

# Glaube in einem säkularen Umfeld

Markus Knapp

Krise scheint der Begriff zu sein, der unsere Gegenwart am meisten charakterisiert. Das gilt nicht nur für die Bereiche der Politik, der Wirtschaft und des Finanzwesens, wo die weltweite Finanzkrise ihre Auswirkungen mittlerweile in einer Reihe von Krisenstaaten entfaltet, was wiederum demnächst in eine globale Wirtschaftskrise münden könnte. Das gilt auch für den Bereich von Glauben und Kirche. Kirchenkrise, Glaubenskrise, Gotteskrise – diese Begriffe stehen im Zentrum einer heftigen, kontroversen Debatte um die Zukunft des Christentums und der Kirche. Diese unterschiedlichen Krisensymptome im Feld des Religiösen haben ihre entscheidende Ursache im fortgeschrittenen und weiter fortschreitenden Prozess der Säkularisierung in modernen Gesellschaften.

Ich behandle in diesem Beitrag einen Aspekt dieser vielschichtigen Krise, nämlich die Krise, die den christlichen Glauben selbst erfasst hat. Dabei ist von vornherein klar: Die Krise des Glaubens hängt natürlich eng zusammen mit der Kirchenkrise; deren unterschiedliche Facetten, etwa die Krise der Glaubwürdigkeit und der Autorität der Kirche<sup>1</sup>, tragen zweifellos dazu bei, dass auch die Glaubwürdigkeit des Glaubens beeinträchtigt wird. Kirchliche Positionen in Fragen der Sexualmoral, zur Stellung der Frauen in der Kirche oder zum Verhältnis von Amtsträgern und Laien werden auch von nicht wenigen Katholiken als nicht mehr nachvollziehbar, ja als verletzend empfunden. Und das kann dann auch ihren Glauben und damit ihr Gottesverhältnis beschädigen.

Dennoch lässt sich das eine nicht auf das andere reduzieren. So wenig man die Existenz einer Kirchenkrise unter Verweis auf die Glaubenskrise in Abrede stellen kann, so wenig lässt sich umgekehrt die Glaubenskrise allein als Folge der Kirchenkrise verstehen. Auch wenn beides miteinander zusammenhängt, so gibt es doch auch je eigene Ursachenkomplexe für das eine wie das andere. Und das erfordert und rechtfertigt dann eine spezifische Analyse und Reflexion sowohl der Kirchenkrise wie auch der Glaubenskrise.

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa ARENS Edmund: Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: HEIMBACH-STEINS Marianne, KRUIP Gerhard, WENDEL Saskia (Hg.): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg im Br. 2011, S. 71–80, besonders 73ff.

Und es ist ja ganz offenkundig: Ungeachtet der krisenhaften Entwicklungen, die die institutionelle Gestalt der Kirche oder ihre offizielle Lehrverkündigung betreffen, sieht sich der christliche Glaube im säkularen Kontext der Moderne mit besonderen Herausforderungen und Schwierigkeiten konfrontiert, die in seiner mittlerweile sehr langen Geschichte neu sind und für deren Bewältigung ein Rückgriff auf das umfangliche historische Gedächtnis jedenfalls nicht ausreicht. Dabei lassen sich bei dieser Krise des Glaubens verschiedene Aspekte unterscheiden. Besonders wichtig erscheinen dabei die Krise der Inhalte des Glaubens und die Krise der Subjekte des Glaubens. Auch das hängt natürlich wiederum miteinander zusammen, ist aber doch nicht ein und dasselbe und muss deshalb je für sich betrachtet werden.

Besonders bemerkenswert ist dabei, dass diese spezifisch christliche Glaubenskrise sich keineswegs in einem schlechthin religionsfeindlichen Umfeld entwickelt hat. Zwar gibt es den durchaus auch aggressiv auftretenden sogenannten Neuen Atheismus etwa eines Richard Dawkins, eines Christopher Hitchens oder eines Sam Harris.<sup>2</sup> Aber auf der anderen Seite bricht in einer auf ökonomische Effizienz getrimmten, von zahllosen Konsumangeboten überfluteten Gesellschaft doch auch bei vielen Menschen die Frage nach einem tragfähigen Sinn oder die Suche nach verlässlicher Beheimatung auf. Im Hinblick darauf kann man sehr wohl von „religionsproduktiven Tendenzen“ sprechen.<sup>3</sup> Ganz auf dieser Linie liegt ja die heute zu beobachtende neue Aufmerksamkeit für die Religionen. Darauf zielt etwa auch der von Jürgen Habermas geprägte, sicherlich missverständliche Begriff einer „postsäkularen Gesellschaft“<sup>4</sup>. Er verweist darauf, dass auch modernen, säkularisierten Gesellschaften die in religiösen Traditionen enthaltenen Vernunftpotentiale nicht gleichgültig bleiben können und deshalb eine neue Reflexionsstufe in der Beziehung der säkularisierten Gesellschaft zur Religion erforderlich ist.

