diesen Gründen steht die Moderne keineswegs für einen zielgerichteten Prozeß, in dem es keine retardierenden Elemente, keine Brüche und Aporien 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. Man bezichtigt sie der Urheber- bzw. Mittäterschaft an der krisenhaften Zuspitzung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses. Immer seltener findet man einen Optimismus, der davon ausgeht, daß Technik und Wissenschaft dafür sorgen werden, daß die Welt von morgen eine bessere sein wird. Sie können auch dazu beitragen, daß das Leben auf diesem Planeten keinen natürlichen Tod sterben wird.

Das Stichwort „Risikogesellschaft“, das der Bamberger Soziologe Ulrich Beck zur Kennzeichnung der späten Moderne geprägt hat⁸, bezieht sich auf jenen Umschlag in der neuzeitlichen Sozialgeschichte, 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. Wo man wirtschaftliches Wachstum mit steigenden Nachteilen für die soziale Lebenswelt und natürliche Umwelt bezahlen muß, geht der Grenznutzen dieser Entwicklung ins Negative. Ökonomische Fortschritte werden ökologisch entwertet und ökologische Entwertungen schlagen zunehmend auch wirtschaftlich zu Buche. Wird irgendwo eine Müllverbrennungsanlage geplant, sinkt in der Umgebung der Preis für Mietwohnungen. Darüber freuen sich die Mieter, jedoch nur solange, bis die Zeitungen von erhöhten Dioxinwerten berichten.

2. Die Selbstgefährdungen der Risikogesellschaft sind nicht mehr klassenspezifisch eingrenzbar. In der Risikogesellschaft werden die alten Kämpfe zwischen Kapital und Arbeit umgriffen von ökologischen Systemgefährdungen. In den Konflikten

⁸ 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.

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, von chemischem und atomarem Müll, um die Festsetzung von Grenzwerten für die Schadstoffbelastung von Trinkwasser, Atemluft und Nahrungsmitteln. Diese 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. Waren bisher angeblich nur vor dem Gesetz und vor Gott alle Menschen gleich, so sind sie es nun auch vor dem Ozonloch.

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

4. Neu an den 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 Katastrophe 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. An diesem Fall wurde offenkundig, daß Modernisierungsrisiken und -gefahren sich erst in einem Wissen um sie einstellen, das künstliche Wahrnehmungsapparate bereitstellen. Gleichzeitig versagen die bisherigen Regeln der Zurechnung und Verantwortung von Gefährdungen. Sie sind weder nach dem Kausalitäts- bzw. Haftungsprinzip zurechenbar, noch kann man sich gegen sie versichern. Die Versicherungswirtschaft will nur für solche Schadensfälle eine Police ausstellen, bei denen sie nicht bankrott geht, wenn diese tatsächlich beglichen werden müssen.

Die klassische Industriegesellschaft war in dem Bemühen recht erfolgreich, Modernisierungsschäden und -risiken, welche die Fähigkeit des Individuums zur Selbsthilfe übersteigen, wohlfahrts- und sozialstaatlich abzupuffern. Entsprechende Einrichtungen und Maßnahmen, die der Zukunftssicherung der lohnabhängig Beschäftigten dienen, haben den Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit erheblich entgiften können. Für das Überleben in der Risikogesellschaft taugen aber die Instrumente der „Vorsorge“ 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 Bei-

spielen 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 nicht dazu 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“⁹. Sie erinnert an die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Revision des Umgangs mit technischem Fortschritt, an die Ausbildung eines Bewußtseins über das immer wieder vertagte Problem einer bewußten gesellschaftlichen Technikentwicklung und Zukunftsgestaltung¹⁰. In diesem Sinne kann U. Becks Analyse der Risikogesellschaft gelesen werden als eine Prognose, die ihr Nicht-Eintreffen bewirken soll. Die Katastrophen, die sich aus der ungehemmten Fortsetzung des industriellen Fortschrittsdenkens ergeben können, lassen sich aber nur verhindern, wenn die Moderne erkennt, daß sie dazu auf andere Kräfte als ihre eigenen angewiesen ist.

3. Kontingenz und Risiko: Religionsproduktive Tendenzen der Moderne

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 aufweist¹¹. Die unbestrittenen Erfolge dieser Weise des machtförmigen 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 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 Kirchengaustritte vermuten läßt, aber sie müssen ganz 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

⁹ U. Beck, *Risikogesellschaft*, 102.

¹⁰ Vgl. hierzu M. Schüz (Hg.), *Risiko und Wagnis*. Die Herausforderungen der industriellen Welt. 2 Bde., Pfullingen 1990.

¹¹ Vgl. H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung*. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt 1984.

„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 wird¹².

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“¹³. Kontingent 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 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“¹⁴. 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

¹² 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.

¹³ Aristoteles, *Metaphysik* IX, 3, 1047a 20–26.

¹⁴ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin-New York 211975, 602.

von der vergesellschafteten Natur ausgehen: vor dem Treibhauseffekt und vor überhöhten Ozonwerten¹⁵.

An diesen Effekten bewahrheitet sich auf moderne Art die alte Einsicht in die Unabschließbarkeit und bleibende Ungesicherheit menschlicher Weltgestaltung. Genau dies meint Daseinskontingenz: Das Projekt der 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“¹⁶ wird am Ende der Moderne in der Tat zu einer kulturellen Überlebensbedingung¹⁷. Gerade in einer Zeit der ambivalenten Ausdehnung des Verfügungsgebietes 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 verhalten und somit nicht von dieser oder für die Ausdehnung menschlicher Verfügungsmacht instrumentalisiert werden können.

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. Je moderner die moderne Welt wird, um so dringender wird die Verarbeitung dieser neuen Kontingenzen in einem entsprechenden Risikobewußtsein. 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?

