

Hans-Joachim Höhn

„Schwarz greift ein“

Vom kritischen Verhältnis kirchlicher Religiosität zur „civil religion“

„Das will ich sehen“, sagten am 5. Mai 1999 fast 5 Millionen Fernsehzuschauer. Nach dem Ende der Tagesschau drückten sie auf ihrer Fernbedienung den Knopf für SAT. 1. Hier begann um 20.15 Uhr die dritte und letzte Staffel der Fernsehserie „Schwarz greift ein“. Schauplatz ist die Pfarrei St. Antonius im Frankfurter Bahnhofsviertel, im Mittelpunkt des Geschehens steht ihr Pfarrer Henning Schwarz. Allerdings haben wir es hier nicht mit einer der inzwischen außer Mode geratenen Pfarrerserien zu tun. Nicht die Arbeit in der Pfarrei, nicht die persönlichen Krisen und Konflikte des Pfarrers, nicht Zölibat und Kirchensteuer stehen im Vordergrund. „Schwarz greift ein“ ist eine Krimiserie, ihr Titelheld ein ehemaliger Fahnder der Kriminalpolizei, der nach seiner Priesterweihe nun als „Detektiv Gottes“ aktiv wird. Diebstahl, Mord, Erpressung – Schwarz greift ein und ist seinen ehemaligen Kripokollegen meist einen Schritt voraus. Denn er ist nicht nur mit kriminalistischem Spürsinn ausgestattet, sondern kennt auch etliche „himmlische Tricks“, um Täter zu überführen und bisweilen Gnade vor Recht ergehen zu lassen.

Dass „Schwarz greift ein“ nicht als Pfarrer-, sondern als Krimiserie konzipiert wurde, ist kein Zufall. Man darf den Fernsehmachern unterstellen, dass sie ein feines Gespür für veränderte Erwartungshaltungen und Interessen der Zuschauer haben. Das gilt auch

für religiöse Themen. Auch hier ist das Fernsehen ein wichtiger Indikator. An „Schwarz greift ein“ wird symptomatisch deutlich, wie es zurzeit um die gesellschaftliche Nachfrage nach Religion steht: Für sich allein genommen ist Religion nicht mehr interessant genug. Religion kann nur dann Aufmerksamkeit und Beachtung finden, wenn sie das, was von sich aus bereits interessant ist, auf neue Weise noch einmal interessant macht. Religiöse Akteure finden nur wenig Publikum, wenn sie in ihrer angestammten Hauptrolle auftreten. Wer allein den Glauben vertritt – sola fide – bleibt mit seinem Glauben meist allein. Religiöse Akteure müssen in der Lage sein, auch in anderen Gewändern aufzutreten – sola fide numquam sola. Für Drehbuch und Regie sind sie dabei nicht mehr verantwortlich und ehe sie auf die Besetzungsliste kommen, müssen sie ein entsprechendes „casting“ überstehen. Kurzum: Religion macht nicht mehr durch sich selbst, d.h. durch Religion auf sich aufmerksam. Sie muss Funktionen miterfüllen, die keine religiösen sind. Vielleicht liegt darin ein Trend. Vielleicht hängt die kulturelle Präsenz der Religion davon ab, dass sie zu einem Tausch von traditioneller Haupt- und säkularer Nebenrolle fähig ist!

Damit aus diesen Vermutungen diskursfähige Thesen werden können, ist es nötig, die Frage nach der gesellschaftlichen Antreffbarkeit und Bedeutung religiöser Motive,

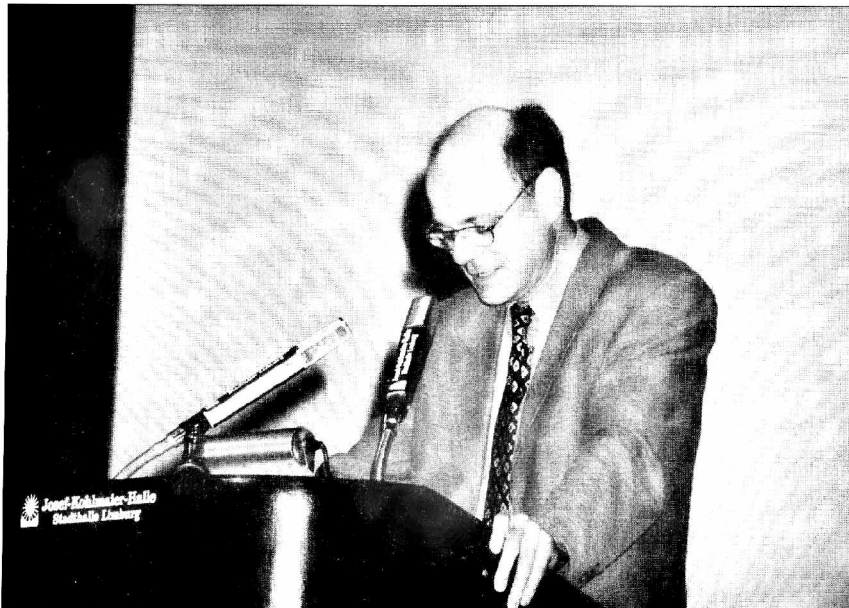
Themen und Traditionen auf eine breitere empirische Basis zu stellen. Vor allem gilt es, diesseits und jenseits der „etablierten“ Kirchen und Konfessionen in unterschiedlichen sozialen Kontexten und Konstellationen – Politik, Medien, Marketing – nach Ort und Funktion des Religiösen zu fragen. Und damit diese religiöse Spurensuche auch professionellen Anforderungen entspricht, bedarf es auch entsprechender religionssoziologischer „Theorieeinblendungen“, die den theologischen Blick auf diesen Gegenstandsbereich um eine nicht-theologische Außenperspektive erweitern.

