

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *WestEnd* 8 (2011). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen

in: *WestEnd* 8 (2011), pp. 80–89

Baden-Baden: Nomos 2011

<https://doi.org/10.5771/1860-2177-2011-2-80>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *WestEnd* 8 (2011), erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen

in: *WestEnd* 8 (2011), S. 80–89

Baden-Baden: Nomos 2011

<https://doi.org/10.5771/1860-2177-2011-2-80>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Nomos publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen

Die These von der „Wiederkehr der Religion“ erlebt ein ähnliches Schicksal wie die Prognose vom „Ende der Religion“. Ihre Erfüllung zieht sich in die Länge. Vielleicht bleibt sie sogar völlig aus. Als prekär erweisen sich auch die beiden Attribute, die man der späten Moderne gegeben hat: „postreligiös“ und „postsäkular“. Soll damit jeweils eine historische Zäsur, ein Epochenabschnitt oder ein (Zwischen-)Stadium von Modernisierungsprozessen bestimmt werden, lässt sich dafür kaum ein zureichender empirischer Befund anführen. Eindeutige Trends sind nicht erkennbar; eher springen einander widerstreitende Entwicklungen ins Auge: Einerseits ist vor allem in westeuropäischen Gesellschaften ein enormer Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten nachweisbar. Religion hat ausgedient als Zulieferer von Erklärungen zur Herkunft der Welt, als Legitimationsbeschaffer politischer Machtausübung, als Kitt für den Zusammenhalt der Gesellschaft, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Beglaubigungsinstanz moralischer Normen. Für sämtliche dieser Kompetenzen gibt es säkulare Alternativen. Weltentstehungstheorien liefern die Naturwissenschaften; die Grundlagen von Recht und Moral legt die autonome Vernunft, den Zusammenhang der (Welt-)Gesellschaft sichern die Leitsysteme „Wirtschaft“ und „Medien“; für den Sinn seines Lebens sorgt jedes Individuum selbst. Für manche Funktionen ist Religion längst obsolet geworden - z.B. als Legitimationsbüro für Herrschaftsausübung. Andererseits bestehen religiöse Traditionen fort und erleben nicht bloß eine sozio-kulturelle Marginalisierung oder eine fundamentalistische Selbstverhärtung. Eine Transformation von Gestalt und Funktion findet vor allem jenseits der etablierten Kirchen und Konfessionen statt. Migrantenreligionen drängen auf soziale Anerkennung und – wie die Debatten um Neubauten repräsentativer Großmoscheen zeigen – auf architektonische Sichtbarkeit. Religiöse Symbole und Motive begegnen zudem vermehrt in säkularen Kontexten. Die Bandbreite reicht hier vom ökonomischen Kultmarketing über die Liturgien sportlicher Großveranstaltungen bis hin zur Wiederaufbereitung von Mythen und Mysterien in der Popkultur oder zur Legierung von Heil und Heilung auf dem Gesundheitsmarkt.¹

¹ Vgl. dazu ausführlicher Höhn 2007.

I.

Die europäische Moderne kann nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen offenkundig nicht auf die Religion im Ganzen zurückschauen, sondern nur auf bestimmte Formen und Formate ihrer Verabschiedung. Ein modernisierungsbedingtes Ende der Religion ist nicht zu erkennen. Insofern hat sich die Erwartung „postreligiöser“ Verhältnisse nicht erfüllt. Stattdessen müssen sich moderne Gesellschaften darauf einstellen, dass sich trotz und inmitten fortlaufender Säkularisierungs- und Entmythologisierungswellen das Religiöse behauptet. Liegen aber bereits hinreichende Indizien für die These vor, dass die europäische Moderne „postsäkular“ geworden ist und sich auf breiter Front in ein kritisches Verhältnis zum Säkularisierungsprozess begibt? Wenn angesichts der angedeuteten Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen die aufklärerische Exklusionslogik des „entweder religiös/oder säkular“ obsolet wurde, gilt dann die Inklusionslogik des „sowohl/als auch“? In diesem Fall könnten auf der Bühne moderner Gesellschaften zwei Stücke gegensätzlichen Inhaltes gleichzeitig aufgeführt werden. Das eine Stück erzählt von der Säkularisierung der Kultur und das andere Stück handelt von der „Respiritualisierung“ bestimmter Handlungsfelder. Oder trifft eher ein „weder/noch“ zu? In diesem Fall wäre nicht mit dem Verschwinden der Religion zu rechnen. Aber auch die Erwartung einer Renaissance des Religiösen wäre verfehlt. Was sich als Comeback der Religion ausnimmt, erweist sich bei näherem Hinblick ja vielfach als nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Wirtschaft, Medien), aber auch in der individuellen Lebenspraxis, wenn sich dort etwa das Interesse an körperlicher fitness mit dem Bedürfnis nach spiritueller wellness paart. Ein solches „revival“ der Religion stellt nur eine andere als bisher bekannte Formen ihrer Säkularisierung dar.