Leben heißt: vor dem Nichtsein bewahrt zu sein. Leben heißt aber auch: von dem Nichtsein bedroht zu sein. Vor dem Nichtsein bewahrt zu bleiben, ist der Anspruch alles Lebendigen, den es aus der Erfahrung des Daseins und Seinkönnens er-

¹⁵ Vgl. A. Heuß, Kontingenz in der Geschichte, in: *Neue Hefte zur Philosophie* 24 / 25 (1985) 14–43.

¹⁶ H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln 1986, 16.

¹⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang das Plädoyer für eine Ethik der Selbstbeschränkung und für eine „Heuristik der Furcht“ von H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

hebt. Die Frage, wie dieser Anspruch gesichert und eingelöst werden kann, bezeichnet die Schnittstelle zwischen Ethik und Religion, zwischen Sozialtheorie und Theologie. Das heißt: Wenn auf sie eine theologische bzw. religiöse Antwort möglich sein soll, dann nur in der Weise, daß sie zugleich sozialtheoretisch plausibel ist. Sozialtheoretisch plausibel ist die Dialektik der Moderne, wonach durch Modernisierungen Risiken und Gefahren entstehen, die sie mit den Mitteln von Technik und Wissenschaft allein nicht bewältigen können. 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 angeht¹⁸. Sie setzt ihn in ein Verhältnis zum Unverfügbaren, nicht um dieses in irgendeiner Weise doch verfügbar zu machen, sondern um ein 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 auch eine Vergesellschaftung religionsproduktiver Prozesse stattgefunden¹⁹. 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 erklären²⁰. 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.

¹⁸ Auf diesen Religionsbegriff lassen sich am ehesten die sehr heterogenen zeitgenössischen Religions-theorien verständigen; vgl. dazu umfassend F. Wagner, *Was ist Religion?* Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

¹⁹ Diese These meint keineswegs, daß nach der Devise „Not lehrt beten“ die modernen Phänomene der Daseinskontingenz 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 nicht eben nicht zu ändern ist. Der entsprechende Rat des Soziologen Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, lautet: „Unsere Gesellschaft hat im Horizont möglicher Katastrophen zu leben, und zwar ganz normal und unaufgeregt zu leben; sonst verschwinden die eventuellen Katastrophen zwar nicht, aber es kommen vermeidbare Aufregungsschäden dazu“ (21).

²⁰ Vgl. H. Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. Blank-G. Hasenhüttl (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76–102.

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 ist²¹, wird Kontingenzbewältigung reduziert auf die Kompensation unvermeidlicher Zumutungen, die als Folge des Scheiterns politischen Krisenmanagements auf die Individuen zukommen. Sie degeneriert zur Kontingenzverwaltungspraxis, 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 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 Innovationsschübe 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 trägfähigere Alternative vertritt, bleibt solange Ausdruck frommen Wunschenkens, 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 Beweisstruktur 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 Nichts²². Der nüchterne Realismus dieser Form der Kontin-

²¹ Vgl. R. Schieder, *Civil Religion*. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

²² Vgl. hierzu u. a. A. Gerhards (Hg.), *Die größere Hoffnung der Christen*. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg-Basel-Wien 3 1985, 375. Zum ganzen vgl. ebd., 129–137, 367–392.

genzbewältigung 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 Zusichkommen der letzten Absurdität des Daseins sieht. Auf dem Prüfstand steht der Glaube der Christen, daß „auch die irdisch scheiternde Tat der Vollzug einer Hoffnung sein kann und sein muß, die in Gott wirklich gelingt“²³. Nun muß sich zeigen, ob sie auch dann zu sozialem Engagement bereit sind, wenn es unter völlig entmutigenden Verhältnissen erfolgen muß und die Bereitschaft zum persönlichen Einsatz nicht von einem kalkulierbaren Nutzen mehr motiviert werden kann.

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. Dies 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. Es wäre wünschenswert, daß mit der gleichen Intensität, mit der man eine Stärkung der traditionellen Instanzen der Glaubensweitergabe betreibt, auch jene Orte und Zeiten in den Blick genommen werden, an denen weithin unvermutet und unverhofft die Frage nach dem Religiösen aufbricht. Auf der Suche nach den Suchenden ist es für Theologie und Kirche ratsamer, die „neuen“ letzten Fragen der Risikogesellschaft zu lernen und mögliche Antworten gemeinsam zu buchstabieren, als die alten Antworten auf die Fragen früherer Generationen zu wiederholen. Dazu aber bedarf es einer genuin theologischen Hermeneutik der Moderne, die für das moderne Bewußtsein intelligibel ist. Bisher gibt es nur wenige theologische Ansätze, die aufzeigen, daß Christentum und Glaube ein geeignetes Medium für die Selbstreflexion des modernen Bewußtseins sein

²³ G. Fuchs-J. Werbick, *Scheitern und Glauben*. Über den christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg-Basel-Wien 1991.

könne²⁴. 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. Wer anderen Mut zur Zukunft machen will, muß selbst den Mut haben, den Grund seiner Hoffnung in Formen zu vergegenwärtigen, welche aus der Not der Gegenwart geboren werden. Die Vergesellschaftung aller Lebensbereiche und Lebensbedingungen ist definitiv für die Moderne. An diesen Kontext muß die Symbolsprache des Christentums angeschlossen sein, wenn sie das andere von Technik und Ökonomie erschließen will. Es geht darum, sich ganz auf das Säkulare einzulassen und gerade dort sein anderes freizulegen. 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 möglich²⁵.

²⁴ Hinzuweisen ist besonders auf die Arbeiten von E. Biser, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz-Wien-Köln 1991; ders., *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986.

²⁵ Vgl. weiterführend H.-J. Höhn, *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990.