1. Aufhören und anfangen: Religion – nach ihrem Ende

In der Religionssoziologie findet seit einiger Zeit ein Paradigmenwechsel statt. Verabschiedet werden jene Säkularisierungstheorien, die angesichts technisch-wissenschaftlicher Fortschrittspotentiale von einem modernisierungsbedingten Komplettverschwinden der Religion ausgingen. Inzwischen sind diese religions-theoretischen Verdunstungstheorien verdunstet, nicht aber die Religion. Das Ende der Religion ist nicht so gekommen, wie prognostiziert. Keine Soziologie vertritt noch die Pauschalbehauptung, dass die Zeit der Religion abgelaufen ist, so dass man über sie am besten im Stile eines Nachrufes reden sollte

oder – je nach dem Grad der persönlichen Betroffenheit – die Totenklage anzustimmen habe. Zu reden ist heute über „Religion – nach ihrem Ende“. Denn offensichtlich hat die Religion ihr Ende überlebt. Sie ist hinweggegangen über eben jene Zeit, die meinte, über Religion einfach hinweggehen zu können: die Moderne.

Die Moderne versteht sich als die Epoche der Verabschiedung aller kulturellen Bestände, die sich auf metaphysische Illusionen gründen. Sie war überzeugt, man müsse nur über den illusionären Charakter religiöser Heilsversprechen aufklären und an die Stelle ihrer Jenseitsträumereien säkulare Fortschrittsverheißungen setzen, dann würde unweigerlich das Ende der Religion kommen. In der Tat sind viele Fortschrittsversprechen der Moderne erfüllt worden. Und dennoch hat Religion, die einmal überholt schien, sich am Leben erhalten. Sie besteht fort, obwohl die Gründe für ihre Verabschiedung auch heute noch zu überzeugen vermögen: Religion als Angelegenheit der Weltflüchtigen, Jenseitsspekulierer und Illusionisten.



Hat die Religion also wieder Zukunft, weil sie ihr Ende hinter sich hat? Oder ist sie nur noch in der Weise jener Größen vorhanden, die sich selbst überlebt haben? Ist das Ende einer bestimmten Form von Religion der Anfang einer ganz anderen Form von Religiosität? Fragen dieser Art arbeiten sich an Widersprüchen ab. Und in der Tat muss heute, wer angemessen über die Lage und die Zukunftschancen der Religion reden will, eine auf den ersten Blick widersprüchliche Doppelthese vertreten. Auf der Bühne moderner Gesellschaften wird ein Stück aufgeführt, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt. Für diese Doppelthese, dass das Ende

der Religion gekommen ist und dieses Ende nicht das Ende alles Religiösen bedeutet¹, lässt sich jedoch nur dann Zustimmung finden, wenn Hinsichten angebar sind, die eine nicht-widersprüchliche Erklärung dieser Doppelthese leisten. Zwei mögliche Deutungsmodelle will ich näher vorstellen.

Das erste Modell bezieht sich auf die vor allem in den 1980er Jahren intensiv geführte Debatte um Phänomene und Theorie der sogenannten „Zivilreligion“². Ihr zentrales Thema ist das Verhältnis von Gesellschaft und Religion nach der vollzogenen Trennung von Kirche und Staat. Dieser Ansatz macht Ernst mit dem empirischen Befund des Rückgangs einer gesellschaftlichen Abstützung konfessioneller Christlichkeit und des gleichzeitigen Fortbestandes eines religiösen „Sedimentes“ in der Gesellschaft, das, unabhängig von kirchlichen und konfessionellen „Verwaltungen“ des Religiösen, kulturell präsent ist. Seine Pointe besteht darin, dass hier an einer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung von Religion festgehalten wird, ohne diese Bedeutung davon abhängig zu machen,

dass Religion noch ein Leitsystem der Gesellschaft bildet.