II.

Vor diesem Hintergrund muss die Verwendung der Kategorie „postsäkular“ neu justiert werden: Weder steht sie für eine Zeitangabe oder für eine Epochenschwelle, wonach das Zeitalter der Säkularisierung zu Ende sei und nach diesem Ende nun andere Kräfte - vielleicht sogar wieder die alten religiösen Mächte und Gewalten - den Lauf der Zeit bestimmen. Noch ist sie derart zu verstehen, dass sie auf religiös aktivere Zeiten vor dem Einbruch modernisierungsinduzierter Säkularisierungen z.B. in den letzten 100 Jahren zurückblickt und nach einer Renaissance dieser Frömmigkeitsintensität (etwa in religiösen Fun-

damentalismen) Ausschau hält. Sie kann auch nicht eine Rückkehr der Religion in die Gesellschaft anzeigen, denn sie war nie gänzlich verschwunden. Vielmehr steht sie zunächst für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion angesichts der Einsicht in die kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen. Diese Einsicht ergibt sich aus der Beobachtung, dass die modernen Rationalisierungsprozesse zwar Probleme der Daseinssicherung lösen, aber dabei neue erzeugen, die sie mit eigenen Mitteln nicht bewältigen können. „Postsäkular“ meint dann, dass die Moderne zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben konnte, aber nicht die Nöte zu beseitigen vermochte, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z.B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen.

III.

Eine Religionstheorie, die sich auf der Höhe der Zeit befinden will, muss diesen gegenläufigen Tendenzen gerecht werden, ihre Gleichzeitigkeit auf den Begriff bringen können und auch das existenzielle Bezugsproblem eines angemessenen Umgangs mit Kontingenzen thematisieren, welche die säkulare Moderne produziert aber selbst nicht bewältigen kann. Vor allem aber wird sie – worauf J. Casanova vielfach hingewiesen hat – die geschichtstheoretische und normative Unterstellung des Säkularisierungstheorems zu relativieren haben, welche den Relevanzverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als „fortschrittlich“ begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah. Statt dessen wird sie sich auf plurale Konstellationen von Modernität und Religiosität einstellen müssen. Angezeigt ist somit ein Theoriedesign, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen in Korrespondenz zu Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreibt. Dies impliziert keineswegs die Aufgabe einer religionskritischen Perspektive oder die völlige Preisgabe des Säkularisierungstheorems. Etlliche Beispiele für eine sozio-kulturelle Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen belegen nicht die kulturelle Permanenz von Religion *als* Religion, sondern deuten eine Spielart ihrer fortdauernden, nunmehr anders formatierten Säkularisierung an. Die Moderne ist in diesem Fall so „sacrophag“ wie eh und je. Um die Gleichzeitigkeit „postreligiöser“ und „postsäkularer“ Konstellationen von Religion, Kultur und Gesellschaft zu erfassen, sind daher vor allem jene Zusammenhänge zu rekonstruieren, in denen religiöse Themen und Motive als sä-

kulare „updates“ begegnen. Die entscheidende Frage ist nicht, ob die Religion wiederkehrt, sondern als was.

IV.

