

Religion und Säkularisierung – nach ihrem Ende

|| Beobachtung – Kritik – Plädoyer

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Religiöse Metaphern und religiöse Symbolik sind in der modernen Mediengesellschaft an jeder Ecke zu finden. Dies hat Auswirkungen auf Religion und Glaube, die ihr Verhältnis zur Lebenswirklichkeit überprüfen und neu einjustieren müssen. Ein Rückzug aus der Gesellschaft kommt nicht in Frage. Der Systematiker Hans-Joachim Höhn vom Seminar für Katholische Theologie der Universität zu Köln reflektiert über Kompatibilität von Religion und Moderne wie über ihre Resistenz gegenüber Säkularisierung.

wenn er unbedacht in Angriff genommen wird. Die Frage, inwiefern "postsäkulare" Konstellationen von Gesellschaft, Kultur und Religion auch dem Christentum zugute kommen, ist für die Theologie mit "Kopfarbeit" verbunden. Es geht dabei um evangeliumsgemäße Unterscheidungen zwischen Religiösem und Säkularem, die das Profil des Glaubens schärfen. Vielfach ist man überzeugt, dass ein solcher Theorieaufwand die Chancen des Glaubens eher beeinträchtigt, da man sie umständlich kritisch reflektiert, anstatt sie mutig zu nutzen. Wo aber die Theologie für Nachdenklichkeit sorgt, dient sie der Verhinderung von negativen Folgen einer "kopfloser" Glaubenspraxis.

Dass es um Theorien vom modernisierungsbedingten Kompletterschwinden der Religion in den letzten Jahren stiller geworden ist, hat in Theologie und Kirche Erleichterung hervorgerufen. Zwar ist der Trend zur Entkirchlichung des Christentums ungebrochen. Aber die ebenso unvermutete wie unverhoffte Antreffbarkeit religiöser Motive und Stoffe in den Medien, in Werbung und Marketing oder als "zivilreligiöser" Bodensatz wird optimistisch auch als Beleg für die Säkularisierungsresistenz und existenzielle Unabwählbarkeit des Religionsthemas interpretiert. Man glaubt neue Indizien für die alte Auffassung gefunden zu haben, dass Religion eine anthropologische Konstante sei, und macht sich Hoffnungen, die bleibende religiöse Ansprechbarkeit des modernen Menschen als Resonanzverstärker für den fälligen Versuch einer Neu-Evangelisation betrachten zu können.

Auch hier gilt, dass dem Evangelium daran gelegen ist, besser getan als gedacht zu werden. Allerdings nimmt dieser Versuch bald Schaden,

Streiflichter – oder: Die neue religiöse Unübersichtlichkeit

Der empirische Befund einer sozio-kulturellen Permanenz des Religiösen mit einer enormen Streubreite, die von radikalen Fundamentalismen bis hin zu den Ausläufern einer spirituellen Wellnessbewegung reicht, hat in der Religionssoziologie zur Revision des Säkularisierungstheorems geführt. In der Theologie hat die sich abzeichnende religiöse Unübersichtlichkeit die Notwendigkeit einer "Unterscheidung der Geister" deutlich gemacht. Denn was an Religionsförmigem begegnet, steht oft im Dienst säkularer Größen.

Die Phänomene einer kulturellen "Wiederkehr" des Religiösen im Säkularen gehen häufig einher mit Vorgängen einer nicht-religiösen Aneignung und Verwertung religiöser Symbole, Riten und Überlieferungen. In der Populärkultur liefern sie Material für Kinofilme und Rocksongs. Großunternehmen betrei-

ben im Rahmen des "Kultmarketing" die Inszenierungen von Marken, die über die Bezeichnung von Produktfamilien hinaus für Lebens(stil)entwürfe und Weltanschauungen stehen. Die Organisatoren sportlicher Großereignisse leihen sich liturgische Kompetenz aus und geben ihren Eröffnungsfeiern eine sakrale Dramaturgie. Das Kultische ist "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 klassische Mytheme von Verwünschung und Erlösung, Fluch und Verheilung immer wieder neu auf.

Zerlegendes Zusammensetzen

In diesen Kontexten ereignet sich die Wiederkehr von Religion vor allem in Prozessen der "*Dekonstruktion*". Hierbei geht es weder um die pure Destruktion noch um die Neuerfindung des Religiösen, sondern um ein zerlegendes Zusammensetzen. 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. Religiöses ist 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 von Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke und all jenen Zeitgenossen angeboten, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen.

Aber auch manche explizit religiös-weltanschauliche Sinnofferte verdient Skepsis. Bisweilen zeichnet sie sich durch fundamentalistische Verbohrtheit aus, übt sich in der marktkonformen Anpassung an kurzlebige Nachfragetrends oder führt ohne große Umwege in die Trivialisierung eines religiösen Kulturerbes. Die von der Theologie geforderte Aufmerksamkeit für Phänomene einer Transformation, Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen sollte daher von Anfang eine religionskritische Sensibilität aufweisen, ehe sie daran geht, sie auf ihre Resonanzfähigkeit für Evangelium und Glaube zu befragen.