In eine andere Richtung geht in den späten 1990er Jahren die sog. „Dispersionstheorie der Religion“³. Ihr zentrales Thema sind Veränderungen im Aggregatzustand religiöser Bestände einer Gesellschaft. Die Beschreibung einer „dispersen“ Religiosität konzentriert sich buchstäblich auf die „Liquidierung“ des Religiösen, d.h. auf die Verflüssigung der einstmals kirchlich-institutionell gebundenen Formen und Inhalte religiöser Praxis. Sie beobachtet ihr kulturelles Versickern und ihr Aufgefangenwerden in den unterirdischen Bewässerungs-

systemen der Medien, der Wirtschaft, des Sports. Ihre Pointe besteht darin, dass sie die bleibende Bedeutung der Religion an den nicht-religiösen Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft festmacht.

1.1. Zivilreligion: Das religiöse Sediment moderner Gesellschaften

Das Urheberrecht für den Begriff „religion civile“ darf Jean Jacques Rousseau (1712-1778) für sich beanspruchen. Am Ende seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag⁴ stellt er sich die Frage, von welchen nicht-politischen Ressourcen ein solcher Gesellschaftsvertrag bestandsabhängig ist. Wenn in einem aufgeklärten Staat hierfür die Religion in Frage kommen soll, kann dies jedoch nicht ein konfessionell und regional zersplittertes Christentum sein. Eine Religion, die in ihren eigenen Reihen den Dissens aufrechterhält, kommt kaum für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses in Betracht. Wenn überhaupt, kommen hierfür nur religiöse Leitbilder in Frage, die nicht im Definitionsbereich einer partikularen Konfession stehen. Wenn überhaupt, kommt ein religiöser Minimalkonsens in Frage, dessen Bestand und Geltung nicht eine Kirche, sondern der aufgeklärte Staat verbürgt. Diese religiösen Minima sind rasch aufgezählt: die Annahme der Existenz Gottes, die Wahrnehmung der Welt als Gottes Schöpfung, die Praxis der Toleranz, die Erwartung des Jüngsten Gerichtes mit der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, die Anerkennung der Heiligkeit gerechter weltlicher Ordnungen.

Die eigentliche Karriere des Begriffs „civil religion“ beginnt jedoch im Herbst 1967, als der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah in der Zeitschrift „Daedalus“ ihn als Überschrift wählt für den Versuch, religiöse Phänomene in der Politik zu orten und Religion als Quelle einer öffentlichen Moral auszuzeichnen, die den Fliehkräften eines politischen und ökonomischen Liberalismus entgegenwirkt.⁵ Dieser Versuch ist ebenso interessant wie gewagt. Bekanntlich zeichnet sich das US-amerikanische Modell der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik dadurch aus, dass einerseits eine strikte institutionelle Trennung von Kirche und Staat etabliert wurde, der Staat sich in religiöse Angelegenheiten nicht einmischte und im Interesse des sozialen und religiösen Friedens kein religiöses Bekenntnis privilegiert. Zugleich aber durchzieht die amerikanische Geschichte das Bemühen des Staates, auch eine religiös be-

gründete Zustimmung zu sich selbst bzw. zum amerikanischen Gemeinwesen herzustellen. Bellah nennt als Beleg die verbreitete Formel vom Volk der USA als dem „neuen Israel“, dem Gott mit der Unabhängigkeitserklärung einen neuen historischen Auftrag gegeben habe. Dieser „neue Bund“ verleihe den von Gott gegebenen Grundrechten auf Unversehrtheit, Freiheit, auf das Streben nach Glück mit der Verpflichtung auf Toleranz, Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine besondere Qualität. Ein solches Argumentationsmuster entdeckte Bellah in den Antrittsreden aller amerikanischen Präsidenten, in mehr als 90% der Predigten an Unabhängigkeitstagen und im Selbstverständnis zahlloser Verbände, die sich im gelobten Land der unbegrenzten Möglichkeiten formiert haben. Es steht ebenso hinter der Überzeugung, die USA seien „God's own country“, wie es auch erklärt, warum auf der Dollar-Note zu lesen ist „In God we trust“.

Zum Kern dieser „Civil Religion“ gehört ein entkonfessionalisiertes Credo, das wiederum die Voraussetzung für ein religiös grundiertes Bekenntnis zum Gemeinwesen ist. Da die Civil Religion in ihren Inhalten gleichsam die „Quersumme“ der zahlreichen Denominationen darstellt, ist sie religiös pluralitätsfähig. Da sie nicht wiederum eine neue und zusätzliche Denomination darstellt, sondern im Bereich der politischen Symbolik und Ästhetik, der nationalen Historiographie und der öffentlichen Moral angesiedelt ist, bleibt sie kompatibel mit einem Staat, der sich in konfessionelle Angelegenheiten nicht einmischet und dennoch das Politische vom Religiösen nicht gänzlich entkoppeln möchte. Die besondere Funktion der Civil Religion besteht hier nicht nur darin, dass sie als Legitimationsbeschaffer der Regierung oder nationaler Loyalitätsverstärker auftritt. Sie steht auch für jene Elemente, aus denen sich die historische und kulturelle Identität der US-Gesellschaft zusammensetzt, die ihrerseits nach Bellah nicht ohne ein moralisches Wertesystem auskommen kann.

