

Postreligiös oder postsäkular?

Wo heute religiöse Bedürfnisse aufleben

Religion ist gefragt als Fundus ökonomischer Marketingstrategien, als Lieferantin von Zeichen und Symbolen für mediale Inszenierungen, als kulturelles Treibgut. Der konvertierte Zeitgenosse stellt das Religiöse in den Dienst individueller Selbstvergewisserung. So scheint nicht die Religion ein Comeback zu erleben. Vielmehr handelt es sich um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion.

Zahlreiche Säkularisierungswellen haben in westlichen Gesellschaften dazu geführt, dass die Religion nicht mehr als metaphysisches Bindemittel des Sozialen, als kollektives Sinndepot, als Generator und Garant moralischer Überzeugungen oder als Auskunftei für Fragen nach der Entstehung der Welt gelten kann. Für diese Zuständigkeiten sind längst Alternativen etabliert worden, was im Bereich von Wissenschaft, Technik und Politik zu durchgängig „postreligiösen“ Verhältnissen geführt hat.

Die Moderne wird nie ganz von der Religion loskommen

Dennoch hat sich die Prognose eines säkularisierungsbedingten Kompletterschwindens des Religiösen als unzutreffend erwiesen. Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Gegenwartskultur zeigt, dass die Entbindung von zahlreichen Kompetenzen die Religion nicht völlig ortlos und bedeutungslos gemacht hat. Sie führt keineswegs nur eine fromme Nischenexistenz. Vielmehr lässt sich eine erstaunliche Präsenz des Religiösen sogar im Säkularen entdecken: Die *Werbung* benutzt unablässig religiöse Zitate und legiert im Rahmen des „Kultmarketing“ Produkte mit Lebensstil und Lebenssinn. Die Organisatoren sportlicher Großereignisse leihen sich liturgische Kompetenz aus und geben ihren Eröffnungsfeiern eine sakrale Dramaturgie. Die Tourismusindustrie verspricht Reisen in „paradiesische“ Gefilde und die Fantasyliteratur legt die klassischen Mytheme von Verwünschung und Erlösung immer wieder neu auf.

Angesichts der breit gestreuten Antreffbarkeit religiöser Themen und Motive in nicht-religiösen Bereichen können sich also moderne Gesellschaften kaum ihrer durchgängigen Säkularität sicher sein. Erst recht gilt dies dort, wo Religionen aktiv in der politischen Öffentlichkeit auftreten und zum Medium der Darstellung sozialer Differenzen und Konflikte werden. In Ländern, die einen hohen Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund aufweisen, gewinnt die Herkunftsreligion der Zuwanderer zunehmend an Bedeutung. Zuweilen führt diese zu erheblichen Kontroversen, wenn es um den Bau von Moscheen (mit und ohne Minarett) oder um die Erlaubnis zum Schächten geht. Hier hat sich die Erwartung nicht erfüllt, dass

spätestens die dritte Generation der Zuwanderer unter dem Druck eines säkularen Umfeldes ihre religiösen Traditionen relativieren und vielleicht sogar selbst säkularisieren wird.

Dass die Moderne einmal ganz von der Religion loskommen könnte, gehört offensichtlich zu den Illusionen, von denen sie loskommen muss. Zu diesem Geständnis wird sie weniger von außen durch das Erstarken einer religiös-fundamentalistischen Gegenmoderne als durch den internen Vorgang einer „entgleisenden Modernisierung“ (Jürgen Habermas) genötigt. Vermutlich hat sich die Moderne zu viel vorgenommen. Sie war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die ihre normativen Grundlagen allein in der autonomen Vernunft sucht. Dabei wurde nicht bedacht, ob

Hans-Joachim Höhn (geb. 1957) ist seit 1991 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln; zahlreiche Publikationen besonders zu *Stellung und Funktion der Religion in der Moderne sowie zu Grundfragen der Christlichen Sozialethik*. Neueste Buchveröffentlichung: *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006. Im Frühjahr 2007 erscheint im Schöningh Verlag *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*.

es andere Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung gibt, die auf einem regenerativen Niveau gehalten werden müssen.