All das führt nun aber nicht zu einer Überwindung der in allen christlichen Kirchen zu beobachtenden Glaubenskrise; im Gegenteil, sie schreitet offenbar immer weiter voran. Das nötigt zu einem etwas genaueren Blick auf die Ursachen dieser Krise und die Aspekte, in denen sie vor allem zum Ausdruck kommt. Ich will das im Folgenden in vier Schritten versuchen:

---

2 DAWKINS Richard: *Der Gotteswahn*, Berlin 2008; HITCHENS Christopher: *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007; HARRIS Sam: *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, Winterthur 2007.

Vgl. zum Neuen Atheismus etwa STRIET Magnus (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie*, Freiburg im Br. 2008; HOFF Gregor Maria: *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

3 Vgl. HÖHN Hans-Joachim: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg im Br. 1994.

4 HABERMAS Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in: DERS. *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt/Main 2003, S. 249–262.

1. Zunächst erinnere ich noch einmal kurz daran, welchen Veränderungen Religion im Kontext der Moderne unterworfen ist.
2. Anschließend wende ich mich der Krise der Glaubensinhalte angesichts moderner Weltbilder zu.
3. In einem dritten Schritt sollen die veränderte Situation der Glaubenssubjekte und die daraus erwachsenden Herausforderungen erörtert werden.
4. Abschließend will ich dann noch versuchen, Zukunftsperspektiven des Glaubens zu benennen, die sich aus einer produktiven Verarbeitung seiner gegenwärtigen Krise ergeben könnten.

## 1. Die Nichtselbstverständlichkeit des Glaubens

Die Auswirkungen der gesellschaftlichen Modernisierung auf die religiöse Praxis und den religiösen Glauben folgen keinem allgemeingültigen, unabänderlichen Gesetz, wie es die klassische Religionskritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und in ihrem Gefolge die Säkularisierungstheorie im Zuge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sowie gesellschaftlicher und sozialer Umwälzungen erwartet haben. Das nötigt zu einer differenzierten Verwendung des Begriffs Säkularität im Hinblick auf moderne Gesellschaften. So unterscheidet etwa der kanadische Philosoph Charles Taylor in seinem monumentalen Werk *A secular Age*<sup>5</sup> drei Aspekte von Säkularität. Zum einen besagt der Begriff, dass Religion nicht mehr das integrative Zentrum moderner Gesellschaften bildet; als funktional differenzierte Gesellschaften entwickeln sich deren unterschiedliche Handlungsbereiche unabhängig von religiösen Normen und Überzeugungen. Zum zweiten kann der Begriff Säkularität den Rückgang des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis bezeichnen. Und schließlich versteht Taylor unter Säkularität den sich in modernen Gesellschaften vollziehenden Wandel der Situation von Religion: Der Glaube an Gott verliert nach und nach die Selbstverständlichkeit, die er in vormodernen Gesellschaften hatte, und wird zu einer Option neben anderen, und zwar, wie Taylor sagt, „häufig nicht die bequemste Option.“<sup>6</sup> Dieser Aspekt von Säkularität, den

---

5 TAYLOR Charles: *A Secular Age*, Harvard 2007. Deutsche Ausgabe: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main 2009.

6 Ebd., S. 14; vgl. S. 13–15. Vgl. auch KNAPP Markus: Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion, in: KÜHNLEIN Michael, LUTZ-BACHMANN Matthias (Hg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Frankfurt/Main 2011, S. 650–680.

Taylor als „Säkularität 3“ bezeichnet, verdient unsere besondere Aufmerksamkeit.

Der Verlust der Selbstverständlichkeit des Gottesglaubens bedeutet zunächst einmal: In der fortgeschrittenen Moderne sind die gesellschaftlichen Stützen, die dem Glauben einst Halt und Orientierung gegeben haben, porös geworden. Zwar gibt es nach wie vor etwa die Institutionen des Sonntags oder die Strukturierung des Jahres durch die großen kirchlichen Feste. Aber im Zuge des Säkularisierungsprozesses ist der religiöse Sinngehalt von alledem doch ziemlich entkernt worden; er muss mit anderen Sinngebungen konkurrieren oder wird gar ganz von diesen verdrängt, etwa wenn die Adventszeit als die umsatzstärksten Wochen des Jahres gefeiert oder Weihnachten dann als willkommene Gelegenheit genutzt wird, um dem europäischen Winter in die Sonne der Karibik zu entkommen. Durch die ursprünglich religiös legitimierten Strukturierungen der Zeit wird der Glaube nicht mehr mitgetragen und gestützt; er muss sich vielmehr eigens behaupten gegenüber anderen, nichtreligiösen Sinngebungen. Und das kann eben, wie Taylor bemerkt, auch eine unbequeme Option sein, wenn sie etwa gegen herrschende Überzeugungen und Plausibilitäten steht. Dazu bedarf es dann einer inneren Standfestigkeit, um eine solche Option zu wählen, sich zu ihr zu bekennen und sie durchzuhalten.