Bellahs Studien haben eine Vielzahl von weiteren Untersuchungen – auch außerhalb der USA – angestoßen. Für nicht wenige Soziologen und Philosophen haben sich diese Impulse jedoch in ganz anders gelagerten Auffassungen und Schlussfolgerungen niedergeschlagen. Bellah musste sich entgegenhalten lassen, dass seine Arbeit als religiöse Verbrämung der amerikanischen Politik empfunden oder als utopische Gemeinschaftsromantik verstanden werden könnte. Bei seinem Plädoyer für eine „Remoralisierung“ und zivilreligiöse Grundierung politischer und ökonomischer Abläufe wurde ihm ein anachronistisches Politik- und Religions-



verständnis vorgehalten. Angezeigt sei nicht eine weitere religiöse Aufladung der Politik, sondern deren Entideologisierung.

In diese Richtung weist auch Hermann Lübbe als prominentester deutschsprachiger Zivilreligionstheoretiker.⁶ Ihm geht es nicht um die Entgrenzung von Moral, Religion und Politik, sondern um die Selbstbegrenzung des politischen Systems durch die Anerkennung von Sachverhalten, über die die Politik nicht verfügen kann. Diese Selbstbegrenzung unterscheidet liberale, aufgeklärte Politik von totalitären Systemen und ist Ausweis ihrer Legitimität. In den Formen und Gehalten der Zivilreligion manifestiert sich die Anerkennung des politisch Unverfügbaren. Als Platzhalter und Ausdruck dieses Unverfügbaren legitimiert sich wiederum die Zivilreligion, aufgrund dieser Funktion ist sie kompatibel mit weltanschaulich pluralen und liberalen Gesellschaften. Zur Zivilreligion zählt Lübbe „exklusiv diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen lässt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll“⁷.

Diese Definition klingt abstrakt, lässt sich aber unschwer aus der politischen Alltagskultur mit Beispielen und Belegen illustrieren. So gilt etwa die „*invocatio Dei*“ im Grundgesetz als jene „offene Stelle“ in der Verfassung, durch deren Wahrung sich

totalitäre und antitotalitäre Systeme unterscheiden. Ähnliches wird für den religiösen Zusatz („So wahr mir Gott helfe!“) bei der Vereidigung von Ministern geltend gemacht. Wer Macht hat, gesteht ein, bei der Ausübung dieser Macht auf etwas angewiesen zu sein, das nicht in seiner Macht steht. Zu einem Politiker, der dies einräumt, haben religiöse Menschen mehr Vertrauen als in jemanden, der auf dieses Bekenntnis verzichtet. Insofern erfüllt die religiöse Eidesformel eine zentrale zivilreligiöse Aufgabe: Staatsbürger werden durch sie auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen gebunden, und dieses Gemeinwesen selbst stellt sich ihnen auch hinsichtlich ihres religiösen Weltverständnisses als anerkennungsfähig dar.

Die besondere Zuständigkeit der Zivilreligion liegt aber in der Bewältigung positiver wie negativer Kontingenzen, die das Gemeinwesen als Ganzes betreffen. Wer Bundestagsreden aus dem Wendejahr 1989/90 studiert, entdeckt zahlreiche Aussagen, die in dem unverhofften und unverdienten Glück einer friedlichen Revolution eine Gnade Gottes erkennen. Das Unverfügbare und Unverrechenbare wird für Staat und Politik unmittelbar und dramatisch dort deutlich, wo als Folge staatlichen Handelns etwas eintritt, was nicht wieder gut zu machen ist. Unter diesen Umständen ist Zivilreligion das, was ein Staat tut, wenn nichts mehr zu machen ist. Unter dieser Rücksicht sind Kranzniederlegungen vor den Denkmälern für die Gefallenen der beiden Weltkriege – meist unter Einbeziehung der katholischen und evangelischen Geistlichkeit – zivilreligiöse Handlungen. Wenn etwa angesichts „humanitärer Katastro-

phen“ das profane Trauer- und Kondolenzvermögen am Ende ist, kommt die politische Elite des Landes nicht umhin, ihre metaphysische Verblüffungsfestigkeit aufzugeben. Das Vertrauen in die politische Führung hängt hier daran, dass sich ihre Vertreter nicht indifferent gegenüber dem Schicksal der Opfer zeigen. Als im Sommer 2000 für die Opfer des Flugabsturzes der „Concorde“ im Kölner Dom auf Anregung staatlicher Stellen ein Gedenkgottesdienst abgehalten wurde, war dies ein bemerkenswertes Dementi der zuvor in Regierungskreisen geäußerten Meinung, Religion sei Privatsache. Von den Vertretern der christlichen Kirchen wurde allerdings beim Reden über Leiden und Tod dogmatische Diskretion verlangt. Es wurde stärker auf den Trost menschlicher Nähe und Solidarität gesetzt als die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod genährt.