Wer zur Deutung der religiösen Signatur von Kultur und Gesellschaft zugleich die Kategorien „postreligiös“ und „postsäkular“ verwenden will, kann nur dann Zustimmung finden, wenn Hinsichten angebar sind, die eine nicht-widersprüchliche Erklärung der damit verbundenen Doppelthese leisten. Ein entsprechendes Deutungsmodell bietet die „*Dispersionstheorie der Religion*“.² Mit ihrem Begriffs- und Methodeninstrumentar soll im Folgenden gezeigt werden, dass sich der postsäkulare Fortbestand des Religiösen weitgehend als Resultat eines spezifischen Funktions- und Gestaltwandels erklären lässt. Dieser Wandel transformiert die Vermittlungswege religiöser Traditionen, die Sozialformen und öffentliche Präsenz gelebter Religion. Er umfasst ebenso die Verwendung ihrer semantischen und ästhetischen Ausdrucksformen außerhalb religiöser Kontexte und zeigt dort neue Säkularisierungseffekte.

Der Begriff der Dispersion lässt beim Thema Religion zunächst an die Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen denken. Er kann aber auch als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung des Religiösen überhaupt betrachtet werden und bezeichnet dann die „Aussiedlung“, die Diaspora, die dazu führt, dass das Religiöse seinen angestammten Platz aufgeben und verstreut in der Fremde leben muss. Die heuristische Bedeutung der Kategorie Dispersion für eine Theorie sozialen und religiösen Wandels kann auch durch einen Verweis auf nicht-theologische Verwendungsweisen kenntlich gemacht werden. In der Physik bezeichnet „Dispersion“ die Brechung der Lichtstrahlen beim Durchgang durch unterschiedlich dichte Stoffe. Bei seinem Weg durch ein Prisma wird dabei Sonnenlicht in seine farbigen Bestandteile zerlegt. Aus der Chemie sind disperse Gebilde bekannt, die Gemische von unterschiedlichen Stoffen in gleichen Aggregatzuständen (z.B. Emulsionen, Suspensionen) oder unterschiedlichen Aggregatzuständen darstellen (z.B. Rauch mit festen und gasförmigen Anteilen). Dispersionsfarben enthalten im Wasser verdünnbare Farbpigmente und bilden nach dem Trocknen einen nahezu wasserunlöslichen Anstrich. Lässt man sich von diesen Assoziationen inspirieren, dann wird deutlich, was auch „religiöse Dispersion“ meint: die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen

² Zur Genese dieses Modells siehe Ebertz 1997; Höhn 1998; Höhn 2007.

Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.

Die phänomenologische Grundlage einer Theorie religiöser Dispersion lässt sich in zwei Schritten ausweisen. Zunächst geht es um eine „topographische“ Bestandsaufnahme und Typologie jener Formate, in denen die Gehalte traditioneller religiöser Semantik und Symbolik in modernen Gesellschaften *außerhalb* religiöser Traditionen begegnen. Hier steht im Vordergrund, in welchen Formen und Strukturen, Mustern und Fragmenten des Religiösen diese Gehalte in den säkularen Feldern der Gesellschaft antreffbar sind. In einem zweiten Schritt kann dann gezeigt werden, dass Dispersionsprozesse auch hinsichtlich der individuellen Nachfrage nach Religion zu beobachten sind. Nicht was die Menschen heute glauben, steht hier im Zentrum des Interesses, sondern inwiefern sie religiös interessiert sind und wie sich dieses Interesse mit nicht-religiösen Mustern der Selbstvergewisserung legiert. In einem dritten Schritt sollen streiflichtartig Entsprechungen zwischen religiösem und sozialem Wandel aufgezeigt und das Phänomen der religiösen Dispersion in einen größeren sozialtheoretischen Zusammenhang eingeordnet werden.

V.

Dispersion macht das Religiöse antreffbar außerhalb seiner angestammten Orte in den etablierten Kirchen und Konfessionen und jenseits der bekannten Refugien weltabgeschiedener Frömmigkeit oder weltzugewandter Diakonie. Das Religiöse mischt sich unter das Profane. In der Populärkultur liefert es Material für Kinofilme und Rocksongs. Die Werbung benutzt unablässig religiöse Zitate; Großunternehmen betreiben die Inszenierung von Marken, die über die Bezeichnung von „Produktfamilien“ hinaus für Lebens(stil)entwürfe und Weltanschauungen stehen. Das Kultische ist ebenfalls „kult“ bei Lebensberatern, die ihren Klienten empfehlen, ihren Alltag mit Ritualen zu versehen, um Verlässlichkeit und Beständigkeit in den Wechselfällen des Lebens zu finden. Die Tourismusindustrie verspricht Reisen in „paradiesische“ Gefilde und die Fantasy-Literatur legt die klassischen Mytheme von Verwünschung und Erlösung, Fluch und Verheißung immer wieder neu auf.