Das genuin Religiöse und bloße "Nebenwirkungen"

Auf diesem Weg wird eine Klärung des Religionsbegriffs unerlässlich. Die Streuungsbreite der sozio-kulturellen Transformation des Religiösen verlangt nach Kriterien, anhand deren das Religiöse der Religion, das heißt eine originär religiöse Wirklichkeitsdeutung und Lebenspraxis identifizierbar wird. Auf den ersten Blick ist dies ein aussichtsloses Unterfangen. Angesichts der Vielzahl möglicher Deutungen des genuin Religiösen an der Religion nimmt der kriteriologische Wert solcher Definitionen rasch ab.

Die einschlägigen Lexikonartikel bieten reichlich divergierende Definitionsvorschläge: Hinordnung des Menschen auf Gott allein (Thomas v. Aquin), Verehrung einer höheren Macht (H. v. Glasenapp); Umgang mit dem Heiligen (Mensing, Heiler, Otto), Beziehung zu heilspendender, lebenssteigernder Macht (van der Leuw); Erlebnisbeziehung zu einem transzendenten Zentrum heilbringenden Willens (A. Vergote), das durchgängige Bestimmte des Menschen durch das ursprüngliche Bewusstsein von Gott (J. S. Drey); die Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit (G. Ebeling) und so weiter.

Versucht man diese Definitionsmerkmale auf Manifestationen einer sozio-kulturellen Wiederkehr des Religiösen zu applizieren, zeigt sich, dass weitgehend nicht mehr die bisher für genuin religiös gehaltenen Inhalte und Vollzüge nachgefragt werden oder ihre Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen Beachtung finden. Statt dessen wird primär Bedarf angemeldet für ihre nicht-religiösen "Nebenwirkungen". Hier stößt man auf das Paradox, dass "die" Religion (der bisherigen Religionstheorien) ihr Ende überlebt hat, ohne dass erkennbar ist, dass sie *als* Religion weiterlebt. Im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik erinnert sie lediglich an alte Erscheinungsformen, bildet aber im Blick auf ihren Gehalt lediglich deren "light"-Version.

Einstellungssache – oder: Die Frage nach dem Religiösen der Religion

Die theologische Tragweite der These vom nicht-religiösen Fortbestand der Religion ergibt sich noch nicht allein aus dem Beibringen passender Beispiele. Ob vonseiten des Christentums ein ausschließlich

kritisches Verhältnis zum Religionsförmigen zu erwarten ist und wie es sich selbst im religiösen Pluralismus positioniert, bedarf weiterer Abklärungen. Um sich unterscheidbar zu halten vom Religionsförmigen bedarf es hier zunächst einer Präzisierung des Religionsbegriffs.

Wo kann eine Definition des Religiösen ansetzen?

Für einen ebenso notwendigen wie unvermeidlich abstrakten Definitionsversuch soll im Folgenden nicht ein funktionalistischer Ansatz gewählt werden, der die Bestimmung des Religiösen an die Bewältigung bestimmter Lebensprobleme (zum Beispiel

Krankheit, Tod) und Freisetzung entsprechender Wirkungen (etwa Angstentmachtung) knüpft. Die Folgeprobleme, die hier bei der Anwendung auf konkrete Phänomene entstehen, machen rasch jegliche Definitionsgewinne wett. Dies gilt auch für einen material-substanziellen Ansatz, der inhaltliche Angaben über Gegenstand (zum Beispiel das "Heilige") und Verlaufsform (beispielsweise Opfer, Gebet) religiöser Vollzüge macht. Ein entscheidender Nachteil substanzieller Religionsdefinitionen ist aufgrund ihrer Prämissen und Aprioriannahmen ihre eingeschränkte interreligiöse Verwendbarkeit (zum Beispiel der Kategorie des "Göttlichen" im Blick auf buddhistische Traditionen). Der Nachteil funktionaler Definitionen (etwa Religion als Kontingenzbewältigung) besteht in der prekären Abgrenzung von Religion zu sich als nicht-religiös bestimmenden Phänomenen, die aber funktional äquivalente Leistungen erbringen. Statt dessen soll mit einer relational-strukturellen Buchstabierübung zu einer "relativistischen" Floskel begonnen werden, die zunächst wie eine Wiederholung jener Verlegenheit klingt, welche die religiöse Unübersichtlichkeit und Pluralität der späten Moderne charakterisiert: Religion ist eine "Einstellungssache".