An diesem Beispiel wird ein wesentlicher Zug der Zivilreligion deutlich: Ihr Inhalt tendiert auf jenes Minimum hin, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Ferner muss er zum gemeinsamen kulturellen Erbe aller Staatsbürger zählen und unterliegt daher nicht mehr dem bestimmenden Einfluss konfessionsgeprägter Religionsgemeinschaften. Öffentlich sichtbar wird die Zivilreligion schließlich auf Veranlassung politischer Akteure. Gleichwohl bleibt ihnen das genuin religiöse Moment der jeweiligen Anlässe unverfügbar. Es hat zu tun mit Ereignissen und Konstellationen menschlichen Daseins, die auch nach erfolgreich verlaufener Säkularisierung und Aufklärung einer religiösen Deutung zugänglich sind. An den Grenzen der Politik wird deutlich, dass der Mensch auch in modernen Gesellschaften vieles zum Leben bitter nötig hat, das politisch nicht verfügbar ist. Wer die Bitterkeit der Not und des Lebens zu spüren bekommt, braucht mehr und anderes als nur Politik. Lübbes Analysen verweisen auf die säkularisierungsresistenten Anteile von Religion und wecken begründete Hoffnungen auf einen Fortbestand des religiösen Segmentes liberaler Gesellschaften. Offenkundig gehört die (Zivil-) Religion zu den kulturellen Erhaltungsbedingungen der Errungenschaften der Aufklärung, die sich u. a. in einer freiheitlichen Demokratie niedergeschlagen haben. Wer diese Errungenschaften auf Dauer bewahren will, muss sich bewusst sein, hierbei auf Voraussetzungen angewiesen zu sein, die sich mit den Mitteln der Politik nicht schaffen lassen. Davon scheint auf den ersten Blick auch das kirchlich institutionalisierte Christentum zu profitieren. Denn die Zivilreligion ist nicht nur angewiesen auf die Produktion von Symbolen und Ritualen der christlichen Konfessionen, die für

die Zwecke der politischen Ästhetik weiterverarbeitet werden können (vgl. Europa-fahne). Sie zehrt in vielfältiger Hinsicht von dem, dessen Schwundstufe sie darstellt: Sie braucht ein lebensweltlich verankertes Ethos der Solidarität und Toleranz, ohne das politische Aktionen gegen Ausländerfeindlichkeit nur Strohfeder bleiben. Sie braucht ein kulturelles Gedächtnis, das auch „gefährliche Erinnerungen“ (J. B. Metz) birgt und das Skandalöse des Skandals von Krieg, Vertreibung und Rassenhass benennt, soll das Gedenken an die Opfer nicht ein hohles Ritual werden, das dann seinerseits zum Gegenstand zynischer Kommentare verkommt.⁸

Diese Hoffnung ist jedoch im Bereich der Theorie und der Empirie in den letzten Jahren deutlich eingeschränkt worden. Die Gründe sind zum Teil im sprachlichen Layout des „zivilreligiösen“ Ansatzes zu suchen. Der Schlüsselbegriff des „Bürgers“ bzw. „Bürgerlichen“ bleibt ohne zureichende Trennschärfe und ist zudem in weiten Teilen der sozialwissenschaftlichen Diskussion negativ besetzt.⁹ Vor allem aber hat sich Lübbes Konzentration auf das Vorkommen zivilreligiöser Elemente in der Sphäre der Politik als problematisch erwiesen. Denn einerseits ist gerade hier in

den letzten Jahren eine fortschreitende Auszehrung der Präsenz und Funktion zivilreligiöser Kontingenzformeln beobachtbar. Und andererseits verhindert dieser Focus die Wahrnehmung „religionsvirulenter“ Prozesse in anderen Bereichen der Gesellschaft, die für die Frage nach Ort und Relevanz des Religiösen in der Moderne viel wichtiger sind.

Eine entscheidende Schwachstelle in Lübbes Theorie ist die Auffassung, die Zivilreligion diene der gesellschaftlichen Integration. Eher trifft heute das Gegenteil zu: „dass die Religion selbst auf ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration angewiesen ist“¹⁰. Die eingetretene Pluralisierung des Religiösen kommt nicht einer vermehrten Nachfrage einer religionsvermittelten Integration der Gesellschaft nach, sondern erhöht den Bedarf einer Stabilisierung pluralistischer Religionsverhältnisse von seiten der Gesellschaft. Der „Kruzifixbeschluss“ des Bundesverfassungsgerichtes (1995) war hierfür ein deutlicher Beleg. Ähnliches gilt für die regelmäßig aufflammende Diskussion über Bestand und Erhalt des schulischen Religionsunterrichtes. Besonders an berufsbildenden Schulen ist seine Absicherung zunehmend abhängig von einem immer