Zwei weitere Konsequenzen des Wegfalls der lebensweltlichen Glaubensstützen seien erwähnt. Auch sie sind Aspekte der Krise des Glaubens in der Moderne. Zum Ersten ist das die Individualisierung des religiösen Glaubens.<sup>7</sup> Das ist gewiss ein mehrdeutiges Phänomen. Denn grundsätzlich ist ja jeder authentische Glaubensakt etwas ganz und gar Individuelles, Unvertretbares. Insofern erscheint die Rede von einer Individualisierung des Glaubens geradezu als eine Tautologie. In unserem Zusammenhang soll damit jedoch der Blick auf eine bestimmte Entwicklung des christlichen Glaubens in der modernen Kultur gelenkt werden: Es kommt hier zu einer Lockerung der Bindung an die kirchliche Glaubensvorgabe. Diese wird nach dem Zusammenbruch der volkkirchlichen Milieus nicht mehr selbstverständlich als verbindlich akzeptiert. Auch wo Glaubende sich an der kirchlichen Glaubensverkündigung orientieren, wird diese nicht einfach übernommen, sondern geprüft hinsichtlich ihrer Überzeugungskraft und Stimmigkeit, etwa in Bezug auf die eigene Biografie und Lebenserfahrung. So kommt es nicht selten zu einer nur partiellen Identifikation mit dem kirchlichen Glauben oder auch zu synkretistischen Bezugnahmen auf nichtchristliche Glaubenselemente. Individualisie-

---

7 Vgl. KAUFMANN Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, S. 215–217; GABRIEL Karl (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996.

rung des Glaubens heißt dann: Der Glaube wird zu einem individuellen Konstrukt, und das wiederum hat eine beträchtliche Pluralisierung der Glaubensüberzeugungen und -haltungen zur Folge. Glaube als ●ption ist eben in der Regel eine je individuelle Option.

Mit dieser Individualisierung des Glaubens hängt schließlich ein anderer bedeutsamer Aspekt der Krise des Glaubens zusammen, nämlich dessen Tradierungskrise. Die Weitergabe des Glaubens von einer Generation zur nächsten gelingt nicht mehr mit der Selbstverständlichkeit, wie das zu Zeiten einer intakten Volkskirche der Fall gewesen ist. Auch darin kommt die soeben skizzierte Individualisierung des Glaubens zum Ausdruck. Moderne Gesellschaften sind enttraditionalisierte Gesellschaften, d.h. Traditionen wird keine fraglose Geltung mehr zuerkannt; sie werden vielmehr einer kritischen Prüfung unterzogen und nötigenfalls verworfen. Das gilt auch für die religiösen Traditionen; auch im Bereich der Religion kommt es zu einer Enttraditionalisierung.<sup>8</sup> Sie zeigt sich insbesondere daran, dass die religiöse Identitätsbildung zumeist nicht mehr von Traditionen bestimmt wird, sondern von den individuellen Lebenserfahrungen bzw. von den Zugehörigkeiten zu bestimmten Gruppen oder Milieus. Die religiösen Traditionen bilden daher auch nicht mehr den entscheidenden Horizont für die Deutung des eigenen Lebens. Dieser für die Moderne insgesamt charakteristische Enttraditionalisierungsprozess macht auch die Glaubensweitergabe zu einem riskanten und immer wieder scheiternden Unterfangen.

Im Übrigen hat natürlich diese Tradierungskrise des Glaubens auch einen Schwund des Glaubenswissens auf breiter Front zur Folge. Wenn die selbstverständliche Beheimatung in der religiösen Tradition bei immer mehr Menschen nicht mehr gegeben ist, erodiert auf die Dauer auch das Wissen um das, was der Glaube beinhaltet, was ein Leben aus dem Glauben ausmacht, oder auch das Wissen um seine kulturellen Auswirkungen sowie seine sozialen und gesellschaftlichen Implikationen. Und je mehr dieser Erosionsprozess voranschreitet, umso mehr erscheint der Glaube als ein Fremdkörper in der modernen, säkularisierten Welt.