In diesen Kontexten ereignet sich die religiöse Dispersion vor allem in Prozessen der „*Dekonstruktion*. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Angebote, das Set religiöser Erwartungen und nicht-religiöser Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Semantik und Symbolik mit entsprechenden Funktionen und Institutionen. Religiöse Inhalte, Themen und Motive erhalten eine neue „Kennung“, d.h. sie sind

über eine andere Frequenz und in anderen Sendeformaten zu empfangen. Sie sind bei Anbietern zu haben, die sich selbst nicht als religiös verstehen und für ihre Angebote eine primär nicht-religiöse Wertigkeit herausstellen. Ein signifikantes Beispiel ist etwa das anhaltende Interesse am mystischen Heilwissen der Hildegard v. Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke und nachgefragt von all jenen Zeitgenossen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen. Hier wird nicht Religion als Therapeutikum herausgestellt, sondern eine religions-analoge Zweitcodierung des Medizinischen vorgenommen und Gesundheit zum „Religiosum“ erhoben.

Die Dispersion des Religiösen zeigt sich sodann als *Deformatierung* religiöser Motive und Symbole bzw. als „*Inversion*“ transzendenzorientierter Weltdeutungen. Hierbei geht es nicht um das völlige Unkenntlichmachen eines religiösen „Labels“, sondern um dessen zitierende Weiterverwendung bei einer gleichzeitigen „Umbuchung“ in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge. Vielfach ereignet sich dabei auch eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole. Dies wird vor allem in der Werbung und in der Modebranche praktiziert. Wenn Jugendliche einen Rosenkranz um den Hals als „Kette mit Kreuzanhänger“ tragen, dokumentiert dieses „Missverständnis“ in einem bloß noch ästhetischen Gebrauch eines religiösen Symbols zugleich Ablösung als auch Neuordnung von dessen Form, Bedeutung und Funktion.

Der Begriff der Dispersion steht darüber hinaus für die Abnahme einer einheitlichen, traditionell christlich geprägten Religiosität der Bevölkerung und für die stattdessen zunehmende *Diffusion*, d.h. Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft sowie für die Herausbildung neuer religiöser Angebote, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen spirituellen bzw. esoterischen Richtungen kombinieren und neu aufbereiten. Auf Esoterikmessen wird häufig geworben für Exerzitien an reizvollen (Urlaubs-)Orten, zu deren Programm ebenso Edelsteinmeditationen wie Labyrinthbegehungen und Chakrenöffnungen gehören. Ein bunter Stilmix wird angerührt, der im Dienste einer umfassenden „wellness“ gleichsam das „best of“ unterschiedlichster spiritueller Traditionen enthalten soll.

Die Bandbreite von Dekonstruktionen des Evangeliums, die in den letzten Jahren etwa im Fernsehen zu neuen „Sinnbildern“ verarbeitet wurden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte. Religiöse Dispersion zeigt sich hier als „*mediale Adaption*“ religiöser Stoffe und Motive. Auf die TV-

Beichte in Gestalt der Talkshows sind inzwischen auf vielen Kanälen die Formate der Gerichtsshows gefolgt, die sich aus dem Zubehör der christlichen Eschatologie bedienen. Es ist sogar möglich, Zeuge medialer Unsterblichkeit zu werden. Wird in den 20-Uhr-Nachrichten der Tod eines prominenten Schauspielers vermeldet, geschieht dies nicht ohne den Hinweis, dass er am selben Abend noch einmal in einem seiner größten Kinoerfolge zu sehen sein wird. Prompt ereignet sich nach 23 Uhr seine elektronische Wiederauferstehung.