öfter zu erneuernden Konsens zwischen Kirche, Wirtschaft und Schulverwaltung. Außerdem haben sich für die Aufgabe der gesellschaftlichen Integration und Kontingenzbewältigung längst Alternativen gefunden. Die Einweihung öffentlicher Gebäude erfolgt heute vielerorts durch das Durchschneiden eines bunten Bandes durch die politische Lokalprominenz und kommt ohne das Weihwasser des Orts Pfarrers aus. In Großstädten wird bei der Anlage neuer Friedhöfe immer häufiger auf die Verwendung jedweder religiöser Symbole verzichtet. An die Stelle des Religiösen tritt das Ästhetische in Gestalt einer Architektur, die allenfalls in ihrer formalen Bausprache an etwas Sakrales erinnert. Wie anders soll auch eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft sich selbst gegenüberüberreten, wenn sie dabei niemanden ausschließen will? Sie orientiert sich an jenem Minimum, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Und das ist offensichtlich immer seltener das Religiöse.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die Theorie der Zivilreligion in der gegenwärtigen Religionssoziologie kaum eine Rolle spielt. Religion hat aufgehört zu existieren als (staatstragende) gesellschaftliche Primärinstanz der Identitätsbildung und Kontingenzbewältigung, als Legitimationsbüro sozialer Ordnung, als metaphysisches Bindemittel des ehemals „christlichen Abendlandes“. Der EURO weist im Unterschied zum Dollar keine Spuren christlich-religiöser Symbolik mehr auf. Eine Theorie der Zivilreligion, deren

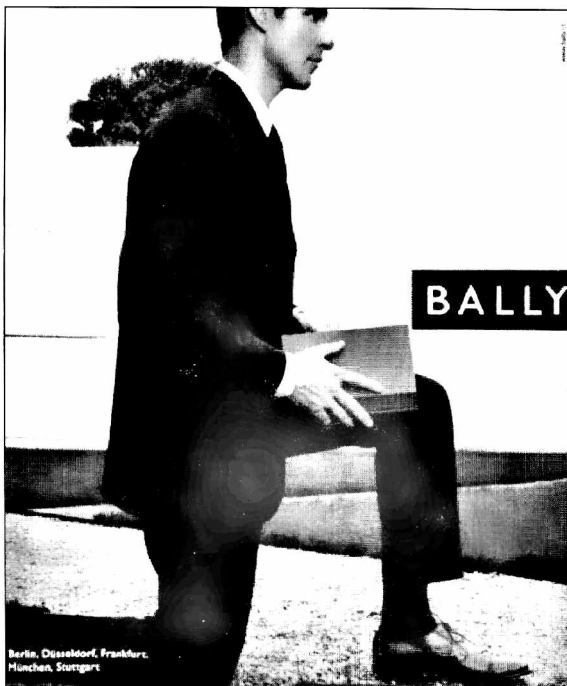
Erklärungsgegenstand im Schwinden begriffen ist, wird ihrerseits dieses Schwinden nicht lange überleben. Da aber andererseits, wenngleich andernorts neue Phänomene einer kulturellen Antreffbarkeit der Religion entstehen, bedeutet dies nicht das Ende der Religionssoziologie, sondern die Notwendigkeit, die religionssoziologische Reflexion neu zu formatieren.

1.2. Zerstreungen: Phänomene einer Dispersion des Religiösen

Wer das Schwinden zivilreligiöser Bestände in der Gegenwartsgesellschaft beobachtet, ist geneigt, dies als späten Beleg für die fortschreitende Verdrängung des Religiösen in den Privatbereich zu deuten. Als „öffentliches Gut“ scheint Religion keinen besonderen Kurswert mehr zu haben. Allerdings zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass hinter dem vermeintlichen Unsichtbarwerden religiöser Kulturbestände Prozesse der „Dispersion“ stehen. Dieser Begriff steht für das Phänomen der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur, für die Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft und die Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen Religionen kombinieren und neu aufbereiten. Dispersion heißt hier Dekonstruktion: weder Destruktion noch Tradition, sondern zerlegendes Zusammensetzen. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Anbieter und Adressaten, das Set

religiöser Erwartungen und Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Funktionen und Institutionen. Diese „Zerstreung“ geht so weit, dass Funktionen, die einst vom Christentum als dem religiösen Leitsystem einer Gesellschaft gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewusstsein kaum noch als „religiös“ gelten. Auf dem Gesundheitsmarkt ist bisweilen kaum mehr entscheidbar, ob man es mit religiös getarnten Psychokonzernen à la Scientology oder mit Therapieanbietern zu tun hat, die sich ungewollt mit einem auf psychische Heilung umformatierten Bedürfnis nach Heil und Erlösung konfrontiert sehen. Die religiöse Dispersion lässt neue Berufe entstehen, in denen die ästhetisch-therapeutischen Sinnelemente des Christentums aus ihrem dogmatischen Sinnsystem herausgelöst und von freischaffenden „Ritendesignern“ an den Wendepunkten einer Biographie zur Selbst- und Sinnvergewisserung verunsicherter Individuen eingesetzt werden. Als Resultate religiöser Dispersion lassen sich auch jene säkularen Liturgien und Wallfahrten verstehen, die aus Anlass von „Kultevents“ bei Rock- und Popfestivals oder sportlichen Großereignissen veranstaltet werden. Fündig wird man bei dem Bemühen um die Verifikation der Dispersionstheorie natürlich auch in vielen Bereichen medialer Kommunikation, sei es, dass hier religiöse Motive „ungebucht“ und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden (z.B. in Werbespots)¹¹ oder sei es, dass bestimmten Genres (z.B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z.B. Ritualisierung des Alltags).¹²