Die Leitidee der Moderne hat sich offenkundig verbraucht, wonach eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch Emanzipation von überkommenen Wertvorstellungen je für sich und gemeinsam auf einem bequemen Geradeausweg zu realisieren

sind. Dass es technisch Unableitbares, ökonomisch Unverreichbares und politisch Unverfügbares gibt, das in Modernisierungsprozessen verkannt, verdrängt oder unterschlagen wurde und dessen Leerstellen zunehmend deutlich werden, gehört zur Einsicht in die Dialektik der Säkularisierung.

Es liegt nahe, in den einst für überholt erklärten „Weltanschauungen“ nach Anregungen zu suchen, welche für eine

Aufarbeitung der negativen Folgen des Säkularisierungsprozesses hilfreich sein können. Um ihre inspirierende Wirkung auf das säkulare Denken nicht zu verfehlen, müssen Mythos und Religion jedoch ebenso Vernunft annehmen, wie sich säkulares Denken auf vernunftgemäße Weise dem „Anderen“ der Vernunft zu öffnen hat. Dass diese Aufgabe kooperativ von den Vertretern säkularen und religiösen Denkens wahrzunehmen ist, gehört zu den wichtigsten Merkmalen der von Habermas als „postsäkular“ bezeichneten Konstellation von Religion und Gesellschaft.

Gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft stellt er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern sieht darin auch eine intellektuelle Herausforderung. Die Vernunftkultur der Moderne ist aufgerufen, das humanistische Erbe religiöser Traditionen auf dem Wege einer „rettenden Aneignung“ aus der religiösen Sphäre in die Sprache der Vernunft zu übersetzen und diese Übersetzung nicht bloß den Vertretern religiöser Traditionen als Bringschuld zuzuweisen. Es gilt, in kooperativer Wahrheitssuche religiöse Beiträge zu ethisch-politischen Streitfragen auf Gehalte zu prüfen, die sich diskursiv rechtfertigen lassen.

Der Begriff „postsäkular“ hat sehr riskante Erwartungen geweckt

Die unerwartete Hochschätzung religiöser Traditionen durch einen sich als „religiös unmusikalisch“ bekennenden Philosophen hat in Theologie und Kirche die Hoffnung genährt, bei den Gebildeten unter den bisherigen Verächtern der Religion wieder intellektuell satisfaktionsfähig zu werden. Der Begriff „postsäkular“ hat dabei sehr riskante Erwartungen geweckt: Ist die Säkularisierungsresistenz von Religion und Glaube unabweisbar geworden, nachdem szientistische Weltentwürfe und politische Ideologien ihren Anspruch auf letzte Wahrheiten aufgeben mussten? Wird aus einem chronischen Modernisierungsverlierer ein moderner Krisengewinnler? Bedeutete Ende der Säkularisierung Wiederkehr der Religion?

Mit einer eindeutig positiven Antwort auf diese Fragen zu rechnen, heißt der Suggestivkraft des Begriffs „postsäkular“ zu erliegen und Analysen mit Prognosen zu verwechseln. Die Rede von einer „rettenden Aneignung“ des kulturellen Erbes der Religionen wird von Habermas weitgehend auf deren *moralisch relevante Bestände* bezogen. Damit ist keineswegs ihr Fortbestand als religiöse Überlieferungen, sondern ihre Anverwandlung in moralische Traditionen impliziert. Es stellt daher nur eine andere Form der Säkularisierung der Religion dar, wenn diese nicht mehr als Hypothek, sondern als Erbmasse verstanden wird, aus der man noch verwertbare Teile für moralische Lernprozesse übernimmt. Mit der Vorsilbe „post“ das zeitliche Ende von Säkularisierungsprozessen zu assoziieren, bedeutet

HERDER KORRESPONDENZ 60 Jahre

Kardinal Karl Lehmann:

„Die Herder Korrespondenz war und ist mir ein ständiger Begleiter. Schon in Gymnasiasten-Zeiten habe ich als Betreuer der Pfarrbücherei mit Interesse die Dokumentationen, Informationen, Analysen und Kommentare in der ‚HK‘ gelesen – zum Erstaunen meines Pfarrers *Fridolin Abberger*. Bis heute schätze ich die kompetente Berichterstattung und den unabhängigen Blick auf die katholische Welt. Möge der ‚Orbis Catholicus‘ weiter Blickpunkt und Antwortversuch sein. Dem Redaktionsteam, nicht zuletzt meinem früheren Assistenten und Freund Dr. Ulrich Ruh, seit vielen Jahren Chefredakteur, besonders aber den Lesern: Herzlichen Glückwunsch – ad multos annos!“

Kardinal Karl Lehmann ist Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.

ohnehin ein eklatantes Missverständnis. Nicht ein Nacheinander von Prozessen des Verlustes und der Wiederkehr von Religion, sondern deren Ineinander, die Simultaneität von Abschied und Rückkehr gilt es zu diagnostizieren.