Nach diesen kurzen Schlaglichtern auf den gesellschaftlich-kulturellen Kontext der Glaubenskrise seien nun deren zwei wichtigste Aspekte etwas genauer erläutert.

---

8 Siehe etwa BOEVE Lieven: Religion after Detraditionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe, in: *Irish Theological Quarterly* 70 (2005), S. 99–122.

## 2. Die Krise der Glaubensinhalte

Die kulturelle Dominanz, die das Christentum in der Antike errungen und dann über eine lange Zeit hin bewahrt hat, beruhte nicht zuletzt darauf, dass es ihm gelungen ist, den christlichen Glauben mit dem Wissen der jeweiligen Epoche zu vermitteln und ihn im Medium dieses Wissens auszulegen. Dieses Bündnis zwischen Glauben und Wissen ist in der Neuzeit zerbrochen, beginnend mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus.<sup>9</sup> Das neuzeitliche Weltbild wurde mehr und mehr von den aufstrebenden Naturwissenschaften geprägt, und es kam zu keiner neuen Synthese des christlichen Glaubens mit der von ihnen generierten neuen Form des Wissens. Das hat zunächst einmal einen Plausibilitätsverlust hinsichtlich einzelner Glaubensinhalte, etwa des Schöpfungsgedankens oder der Erwartung einer leiblichen Auferstehung, zur Folge und stellt dann schließlich den christlichen Glauben als Ganzen infrage. Mit den Worten von Joseph Ratzinger formuliert: „Wenn Religion mit elementaren Gewissheiten einer Weltsicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf.“<sup>10</sup> Unterschiedliche Ausdrucksgestalten dieses Auflösungsprozesses sind ja heute allenthalben zu beobachten: Dazu zählt ein um sich greifender Säkularismus ebenso wie der Vormarsch eines fundamentalistischen Christentums oder die Ausbreitung einer esoterischen Religiosität. So verschieden diese Phänomene auch sind, sie kommen doch darin überein, dass sie sich alle als Auswirkungen des Auseinanderfallens von Glauben und Wissen in der Neuzeit und des daraus resultierenden Plausibilitätsverlustes der Glaubensinhalte begreifen lassen.

Versucht man die ausschlaggebenden Gründe für diesen Plausibilitätsverlust in den Blick zu bekommen, so lässt sich noch einmal an Charles Taylors Analyse des säkularen Zeitalters anknüpfen. Als ein Charakteristikum für dieses sieht Taylor die Herausbildung eines, wie er es nennt, „immanenten Rahmens“ an, innerhalb dessen sich das Leben in modernen säkularen Gesellschaften vollzieht. „Die verschiedenen Strukturen, in denen wir leben – also die wissenschaftlichen, sozialen, technischen Strukturen usw. –, bilden insofern einen immanenten Rahmen, als sie einer ‚natürlichen‘ oder ‚diesseitigen‘ Ordnung angehören, die unabhängig und ohne Bezugnahme auf ‚Übernatürliches‘ oder ‚Transzendentes‘ gedeutet werden kann.“<sup>11</sup> Paradigmatisch dafür sind die Naturwissenschaften. Sie arbeiten auf der Grundlage eines methodischen Atheismus, d.h. ihr Erkenntnisstreben zielt darauf, die Natur und ihr

9 Vgl. KNAPP Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg im Br. 2009, S. 37ff.

10 RATZINGER Joseph: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 4. Auflage, Freiburg im Br. 2005, S. 115.

11 TAYLOR: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2009, S. 990.

Funktionieren ohne Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit zu erklären. Das wird in naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen methodisch ausgeschlossen, und in diesem Sinne haben wir es bei ihnen mit einem in sich geschlossenen immanenten Rahmen zu tun.

Das bleibt nun aber nicht auf den Bereich der Wissenschaften begrenzt, sondern hat sich in säkularen Gesellschaften auch in die Alltagszusammenhänge hinein ausgeweitet. Man kann von einem *Trickle-down*-Effekt sprechen: Der methodische Atheismus sickert gewissermaßen aus den Expertenkulturen der Wissenschaften in die Alltagskultur ein. Auch hier bildet sich infolgedessen ein in sich geschlossener immanenter Rahmen aus, so dass auch das Alltagsleben in modernen Gesellschaften wie dann auch die ausdifferenzierten Subsysteme etwa der Ökonomie oder der Politik weitestgehend ohne Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit funktionieren.