Die Bandbreite von „Dekonstrukten“ des Evangeliums, die etwa im Fernsehen zu neuen „Sinbildern“ verarbeitet werden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte: Man denke etwa an die Neuauflage des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in „Bitte melde dich“ (SAT. 1). Wer will, kann Wunder erbitten und erleben („Lass Dich überraschen“, ZDF). Es genügt, einen passenden Wunschezettel an einen Sender zu schicken, sich vor laufender Kamera darüber zu grämen, einen engen Angehörigen seit Jahrzehnten nicht mehr gesehen zu haben und schon geschieht das Wunder, dass auf das Stichwort des Moderators eben jener Verwandte aus den Kulissen hervorkommt und man sich tränenreich in die Arme fällt. Man kann sich auch selbst als barmherziger Samariter erweisen und in den Sparten des „Charity-TV“ („Ein Herz für Russland“/„Menschen für Menschen“) – vorzugsweise im Advent – sich an Spendenaufrufen beteiligen. Es ist sogar



Viele der in den Medien antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums sind auf ihren religiösen Hintergrund kaum noch transparent. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Herkunft noch stärker als die Inhalte der Zivilreligion „anonymisiert“ und inhaltlich „entkernt“. Gleichwohl erinnern sie im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Cover-Versionen“ gregorianischer Choräle bieten. Es sind diese entkonnessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, in denen die Religion weiterlebt.

„religionsförmig“, benutzt werden religiöse konnotierte Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele.

Wenn diese Schlussfolgerungen zutreffen, dann ist das definitive Ende der Religion nur aufgeschoben. In diesem Fall wären die Neukompositionen des Religiösen nur kulturelle Einwegprodukte. Die Frage ist, ob von seiten des Christentums diesen Zerstreuungen etwas entgegengesetzt werden kann. Diese Entgegensetzung dürfte allerdings kaum Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie sich abkoppelt von der modernen Kultur. Wir haben bereits gesehen, dass für sich allein genommene Religion im Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit wenig interessant ist. Religion kann nur dann Beachtung finden, wenn sie das, was von sich aus bereits interessant ist, auf neue Weise noch einmal interessant macht. Ausichtsreicher als ein traditionalistisches Umgehen mit der eigenen Tradition scheint mir der Versuch, das Bemühen um eine kulturelle Selbstbehauptung des Christentums zu verknüpfen mit Themen und Problemen moderner Gesellschaften, zu denen eine genuin religiöse Einstellung einzunehmen sich keineswegs erübrigt. Das Christentum hat eine Zukunft, wenn es sich den religionsproduktiven Momenten stellt, welche in jenen Prozessen aufkommen, in denen sich die Moderne fortwährend modernisiert. Genau darin liegt die Säkularisierungsresistenz der Religion. Das kulturelle Selbstbehauptungsvermögen des Christentums wird davon abhängen, ob es ihm gelingt, resonanzfähig für solche säkularisierungsresistenten Daseinslagen zu werden und seine Resonanz zugleich modernitätskompatibel zu artikulieren.

möglich, Zeuge der Wiederauferstehung Verstorbenen 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.

Fernsehsendungen haben nicht nur Schau- und Zeigefunktionen; sie vermitteln auch das, was sie zeigen, und erfüllen damit rudimentär die theologischen Definitionsbedingungen eines Sakramentes: Öffentlich Sündiges bekennen und Vergebung erlangen kann man in Sendungen à la „Verzeih mir“ und „Nur die Liebe zählt“. Ähnliches bieten Beichtstunden in den Talkshows von Hans Meiser & Co. (RTL)¹³ oder in der öffentlich-rechtlichen Variante bei Jürgen Fliege (ARD)¹⁴. Hier gibt es Bekenntnisse und bußfreie Absolutionen am laufenden Band. Die „Talkgäste“ sprechen sich öffentlich aus oder machen sich Luft und sind hinterher froh, etwas endlich losgeworden zu sein. Aber nicht um Erlösung geht es hier, sondern um Entlastung und „Erleichterung“.¹⁵ Den großen medialen Segen gibt es für Heiratswillige in der „Traumhochzeit“ (RTL)¹⁶, als Kleinformat ist er erhältlich bei Nina Ruge, die ihr Klatsch- und Glamourmagazin „Leute heute“ (ZDF) mit dem Satzsatz verziert: „Alles wird gut!“

Die Frage ist jedoch, ob sie darin auch als Religion weiter existiert. Kann es sein, dass „die“ Religion ihr Ende überlebt hat, ohne dass erkennbar ist, dass sie *als* Religion weiterlebt? Haben hier nicht Haupt- und Nebenrolle die Plätze getauscht? Das Religiöse lebt in einer säkularen Kultur fort hinsichtlich seiner ästhetischen Nebenwirkungen, aber nicht hinsichtlich seiner primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen. Religion besteht fort als Fundus ökonomischer Marketingstrategen, als Lieferantin von Zeichen und Symbolen, die aus ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang gerissen werden und für Werbezwecke erhalten müssen, als kulturelles Treibgut, das an nicht-religiöse Ufer angeschwemmt wird und dort auf die säkulare Restverwertung wartet.