Zudem ist die Kategorie „postsäkular“ primär auf der soziologischen Theorieebene angesiedelt. Sie steht dort für eine Rückkehr des Religionsthemas in eine Gesellschafts- und Kulturtheorie, die ihre säkularistischen Grundannahmen revidiert. Sie nimmt Abschied von der Unterstellung, den in westlichen Ländern eingetretenen Bedeutungsverlust der Religion im Weltmaßstab für die modernisierungstheoretische Regel zu halten, ihn als „fortschrittlich“ zu bewerten und darin ein Telos sozialer Evolution zu sehen. „Postsäkular“ meint hier also zunächst nicht eine plötzliche Rückkehr des Religiösen in die Gesellschaft nach einer anhaltenden Epoche ihrer Exkulturation, sondern einen Perspektivenwechsel derjenigen, die vom unausweichlichen Ende des Religiösen ausgingen. Ob ein solcher Perspektivenwechsel vom empirischen Befund gedeckt ist, ist damit noch nicht ausgemacht.

Wer postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft im westeuropäischen Kontext empirisch verifizieren will, muss sich vor allem die Frage vorlegen, ob hier Religion im Säkularen wirklich *als* Religion antreffbar ist. So willkommen das Dementi einer religionslosen Moderne für Theologie und Kirche auch sein mag, es dispensiert sie nicht von einer kritischen Sensibilität für jene Transformation des Religiösen, die in säkularen Kontexten religiöse Versatzstücke lediglich als säkulare „updates“ präsentiert. Erst nach einer solchen Scheidung der Geister kann sie daran gehen, nach ihrer Resonanzfähigkeit für Evangelium und Glaube zu fragen.

Der Rückgang des *aggressiven Säkularisierungsmusters*, das Religion entschieden als Widerpart von Vernunft und Fortschritt bekämpfte, bedeutet keineswegs, das er nun von einer „rettenden Aneignung“ des Religiösen im Säkularen abgelöst wird. Es ist auch damit zu rechnen, dass überall dort, wo eine Präsenz religiöser Stoffe und Motive im Säkularen zu beobachten ist, sich in Wahrheit „feindliche Übernahmen“ abspielen. Auch wenn vermehrt Religiöses im Bereich von Medien und Marketing vorkommt, so bleibt es dabei, dass diese funktionalen Teilsysteme der Gesellschaft nach jeweils eigener Logik agieren und einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik, das heißt nicht-religiös verarbeiten können.

So wird Religion für die 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 komunitäre Bindungskräfte besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen einen liberalistischen Individualismus und die Sturheit seiner Nutzenegozentrik aufbieten muss. Hier kommt Religion als vopolitische Ressource eines demokratischen Gemeinwesens in den Blick. Für das Religiöse sind mit solchen Wertschätzungen durchaus Relevanznachweise verbunden. Aber handelt sich hierbei bereits um Formen einer „rettenden“ Aneignung? Kommt hier Religion als Religion vor?

Betrachtet man verschiedene Formen und Formate des postsäkularen Vorkommens von Religion, zeigt sich sehr bald, dass dahinter Prozesse der *Dekonstruktion* stehen. Gemeint ist damit weder die pure Destruktion noch die Neuerfindung des Religiösen. Die Praxis der Dekonstruktion nimmt religiöse Sinngebilde zwar so auf, dass sie ihre überlieferte Einheit von Form und Gehalt auflöst, diese aber nicht bloß zersetzt, sondern in neue Situationen versetzt oder neue Konfigurationen *danebensetzt*, ohne zu beanspruchen, das Überkommene gänzlich zu ersetzen.

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. Hier wird nicht das Therapeutische am Religiösen herausgestellt, sondern eine religionsanalogue Zweitcodierung des Medizinischen vorgenommen. Gesundheit wird zum „Religiosum“.