Die Herausbildung eines solchen immanenten Rahmens bleibt durchaus deutungs Offen. Sie ist keineswegs gleichbedeutend mit einem zwangsläufigen Niedergang und Verschwinden der Religion, wie die klassische Säkularisierungstheorie annimmt. Denn es ist keineswegs prinzipiell ausgeschlossen, den immanenten Rahmen mit einer religiösen Deutung zu verbinden. De facto geht die Tendenz jedoch häufig in die entgegengesetzte Richtung: Der immanente Rahmen befördert eine Deutung, die diesen als abgeschlossen versteht. Das dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass die Etablierung dieses immanenten Rahmens in vielen Lebensbereichen die Grundlage einer sehr erfolgreichen Entwicklung bildet; man denke etwa an die Erkenntnisfortschritte der Wissenschaften, die Dynamisierung der Wirtschaft oder eine freiere, vielfältigere Entwicklung der Alltagswirklichkeit. Der Wegfall religiöser Normierungen und Deutungen durch die Umstellung auf rein immanente Ordnungen erscheint so fast zwangsläufig als Bereicherung, als Grundlage für Fortschritt und höhere Lebensqualität.

Die Situation des religiösen Glaubens wird damit prekär. Er wird zum Fremdkörper in der säkularen Kultur, weil er als Abwendung von ihren Grundlagen und ihrer spezifischen Rationalität erscheint. Die Glaubensinhalte sind nicht integrierbar in den immanenten Rahmen und werden infolgedessen in zunehmendem Maße unverständlich und bedeutungslos. Stattdessen bildet sich eine Form des Humanismus aus, die Charles Taylor als ausgrenzenden Humanismus bezeichnet, weil er höhere Ziele für das menschliche Leben ausschließt, d.h. Ziele, die jenseits seiner selbst und des Wohlergehens in dieser Welt liegen.

Darin also dürfte der Kern der Glaubenskrise liegen: Der Glaube wird gewissermaßen ortlos in einer Wirklichkeit, die auf der Grundlage eines methodischen Atheismus existiert und einen rein immanenten Rahmen bildet. Eine religiöse Deutung dieser Wirklichkeit, wie der Glaube sie offeriert, erscheint

daran, wenn überhaupt, nur schwer anschlussfähig, ihre Plausibilität ist von vornherein erheblich beeinträchtigt. Die Rede von Gott und seinem Handeln zu Gunsten der Schöpfung und des Menschen, also das, worum es im Glauben vor allem geht, ist unter diesen Voraussetzungen kaum noch begreifbar und vermittelbar. So kann es nicht verwundern, wenn auch immer mehr gläubige Menschen sich in ein deistisches Gottesverständnis flüchten.<sup>12</sup> Das Handeln Gottes wird dann auf seinen anfänglichen Schöpfungsakt eingeschränkt, mit der Konsequenz, dass die von Gott ins Dasein gerufene Welt anschließend sich selbst, ihren eigenen Gesetzen und Funktionsmechanismen überlassen scheint. Das steht zwar in Einklang mit der Orientierung an einem rein immanenten Rahmen, entkernt damit den Gehalt des Glaubens aber doch erheblich; so werden etwa der Gedanke einer göttlichen Vorsehung oder die Erwartung eines helfenden Beistandes Gottes in innerweltlichen Lebenszusammenhängen de facto eliminiert und damit sowohl das Trostpotezial wie auch das kritische Potential des Glaubens zumindest schwer beschädigt. Im Übrigen dürfte darin auch ein wesentlicher Grund für die heute zu beobachtende Virulenz der Theodizeeproblematik zu finden sein. Denn an einem deistisch gedachten Gott scheinen auch das himmelschreiende Leid und die Ungerechtigkeiten in seiner Schöpfung einfach abzuprallen.

Damit ist bereits angeklungen, dass die Krise der Glaubensinhalte verbunden ist mit einer Krise der Subjekte des Glaubens; beides hängt offenbar miteinander zusammen, es sind zwei Seiten derselben Medaille.

### 3. Die Krise der Glaubenssubjekte

Der Verlust der Selbstverständlichkeit des Glaubens, der ihn zu einer Option neben anderen werden lässt, bringt für die Glaubenden neue Herausforderungen mit sich, die sie in verschiedener Hinsicht unter Rechtfertigungszwang setzen. Da sind zunächst die bereits erwähnten kognitiven Herausforderungen angesichts einer rein immanenten Ordnung in den verschiedenen Bereichen von Gesellschaft und Kultur. Das setzt sich dann aber unweigerlich fort hinsichtlich der praktischen Gestaltung eines Lebens aus dem Glauben. Denn ein solches ist ja in seinem Kern nichts anderes als Nachfolge Jesu in der Erwartung des von Gott her in diese Welt einbrechenden eschatologischen Reiches. Ein authentisches Leben aus dem Glauben erfordert daher die Ausrichtung auf eine transzendente Wirklichkeit und durchbricht damit zwangsläufig den