Primäre Verhältnisse

Religion als Einstellungssache zu bezeichnen, impliziert den Versuch, in ihr ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen zu

sehen. Damit ist zunächst auf die relationale Struktur des Menschseins angespielt: Am Leben sein heißt: "ein Verhältnis haben". Jeder Mensch ist in der Weise am Leben, dass er/sie ein Verhältnis hat zur Gesellschaft, Natur, Geschichte und zu sich selbst. Diese (primären) Verhältnisse werden nach Maßgabe bestimmter Parameter gestaltet und gedeutet. Sie können zum Beispiel nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. "Leben" heißt dann: in den Bezügen zu Natur, Gesellschaft und Geschichte unter Knappheitsbedingungen zu existieren und diese Bezüge gemäß dem optimalen Verhältnis von Aufwand und Ertrag, Mittel und Zweck zu gestalten. Ökonomisch gestaltete Lebensverhältnisse beziehen sich auf die Frage, wie unter Knappheitsbedingungen (von Ressourcen und Lebenszeit) eine optimale Relation von Mitteln und Zwecken bei der Produktion und Verteilung von Gütern hergestellt werden kann und wie teuer es einem kommt, wenn man diese optimale Relation verfehlt.

Die nächste Reflexionsstufe

Zu diesen (primären) Lebensverhältnissen, ihren Deutungen und kulturellen Ausformungen kann man nun wiederum unterschiedliche Einstellungen haben. Denkbar ist eine moralische Einstellung, die an das ökonomische Umgehen mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewissheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Zuordnung und Verknüpfung von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind Handlungen verantwortlich, deren Folgen nicht abzuschätzen sind beziehungsweise von deren Folgen nicht klar ist, ob sie die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden? Es ist aber auch möglich, auf dieser Reflexionsstufe erneut nach ökonomischen Parametern zu verfahren und eine moralische Einstellung in eine ökonomische zu integrieren. Die Leitfrage lautet dann: Was kostet es mich, unter ökonomischen Knappheitsbedingungen nach den moralischen Parametern des Handelns unter Ungewissheitsbedingungen zu verfahren? In ähnlicher Weise ist es möglich, eine moralische Einstellung zu den Lebensverhältnissen in eine ästhetische oder ökologische Einstellung zu übernehmen und umkehrt.

Die nicht-religiösen Übernahmen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen können auch als Belege für eine Entflechtung von Christentum und Kultur gelesen werden.

Religiöse Entkernung

Wo die unterschiedlichen Lebensverhältnisse auf diese Weise jeweils in anderen Einstellungen zu diesen Lebensverhältnissen gespiegelt oder aufgehoben werden, ist nicht erkennbar, ob dabei ein Lebens- und Einstellungsverhältnis zu entdecken oder zu erwarten ist, das "religiös" genannt werden könnte. Sofern man in klassischer Manier diese Bezeichnung jenen Vollzügen reservieren will, in denen sich eine "Transzendenz" menschlicher Lebensverhältnisse beziehungsweise der verschiedenen Einstellungen zu ihnen manifestiert, ist in diesem Kontext nichts wahrnehmbar, was eine solche Bezeichnung rechtfertigt. Das verstärkt den Anfangsverdacht, dass die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen "Dekonstruktionen" religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen in Wahrheit Dubletten eines ökonomischen, ästhetischen oder therapeutischen Lebensverhältnisses sind. Folglich handelt es sich allenfalls um "(welt)immanente Transendenzen" und um "religionskonsumtive" Tendenzen.

Sollte dieser Verdacht zu erhärten sein, dann wäre die Prognose vom allmählichen Verschwinden der Religion keineswegs endgültig vom Tisch. Einstweilen bleiben dann lediglich die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Man arbeitet mit religiös konnotierten Layouts, Ästhetiken und Semantiken, die jedoch "religiös entkernt" worden sind. Auf Dauer werden in diesen Bereichen nur noch die nicht-religiösen Inhalte des Religiösen übrig bleiben.

Unterscheidungen – oder: Die Säkularisierungsresistenz von Religion

Ob diese Entwicklung für den christlichen Glauben nur Nachteile hat, ist keineswegs ausgemacht. Die nicht-religiösen Übernahmen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen können auch als Belege für eine Entflechtung von Christentum und Kultur gelesen werden, die es ebenso nötig wie möglich macht, wieder die Unverwechselbarkeit eines genuin christlichen Welt- und Gottesverhältnisses zur Darstellung und Geltung zu bringen, es von allen Versuchen zivilreligiöser, ästhetisch-medialer und kulturökonomischer Daseinsgrundie-

rung (beziehungsweise -überhöhung) radikal abzusetzen und sich kritisch um die Entlarvung jener Verabsolutierungen zu bemühen, mit denen moderne Gesellschaften sich in ein Verhältnis zu einer alles bestimmenden und selbst nicht mehr bestimmten weltimmanenten Wirklichkeit bringen, wie sie etwa die Größe "Geld" darstellt. Wenn das Nicht-Religiöse Züge des Religionsförmigen annimmt, dann scheint es angezeigt, dass der christliche Glaube sich entschieden von derartig religionsförmigen Konstellationen und Praktiken unterscheidet und sich als "Nicht-Religion" behauptet.