Den skizzierten Erscheinungsformen religiöser Dispersion ist gemeinsam, dass viele der in den Medien und im ökonomischen Markenkult antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums auf ihren religiösen Hintergrund kaum noch transparent sind. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Herkunft „anonymisiert“, haben aber eine gewisse Aura oder Assoziativkraft „in Richtung Religion“ behalten. Sie erinnern im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Coverversionen“ gregorianischer Choräle bieten. Aber in solchen Verpackungen stecken keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse „Kennung“ verbindet. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, in denen die Religion medial und kulturell antreffbar ist.

Hier wird symptomatisch deutlich, wie es um die gesellschaftliche Nachfrage nach Religion steht: Religiöse Akteure und Inhalte finden nur wenig Publikum, wenn sie durch sich selbst auf sich aufmerksam wollen. Wer allein den Glauben vertritt und – *sola fide* – von der Erlösung des Menschen durch Gott spricht, bleibt mit seinem Glauben meist allein. Religiöse Akteure müssen in der Lage sein, auch in anderen Rollen aufzutreten – *sola fide numquam sola*. Wo Religion nicht mehr durch Religion auf sich aufmerksam machen kann, muss sie Funktionen miterfüllen, die keine religiösen sind. Andernfalls wird sie nicht wahr- und ernst genommen. Wo die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen derart zum Tausch religiöser Haupt- mit profanen Nebenrollen führen, erweisen sie sich zunehmend als Dubletten eines ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und seiner Welt. Einstweilen bleiben die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Kurzum: Das Erscheinungsbild der dispersen Religion ist nur noch „religionsförmig“, benutzt werden religiös konnotierte Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele. Nicht selten ereignen sich dabei Profanierungen des Religiösen, während Profanes in den

Rang des Religiosum aufrückt. Auf das, was dem Religiösen vorbehalten war und es als „unantastbar“ qualifizierte, greift nun das Profane über und eignet sich dessen Status an.³

Im Kontext funktional differenzierter Gesellschaften erlebt das Religiöse vielfältige „feindliche Übernahmen“. Sie werden dadurch ermöglicht und begünstigt, dass die Ausdifferenzierung in funktionale Teilsysteme einhergeht mit einem Vorgang ihrer partiellen wechselseitige Durchdringung und Überschneidung. Es kommt dabei etwa zu einer Kommerzialisierung von Kunst und Kultur, zu einer Politisierung von Wissenschaft und Wirtschaft und zu einer Verrechtlichung des Bildungswesens. Bei diesen Überschneidungen und Überlappungen werden vielfach Inhalt und Programm anderer teilsystemischer Bereiche unter die Regie jeweils eines Funktionssystems eingegliedert.⁴ Wenn also Religiöses in säkularen Teilsystemen vorkommt, so bleibt es dabei, dass diese Teilsysteme nach ihrer eigener Logik agieren und einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik (d.h. nicht-religiös) verarbeiten. So wird Religion gegenüber der Ökonomie lediglich relevant als eine Quelle zur Bildung und Vermehrung jenes Vertrauenskapitals, ohne das Märkte nicht funktionieren können. Die Politik interessiert sich für Religion, sofern sie kommunale Bindungskräfte besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen die Fliehkräfte eines liberalistischen Individualismus und gegen die Logik der Nutzenegozentrik aufbieten kann.

VI.

Seit geraumer Zeit findet eine umfassende Neuformatierung der Nachfrage nach Religion statt, die auf der Subjektseite gleichsam das Gegenstück zum Prozess der Dispersion religiöser Traditionen bildet. Wer sich überlegt, aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, übt sich ebenfalls in der Praxis des „zerlegenden Zusammensetzens“. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei bisherige Sets einer Glaubenspraxis, die am kompletten kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion orientiert waren. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nicht-religiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

³ Agamben 2005: 70-91, unterscheidet zwischen Säkularisierung und Profanierung: „Die Säkularisierung ist eine Form der Verdrängung, welche die Kräfte (des Religiösen, HJH) weiterwirken lässt und sich auf deren Verschiebung von einem Ort zum anderen beschränkt ... Die Profanierung beinhaltet jedoch eine Neutralisierung dessen, was sie profaniert. Wenn aber das, was nicht verfügbar und abgesondert war, einmal profaniert ist, verliert es seine Aura und wird dem Gebrauch zurückgegeben.“ (74).