---

12 Vgl. GROM Bernhard: Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: Stimmen der Zeit 134 (2009), S. 40–52.

immanenten Rahmen, der für das Leben in modernen, säkularisierten Gesellschaften bestimmend geworden ist. Glaubende sind dann auch dazu herausgefordert, scheinbar selbstverständliche Einstellungen, Werte oder Erwartungen aus der Perspektive einer universalen Gerechtigkeit des verheißenen Reiches Gottes kritisch zu befragen und sich ihnen nötigenfalls zu verweigern. Sie haben sich gegen Pathologien und Defizite zu wenden, die ein solidarisches Miteinander und die menschliche Würde bedrohen. All das schließt es aus, den christlichen Glauben zu einer Wellnessreligion umzudefinieren und ihn anzubieten als Remedium gegen die Zumutungen einer leistungs- und erfolgsfixierten Gesellschaft, wofür es ja eine beträchtliche Nachfrage gibt.

Die beiden Herausforderungen, die kognitive wie die praktische, konvergieren in einer bestimmten Hinsicht: Sie verweisen beide auf die Nähe und den Beistand Gottes *in* dieser Welt; sie erfordern also beide die Infragestellung des immanenten Rahmens der säkularisierten Gesellschaft. Das gilt für diejenigen, die von einem Handeln Gottes in dieser Welt sprechen und es denken wollen, ebenso wie für diejenigen, die sich in ihrem eigenen Handeln auf das Getragensein von Gott und seinem Geist berufen. Die Krise der Glaubenssubjekte besteht insbesondere darin, dass diese Überzeugung von der Nähe und dem Beistand Gottes mit der Erfahrung einer in sich geschlossenen Welt kaum mehr vermittelbar erscheint. Die säkulare Welt, die ja sehr wohl ihr eigenes Recht hat, droht diese Überzeugung obsolet werden zu lassen und sie abzuweisen.

Im Hinblick darauf lässt sich mit Eugen Biser von der Notwendigkeit einer glaubensgeschichtlichen Wende sprechen.<sup>13</sup> Gemeint ist damit, dass der Glaube in Zukunft nicht mehr von außen geleitet und gestützt wird, von Sitte und Konvention, von verstandesmäßig zu erfassenden Lehren und Normen, von einem festgefügtten gesellschaftlich-kulturellen Milieu. Wenn der Glaube die Herausforderung der säkularen Welt bestehen will, muss er zu einem innengeleiteten Glauben werden, d.h. zu einem Glauben, der sich auf die innere Erfahrung der Glaubenssubjekte stützt. Das besagt ja im Übrigen auch Karl Rahners viel zitiertes Wort vom Christen der Zukunft, der ein Mystiker sein wird, weil sein Glaube und seine Frömmigkeit von der eigenen Erfahrung gestützt und getragen wird.<sup>14</sup>

---

13 BISER Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende, Graz 1986.

14 „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird“ (RAHNER Karl: Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966, S. 11–31, hier: 22).

Lange vor Rahner, in der Formierungsphase der Neuzeit, hat darauf bereits der französische Naturwissenschaftler und Philosoph Blaise Pascal aufmerksam gemacht. Nach ihm wird authentischer religiöser Glaube durch Gott selbst im Herzen des Menschen begründet. So heißt es bei Pascal: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft. Was also ist der Glaube, wenn nicht Gott fühlbar im Herzen, nicht in der Vernunft.“<sup>15</sup> Das heißt, wohlge-merkt, keineswegs, dass die Vernunft für den Glauben bedeutungslos wäre. Gesagt ist damit lediglich, dass die Vernunft den Glauben nicht begründet. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, dem im Herzen des Menschen von Gott Grundgelegten nachzudenken. Und dabei geht es eben um ein „Fühlen“ Gottes. Das besagt vor allem, dass es sich hier um eine andere Art der Wahrnehmung und der Erkenntnis handelt, als das bei Gegenständen in der äußeren Welt der Fall ist. Zwischen ihnen und dem erkennenden Subjekt besteht eine Distanz, die durch einen intentionalen Akt des erkennenden Subjekts überbrückt werden muss. Die Wahrnehmung durch ein Gefühl hingegen beruht nicht auf einer solchen intentionalen Hinwendung zu einem äußeren Gegenstand, sondern auf einem Berührtwerden durch etwas anderes. Das „Fühlen“ vollzieht sich daher im Fühlenden selbst; es ist eine innere Erfahrung, weil er innerlich von etwas anderem berührt wird. Und nach Pascal beruht eben auch der Glaube auf einer solchen inneren Erfahrung, auf dem Berührtwerden des Menschen von Gott in seinem Inneren, in seinem Herzen. Deshalb kann Gott vom Menschen nur wahrgenommen und erkannt werden, indem er die innere Nähe Gottes „fühlt“.