Theologie und Glaube benötigen Erfahrungsbezüge

Gegen diese Empfehlung ist insofern Widerspruch anzumelden, als eine radikale Absetzung des christlichen Glaubens von allem Religionsförmigen den Glauben um seine existenzielle und sozio-kulturelle Resonanzfähigkeit bringt. Sich als Christ für das gesellschaftliche Vorkommen von Religion zu interessieren kann sich nicht in der Kritik an offensichtlichen Schwundstufen und Verzweckungen eines religiösen Lebensverhältnisses erschöpfen. Theologie und Glaube, welche diese Phänomene allein im Modus der Kritik wahrnehmen, stehen in der Gefahr, ihr eigenes Thema aus säkularen Erfahrungsbezügen herauszunehmen.

Letztlich geschieht dies zu ihrem eigenen Nachteil, weil kritischen Zeitgenossen ein von allen säkularen Erfahrungsbezügen abgesetzter Glaube als eine dem Zugriff der Kritik entzogene, das heißt fundamentalistische Lebenseinstellung erscheinen muss. Eines solchen Eindrucks kann sich der christliche Glaube nur erwehren, wenn er sich widerständig auf die religionsförmigen Deutungen nicht-religiöser Lebensbezüge einlässt. Aufgabe theologischer Religionshermeneutik und -kritik ist es dann nicht, den christlichen Glauben als Nicht-Religion apart zu setzen zu allen jenen Vollzügen, in denen aufgeht, wozu Religion "gut" und belangvoll sein kann. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an, für die Kritik an allen Versuchen der Absorption oder Verzweckung des Religiösen innerhalb des Religiösen einen Anhalt für seine Widerständigkeit gegenüber nicht-religiösen Adaptionen zu finden und zugleich die Lebensrelevanz dieser Widerständigkeit zu identifizieren. An diesem Doppelaspekt wird sich dann auch die "Zukunftsfähigkeit" von Religion und Glaube erweisen.

Religion transzendiert

Religion kann *als* Religion nur eine Zukunft haben, wenn sie sich als modernitätskompatibel und zugleich als säkularisierungsresistent erweist. Als säkularisierungsresistent erweisen sich religiöse Bezugnahmen auf Lebensverhältnisse, wenn dafür modernisierungsbedingte Gründe und Anlässe bestehen und die Aufnahme dieser Bezugnahme in andere Einstellungen zu Lebensverhältnissen (beziehungsweise eine zu religiösen

Lebenseinstellungen alternative Einstellung) nicht zu funktional äquivalenten Resultaten führt.

Religion hat nur dann eine Zukunft, wenn sie sich von ihrer eigenen Sache und ihrem besonderen Thema her solcher Instrumentalisierungen erwehren kann. Als "religiös" käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche diese Relationen des ökonomisch, mora-

lisch, therapeutisch Brauchbaren oder Notwendigen transzendiert, indem sie bezogen werden auf das, was für den Menschen belangvoll ist jenseits ökonomischer oder moralischer Zweckdienlichkeit und wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zu Lebensverhältnissen zum Mittel des Erreichen von Zwecken innerhalb dieser Systeme gemacht werden kann. Es muss gezeigt werden können, dass das, was als "religiös" behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische und therapeutische Lebenseinstellungen widerstreitet.

Religion und Glaube sind nicht "nützlich"

Funktional bestimmbar und instrumentell zweckbar ist alles, was es *im* Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, Bezug nehmen auf Dinge und Ereignisse im Leben, für deren Bewältigung sie sich nützlich machen möchten. Religion und Glaube müssen sich vielmehr für das interessieren, was *im* Leben keinen Nutzenwert hat, was aber *für* das Leben als solches belangvoll ist.

Ein religiöses Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung) nimmt demnach nicht Bezug auf etwas *im* Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern sucht nach einem Verhältnis *zum* Leben als ganzen. Diese Ganzheit wird thematisiert in den unabgeholtenen "großen" Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen: Ist ein Dasein zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Vergänglichkeit hervortreiben? Wie steht es um mögliche Daseinsoptimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst? Können Grund und Maß einer Welt- und Daseinsakzeptanz im Ensemble der weltimmanenten Daseinsverhältnisse gefunden werden? ■

Literatur:

Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen 2006; Regina Polak, *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*, Ostfildern 2006; Ulrich H. J. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, Gütersloh 2006; Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003.

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn,
Lehrstuhl für
Systematische
Theologie und
Religionsphilosophie
an der Universität zu
Köln.