⁴ Vgl. hierzu auch Schimank 2007.

Besonders hervor sticht der Trend zu einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens. Neu formatiert wird vor allem die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums - vor allem in evangelikalen Gruppen - zunehmend die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Sie lesen die Heilige Schrift als Partitur einer Performance, die sie selber wieder aufführen können. Dabei gilt ihr Interesse neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Göttlichen, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege der (Selbst-)Erfahrung und des eigenen Erlebens sein sollen.

Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die subjekt- und erlebniszentrierte Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert. Das Paradigma „Subjektzentrierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex vor allem in der *Psychologisierung* religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Herverkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannteren Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts deuten darauf hin, dass der Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitätshorizont auf. Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg einer tiefenpsychologischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen (E. Drewermann). Der neuzeitliche Einsturz metaphysischer Gewissheiten bleibt hier folgenlos. Das „Woher“ religiöser Offenbarungen erweist sich im Zug der Entdeckung des Unbewussten als das über eine „Transzendenz nach innen“ zugängliche menschliche Selbst. Dieser Rückbezug auf das religiöse Erlebnis bietet zudem den Vorzug, dass er alle Formen eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein unterläuft, was wiederum einem Grundzug der Moderne mit einer umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transendenzen. Die ehemals dominante sozialintegrative Funktion der Religion tritt dabei hinter ihre biographieintegrative Funktion zurück. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden gemäß der Devise „believing without belonging“ (G. Davie) prinzipiell entkoppelt. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z.B. kirchliche Trauung), richtet sich auf Formen, die allenfalls im Institutionel-

len das Individuelle akzentuieren bzw. Prozesse der Selbstthematization und Selbstbestätigung in Gang setzen.

Und selbst dort, wo scheinbar in Reinform die Wiederkehr von Religion auch „kollektiv“ manifest wird (wie etwa beim Weltjugendtag 2005 in Köln), können davon nicht religiöse Institutionen mit ihrer dogmatischen oder moralischen Codierung von Religiosität dauerhaft profitieren. Entweder wird in fundamentalistischen Zirkeln diese Codierung ebenfalls für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt (und nicht für eine Stabilisierung der Institution). Oder aber postsäkulare religiöse Suchbewegungen erwarten eine Sinnvergewisserung zunehmend „jenseits“ von Dogma und Moral. Besonders nachgefragt werden Angebote zu Schulungen der religiösen Erfahrungsfähigkeit, welche zugleich die Sinnlichkeit von Mensch und Religion betonen. An die Stelle von Dogma und Moral tritt als Ausdrucksmedium das Ästhetische; religiöse Riten und Rituale werden in dem Maße geschätzt, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen, die als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden. Man will nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein „heiliges“ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen können. Die besondere Nähe von Sinn und Sinnlichkeit, von ästhetischer und religiöser Erfahrung belegen auch die religiösen „Megaevents“ der letzten Jahre, die das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Teilhabe an großen Gefühlen und Stimmungen (Ergriffenheit, Andacht, Ekstase) in den Mittelpunkt stellten. Es ist kein Zufall, dass bei Kirchen- und Katholikentagen jeweils die „Stimmung“ vor Ort den Ausschlag für die Erfahrung religiöser Ergriffenheit gibt.

VII.

Eine Theorie religiöser Dispersion steht in Korrespondenz zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie, indem sie den Vorgang der Dekonstruktion des Religiösen in Korrespondenz zu Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreibt. Werden die Kategorien der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung auch auf die Sondierung des religiösen „Feldes“ einer modernen Gesellschaft angewandt, erweisen sich etliche Vorgänge einer vermeintlichen Erosion religiöser Kulturbestände bei näherem Hinsehen als Prozesse des individuellen Neuarrangements und/oder der Übernahme religiöser Ästhetiken und Semantiken in die Logik funktionaler Teilsysteme. Wird auf diese Weise das „klassische“ Säkularisierungstheorem in ein Dispersionstheorem

überführt, wird auch erklärbar, inwiefern das Verschwinden und die Wiederkehr der Religion zwei Seiten einer Medaille sind.