Diese innere Erfahrung bildet die Grundlage der Glaubensüberzeugung von der Nähe und dem helfenden Beistand Gottes. Denn damit ist ja eben nicht behauptet, dass Gott in interventionistischer Weise punktuell in innerweltliche Zusammenhänge eingreift. Nach Pascal hat der transzendente Gott vorgängig zu allem Tun und Bitten des Menschen seine Distanz zu diesem überwunden und ist ihm in seinem Herzen nahe gekommen, so dass er dort auch wahrgenommen werden kann. Es ist diese innere Erfahrung, die den immanenten Rahmen, die geschlossenen innerweltlichen Ordnungen überschreitet und aufbricht. Sie beruht und verweist darauf, dass der Mensch nicht in den Bestrebungen seiner Weltbewältigung und Weltbemächtigung aufgeht, sondern dass es in ihm unabweisbare Fragen, Sehnsüchte und Hoffnungen gibt, auf die er letztlich aus sich selbst heraus und auf sich allein gestellt keine Antwort zu geben vermag. Die Offenheit auf Transzendenz hin ist somit im Menschen selbst grundgelegt.

---

15 PASCAL, Blaise: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Herausgegeben von Jean-R. ARMOGATHE, Stuttgart 1997, Fragment 424 (Zählung nach Louis Lafuma); Übersetzung geändert.

Die in modernen Lebenszusammenhängen dominante Konzentration auf innerweltliche Möglichkeiten, Perspektiven und Ziele ist theologisch zunächst einmal nicht zu beanstanden, weil sie der biblischen Bejahung der Welt als einer guten Schöpfung Gottes entspricht. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass dabei auch die mit dem Menschsein gegebenen Fragen und Hoffnungen verdeckt und erstickt werden können und Menschen sich so dann gegenüber der in ihnen angelegten Offenheit auf Transzendenz hin abdichten. Eine Überwindung der heute virulenten Glaubenskrise wird daher nur in dem Maße möglich sein, wie es gelingt, nicht nur diese Offenheit auf ein die Immanenz dieser Welt Übersteigendes zu bewahren, sondern auch Menschen zu sensibilisieren für innere Erfahrungen, die ihnen aufgrund dieser Offenheit zuteil werden können, und sie schließlich zu befähigen, solche Erfahrungen zu reflektieren und dann auch anderen gegenüber Auskunft und Rechenschaft darüber zu geben. Der Glaube wendet sich damit nach außen, in den Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit hinein, um sich dort sowohl zu verantworten wie dann auch in seinen praktischen Konsequenzen zu entfalten.

Vor diesem Hintergrund seien abschließend noch einige kurze Bemerkungen zu Zukunftsperspektiven des Glaubens ergänzt.

#### **4. Zukunftsperspektiven des Glaubens**

Im Zuge moderner Säkularisierungsprozesse erleidet der Glaube Plausibilitätsverluste, aber er stirbt deswegen doch nicht einfach ab, sondern er wandelt sich; er wird von einem vorwiegend von außen gestützten, von der Gesellschaft und Kultur mitgetragenen Glauben zu einem mehr innengeleiteten Glauben, einem Glauben also, der sich vor allem auf innere Erfahrungen stützt. Als solcher koexistiert der Glaube in säkularen Gesellschaften mit dem Unglauben. Beide stehen dabei jedoch nicht einfach beziehungslos nebeneinander, sondern sie beeinflussen sich durchaus wechselseitig. Darauf möchte ich noch den Blick richten.

Ich orientiere mich dabei noch einmal an Charles Taylor. Er macht nämlich darauf aufmerksam, dass es durch diese Koexistenz von Glaube und Unglaube zu einer Fragilisierung sowohl des Glaubens wie des Unglaubens kommt. Beide erfahren sich nicht als selbstverständlich, weil sie ja um die jeweilige Alternative wissen und sich ihr ausgesetzt sehen. Eben dadurch werden sie fragil. In Anlehnung an William James spricht Taylor vom Stehen auf einer freien Fläche, wo der Wind weht und man von ihm in beide Richtungen gedrängt werden kann. Dieses Bild veranschaulicht, was Taylor als „Säkulari-

tät 3“ bezeichnet. Der Mensch befindet sich zwischen zwei entgegengesetzten Kraftfeldern, die die moderne Kultur bestimmen.