Auch die frappierende Häufigkeit der Übernahme religiöser Funktionen und Formate durch das *Fernsehen* belegt nur scheinbar den postsäkularen Fortbestand vieler Elemente religiöser Lebensdeutung und Lebenskultur. Es mag sein, dass im TV-Krimi das Mythem des Widerstreits von Gut und Böse auflebt, dass Serien und Mehrteiler auf Seiten der Zuschauer das anthropologische Bedürfnis nach biographischer Kontinuität ansprechen, dass Talkshows als Beichtersatz fungieren und in den Gameshows die Suche nach einer „anderen“ Seite des Lebens inszeniert wird. Aber es wäre falsch zu behaupten, die Fernsehmacher seien selbst von religiösen Motiven oder Ambitionen bestimmt.

Es darf nicht übersehen werden, dass der Kontext, in dem diese Muster des Religiösen auftauchen, kein religiöser ist und in einem größeren (ökonomischen) Funktionszusammenhang steht. Aufmerksamen Fernsehbeobachtern stellt sich immer deutlicher heraus, dass beispielsweise „daily soaps“, in denen sich das Fernsehen als Tagesbegleitmedium und Ritualersatz präsentiert, zunehmend ein Umfeldprodukt der Werbebranche darstellen und ihrerseits durch Begleitmedien (zum Beispiel CDs, Fanbücher und -zeitschriften) eine forcierte Selbstvermarktung betreiben.

Viele der im Säkularen antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums sind zudem in einem solchen Maße dekonstruiert, dass ihr religiöser Hintergrund kaum noch durchscheint. Sie haben zwar eine gewisse Aura oder Assoziativkraft in Richtung Religion behalten. Und im Phänotyp erinnern sie auch noch an ihre Herkunft – wie etwa diverse Videoclips belegen, die Cover-Versionen gregorianischer Choräle bieten. Aber in solchen Verpackungen stecken keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse Aussage verbindet. Das Religiöse lebt hier fort hinsichtlich seiner ästhetischen Nebenwirkungen, aber nicht hinsichtlich seiner primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen.

Religion ist gefragt als Fundus ökonomischer Marketingstrategien, als Lieferantin von Zeichen und Symbolen für mediale Inszenierungen, als kulturelles Treibgut, das an nicht-religiöse Ufer angeschwemmt wird und dort auf seine säkulare Resteverwertung wartet. Einstweilen bleiben die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Wirkungen von Religion erhalten, aber sie werden inhaltlich entkernt. Das postsäkulare Auftreten des Religiösen erschöpft sich hier im *Religionsförmigen*, das heißt nicht-religiöse Inhalte werden in ein religiös konnotiertes Layout gehüllt.

Auf Seiten vieler Zeitgenossen, die sich überlegen aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, sind hinsichtlich ihrer religiösen Aufgeschlossenheit ebenfalls Momente des zerlegenden Zusammensetzens zu beobachten. Sie übernehmen nicht das komplette kultisch-rituelle und lehrmäßige Deposi-

Postsäkulares Auftreten des Religiösen erschöpft sich oft im Religionsförmigen

tum einer Religion. Vielmehr stellen sie Teile davon in den Dienst der individuellen Selbstvergewisserung und betten sie zunehmend in nicht-religiöse Strategien der Lebensorientierung ein. Dieser Trend fächert sich auf in die Favorisierung einer „erlebnisorientierten“ Religiosität sowie in die Tendenz zur Ästhetisierung und Psychologisierung des Religiösen.

Empirischer Reflex in der Psychologisierung religiöser Erfahrung

Solche Formen der Aneignung des Religiösen besitzen hinsichtlich der von Habermas angefragten Artikulationskraft einer postsäkularen Spiritualität für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, zunächst nur wenig Relevanz. Sie stehen auch in deutlichem Kontrast zu einer in den siebziger Jahren sozial und politisch definierenden Religiosität. Während sich damals die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, zielt die subjektzentrierte Nachfrage nach Religion seit den neunziger Jahren kaum noch auf strukturelle Veränderungen. Sie ist vielmehr innenorientiert und hält religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, tröstend, erhebend empfunden werden.

Das Paradigma „Innenorientierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex auch 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 säkularisierungsbedingte Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitätshorizont auf. Dieser Rückbezug auf das religiöse Erlebnis steht in Entsprechung zu der seit 30 Jahren forcierten Individualisierung der Lebensformen und Lebensstile. Religion wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transzendenzen, um an jene inneren Ressourcen von Kreati-

vität und Energie heranzukommen, ohne die im harten Wettbewerb um soziale Anerkennung, Karriere und privates Glück kaum etwas zu erreichen ist.