Die skizzierten Formen einer religiösen Dispersion in Gestalt einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens sind weiterhin belangvoll für die Beantwortung der Frage, *als* was Religion hierbei nachgefragt wird und wie es um den soziokulturellen Status des Religiösen bestellt ist. Hier wird deutlich, dass dieses hermeneutische „als“ zwar abhängig ist von den Selbst- und Situationsdefinitionen des Individuums. Diese entwirft es aber nicht gänzlich „aus sich“, sondern immer auch in Relation zu den Selbstdefinitionen der Gesellschaft: In der „Wellnessgesellschaft“ stehen ganzheitliche Gesundheit und Work/live-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben. Die „Erlebnisgesellschaft“ prämiert alles, was ein „event“ verspricht und intensiv die Sinne anspricht.

Dass es zu individuellen wie funktional-strukturellen Dekonstruktionen der Religion kommt, resultiert aus einem Folgeproblem der Individualisierung und funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften. Diese binden die Individuen mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit nicht gänzlich in ihre Teilsysteme ein, sondern immer partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in – und überlassen ihnen die Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellende Identitätsmatrix. Es gibt keine soziale Instanz mehr, die jeden Menschen „ganz“ in Beschlag nehmen könnte. Der Versuch einer sozialen Größe, ein Individuum ganz beanspruchen zu können, wird relativiert und neutralisiert durch andere Teilsysteme, die den Menschen nur befristet beanspruchen können. Die Vielzahl partieller Beschlagnahmen verhindert die völlige Beschlagnahme durch eine einzige Größe. Dies sieht vom Individuum aus betrachtet zunächst wie eine Erhöhung seiner subjektiven Freiheits- und Unabhängigkeitsgrade aus. Allerdings erweist sich gerade dieser Umstand aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur „auf Zeit“ ihren Teilsystemen angehört und für das diese vorübergehende Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft und der sozialen Integration geworden ist. Die soziostrukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert vor diesem Hintergrund die Menschen nun aber in steigendem Maß mit der Herausforderung, sich Lebensführungswissheiten anzueignen, die sie in einer unübersichtlichen Welt manövrierfähig halten. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge

nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Dabei kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse.

Man kann in dieser Konstellation durchaus ein „säkularisierungsresistentes“ Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Säkulare Gesellschaften werfen dabei Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht mehr beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung oder Geld zu erwerben? Worin besteht der Sinn menschlichen Daseins, wenn das Individuum austauschbar geworden ist und es nicht nur hinsichtlich seiner Berufsrolle ersetzt werden kann, sondern dies auch für private, intime Beziehungen gilt? Wie tragfähig ist ein Lebenssinn, wenn dieser ebenso vergänglich ist wie das Subjekt, das sein Leben eigenhändig mit Sinn erfüllen muss? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es (zu) viel gibt, das kategorisch inakzeptabel bleibt?

Die Hartnäckigkeit, mit der diese Fragen sich immer wieder stellen, zeigt, dass die säkularisierungsbedingte Destruktion religiöser Gewissheiten nicht alle Probleme bewältigen konnte, auf die religiöse Bezugnahmen die – vielleicht unzeitgemäße – Reaktion bildeten. Vielleicht hat die säkulare Moderne sogar die Säkularisierungsresistenz des Bezugsproblems eines religiösen Bewusstseins im Augenblick der Destruktion seiner metaphysischen und dogmatischen Inhalte ans Licht gebracht.

Literatur

Agamben, Giorgio 2005: Profanierungen, Frankfurt: Suhrkamp.

Ebertz, Michael N. 1997: Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: International Journal of Practical Theology 1, 268-301.

Höhn, Hans-Joachim 1998: Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf: Patmos.

Höhn, Hans-Joachim 2007: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien: Schöningh.

Höhn, Hans-Joachim 2010: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn/München/Wien: Schöningh.

Schimank, Uwe 2007: „Feindliche Übernahmen“. Typen intersystemischer Autonomiebedrohungen in der modernen Gesellschaft, in: Gerhard Kruijff/Michael Fischer (Hg.): Feindliche Übernahmen? Zur Dynamik gesellschaftlicher Grenzüberschreitungen, 17-33.