Dabei stehen Glaube und Unglaube aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie verunsichern sich wechselseitig und fordern sich zugleich wechselseitig heraus. So kann der Unglaube für gläubige Menschen faszinierend sein aufgrund seiner Nüchternheit und seines Bestrebens, sich ganz auf den „Boden der Tatsachen“ zu stellen und so dem Verdacht, bloßen Wunschträumen nachzujagen, konsequent zu wehren. Eine solche Haltung illusionsfreier Selbstbescheidung hat ihre eigene Würde; sie verdient nicht nur Respekt, sondern kann durchaus Anziehungskraft entfalten. Umgekehrt vermag jedoch auch der Glaube für ungläubige Menschen Attraktivität zu gewinnen. Sie werden dann durch ihn dazu herausgefordert, sich zu fragen, ob sie aufgrund ihrer Fixierung auf einen als abgeschlossen betrachteten immanenten Rahmen nicht etwas Wichtiges ignorieren, das ihr Leben möglicherweise bereichert. Der Glaube kann für ungläubige Menschen verheißungsvoll erscheinen, weil er eine Antwort auf Bedürfnisse und Sehnsüchte in Aussicht stellt, die auch sie verspüren, etwa der Wunsch oder die Hoffnung, dass die Welt vielleicht doch nicht im Letzten sinnlos ist.

In gewisser Weise bleiben Glaube und Unglaube also aneinander gekettet. Sie fordern sich wechselseitig heraus, weil sie im Blick auf den jeweiligen Antipoden Fragen ausdrücklich formulieren und wachhalten, die auch in den Gläubigen bzw. in den Ungläubigen selbst oft zumindest unterschwellig vorhanden sind. Ja, man wird sagen müssen, „dass die meisten Menschen einen Drang in beide Richtungen spüren. Sie müssen eine Richtung nehmen, können aber den Ruf aus der anderen nie ganz überhören.“<sup>16</sup>

Diese aus dem Menschen selbst kommende Ambivalenz verweist auch auf die Ambivalenz der modernen säkularen Kultur. In Anschluss an Czesław Miłosz spricht Taylor von der Aufspaltung in eine dem Menschen und seinen Werten gegenüber gleichgültige Welt der wissenschaftlichen Wahrheit auf der einen Seite sowie in eine innere Welt des Menschen auf der anderen Seite.<sup>17</sup> Eben dieser kulturell bedingte Bruch verschafft sich auch Ausdruck im Spannungsverhältnis von Glaube und Unglaube. In diesem Spannungsfeld wird der Glaube sich auch in Zukunft behaupten müssen und deshalb ein angefochtener Glaube bleiben. Gerade als solcher kann er jedoch seinerseits zur Anfechtung für einen Unglauben werden, der sich selbst kritisch reflektiert.

---

16 TAYLOR Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt/Main 2002, S. 53.

17 Vgl. TAYLOR Charles: Ein säkulares Zeitalter, S. 988.

## Literatur

- ARENS Edmund: Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: HEIMBACH-STEINS Marianne, KRUIP Gerhard, WENDEL Saskia (Hg.): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg im Br. 2011, S. 71–80.
- BISER Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende, Graz 1986.
- BOEVE Lieven: Religion after Detraditionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe, in: Irish Theological Quarterly 70 (2005), S. 99–122.
- DAWKINS Richard: Der Gotteswahn, Berlin 2008.
- GABRIEL Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996.
- GROM Bernhard: Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: Stimmen der Zeit 134 (2009), S. 40–52.
- HABERMAS Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders. Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/Main 2003, S. 249–262.
- HARRIS Sam: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007.
- HITCHENS Christopher: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007.
- HOFF Gregor Maria: Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.
- HÖHN Hans-Joachim: GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg im Br. 1994.
- KAUFMANN Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- KNAPP Markus: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg im Br. 2009.
- KNAPP Markus: Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion, in: KÜHNLEIN Michael, LUTZ-BACHMANN Matthias (Hg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Frankfurt/Main 2011, S. 650–680.
- PASCAL Blaise: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Herausgegeben von Jean-R. Armogathe, Stuttgart 1997, Fragment 424 (Zählung nach Louis Lafuma); Übersetzung geändert.
- RAHNER Karl: Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966, S. 11–31.
- RATZINGER Joseph: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 4. Auflage, Freiburg im Br. 2005.

- STRIET Magnus (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie*, Freiburg im Br. 2008.
- TAYLOR Charles: *A Secular Age*, Harvard 2007. Deutsche Ausgabe: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main 2009.
- TAYLOR Charles: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/Main 2002.