Ein weiteres Merkmal einer „postsäkularen“ Spiritualität ist das Zurücktreten der sozialintegrativen Bedeutung der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden prinzipiell entkoppelt. Die Devise lautet „believing without belonging“. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematizierung und Selbstbestätigung in Gang setzen. Bei einer solche Spiritualität jenseits kommunitär verfasster und definierter Zugehörigkeiten sind häufig Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ zu beobachten. Aus langer Selbsterkundung weiß das Individuum besser als jeder Religionsexperte, was ihm fehlt und zu ihm passt. Luthers Frage „Wie finde ich einen gnädigen Gott?“ heißt nicht mehr: „Wie werde ich den Anforderungen Gottes gerecht, dass er mir gnädig wird?“ Im Zentrum steht jetzt das Problem: „Wie finde ich einen Gott, der mir und meinen Bedürfnissen gerecht wird?“

Eine Spiritualität jenseits von Dogma und Moral

Nicht selten sind religiöse Individualisten auf der Suche nach einer doppelten Gnade: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Religiöse Singleexistenzen finden sich daher in temporären Erlebnisgemeinschaften wieder, wo sie die Orientierung an demselben Typ von Erfahrungen (und nicht das Interesse an kommunitären Mitgliedschaften) zusammenführt. Gesucht werden Veranstaltungen, die möglichst keine bekenntnismäßigen Zugehörigkeiten verlangen. Das Außerordentliche, das man erleben will, soll hier nicht durch Exklusivitäten einer Doktrin definiert werden. Allenfalls vom individuellen Charisma einer spirituell beeindruckenden, aber dogmatisch unaufdringlichen religiösen Leitfigur (etwa mit dem Format des *Dalai Lama*) lässt man sich bereitwillig faszinieren.

Kulte des Außergewöhnlichen und die Suche nach dem Spektakulären, Einmaligen und Unwiederholbaren favorisieren als Ausdrucksmedium das Ästhetische, das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Weckung und Teilhabe großer Gefühle. Dass auch bei jüngsten kirchlich-religiösen „Megaevents“ (Weltjugendtag, Papstbesuch) die Stimmung vor Ort den Ausschlag für ihr Gelingen gab, passt zu dem Trend, sich vor allem von der Aura und Atmosphäre des Religiösen ansprechen zu lassen. Hier manifestiert sich eine Spiritualität jenseits von Dogma und Moral, die über die Sinne nach der Sinndimension des Daseins fragt. Man will fühlen und spüren, was man glaubt.

Erst allmählich wird professionellen Religionsdeutern klar, dass es dabei mehr als um eine bloße Gefühlsreligion beziehungsweise gefühlte Religiosität geht: Stimmungen sind das (inter-)subjektive Pendant dessen, was nur erspürt werden

Literatur

- Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005.
- Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen 2006.
- Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003.
- Hans-Joachim Höhn, *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.

kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Stimmungen öffnen einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch das Fühlen des Menschen zieht. Es ist dasjenige, das ihm nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft. Dazu aber bedarf es einer Gegebenheitsweise, für die der Mensch resonanzfähig ist – eben dies sind die Atmosphären ästhetischer und religiöser Erfahrung.

Stimmungen sind allerdings selten etwas Beständiges. Viele Jugendliche (und Erwachsene) am Rande des Kölner Weltjugendtages verspürten zweifellos eine Sehnsucht nach Religion – und beließen es aber auch dabei. Der Katholikentag 2006

vermochte keine besondere Attraktivität mehr für sie zu entwickeln. Zudem liegt in Stimmungen und Atmosphären auch die Gefahr der *Projektion und Manipulation*. Skeptische Äußerungen sind darum vermehrt neben Reportagen von der Faszination des Erlebten gerückt. Kritiker bezweifeln, ob die jüngsten religiösen Großereignisse mehr als religiöse Strohfeder gewesen sind. Nicht die Religion scheint ein Comeback zu erleben, vielmehr handelt es sich allein um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion. Ist somit der „postsäkulare“ Mensch – wenn überhaupt – nur noch „vorübergehend“ religiös?
Hans-Joachim Höhn