Es drängt sich der Verdacht auf, dass die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen in Wahrheit Dubletten eines ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Lebensverhältnisses sind. Einstweilen bleiben dann lediglich 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

2. Aufbrüche: Neuformatierung religiöser Sinnsuche

Als modernitätskompatibel und säkularisierungsresistent kann das Religiöse sich dann behaupten, wenn sich „religionsproduktive“ Prozesse ausmachen lassen, die auch in modernen Gesellschaften ablaufen. Allerdings wird man hierbei auf spezifisch moderne „Produktionsbedingungen“ zu achten haben, d.h., im Unterschied zu agrarisch geprägten Kulturen, mit einer Verschiebung von Gründen und Anlässen rechnen müssen, die es nahelegen, nach Religion zu fragen. Für den religionssoziologischen Beobachter erhärtet sich dann die Vermutung, dass die Religion deswegen ihr Ende überlebt, weil sich Nachfrage und

DAS BILD DES MENSCHEN PSYCHOLOGIE HEUTE

Horst-Eberhard Richter
über den sozialen Mitleid



WAS
GOTT
IST,
BESTIMME
ICH!

Religion als Selbsterfahrung



Deutsch-deutsche Wiedervereinigungen:
Warum sind Ost-Frauen erotischer?

Angebot neu formieren bzw. formatieren. Möglicherweise liegt die Krise des kirchlich institutionalisierten Christentums gerade darin begründet, dass seine Führungseliten und pastoralen Akteure diese Neuforderungen nicht wahrnehmen und dasjenige eine Tradierungskrise nennen, was in Wirklichkeit eine Innovationskrise ist.

Religiöse Fragen drängen sich auf aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur.¹⁷ Sie resultieren aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt, nachdem die staatlichen Sicherungssysteme an die Grenze ihre Leistungsfähigkeit gekommen sind: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten?¹⁸ Wie kann es der Mensch vermeiden, dass seine Gedanken, Worte und Werke ihn nicht in der Welt halten können und dass der Lebensinn, den er sich selbst

gibt, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter? Was fehlt dem Menschen, der alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenszeit nicht verfügen kann? Ist das Leben in einer Welt überhaupt zustimmungsfähig, in der es vieles gibt, das kategorisch zu verneinen bleibt?

Da in modernen Gesellschaften solche religiös-existentialen Fragen modernisierungsbedingt keineswegs verschwinden, hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden auf die „alten“ Sinnfragen in veränderter Form Antworten gesucht und gegeben. Neu formatiert werden diese Fragen und ebenso die Erwartungshaltung gegenüber möglichen religiösen Antworten. Wer heute abseits doktrinärer Fundamentalismen am Religiösen interessiert ist, sucht meist „Weisheit“ statt „Dogma“ und „Spiritualität“ statt „Moral“. Neu formatiert wird auch die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung.

An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums zunehmend die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Wie alle religiös Aufgeschlossenen dieser Tage suchen sie Indizien dafür, dass die Türen der Offenbarung nicht schon vor 2000 Jahren definitiv geschlossen wurden. Sie wollen sich nicht zufriedengeben mit „secondhand-Artikeln“ der Kirchengeschichte, mit Abschriften einer einmaligen und unwiederholbaren Offenbarung Gottes. Ihr Interesse gilt neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Unbedingten, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege der (Selbst-) Erfahrung und des eigenen Lebens sein sollen.

Was bedeuten diese Umstellungen für die Frage, *als* was Religion in diesem Kontext nachgefragt wird? Sie signalisieren zum einen, dass dieses hermeneutische „Als“ abhängig ist, vom „Sitz im Leben“, den das Religiöse einnimmt. Dieser Ort ist immer seltener in bestehenden sozialen Strukturen, sondern immer häufiger das Leben des Individuums. Das hermeneutische „Als“ des Religiösen ist zum anderen abhängig von der Art und Weise, wie ein Individuum Zugang zum Thema der Religion findet. Hierbei geht es weniger um das, *was* die Menschen glauben, als um die Weise, *wie* sie glauben, d.h. welches Verhältnis zu religiösen Einstellungen sie einnehmen, mit denen sie sich in ein besonderes Verhältnis zu ihren Lebensverhältnissen setzen.¹⁹

3.1. „Von außen nach innen“: Psychische Transzendenzen

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 in den 1990er Jahren zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert. Eine solche Religiosität ist häufig zugleich *innenorientiert*, d.h. sie hält religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance. Das Paradigma „Innenorientierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex auch in der *Psychologisierung* religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekanntesten 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 der von E. Drewermann angestoßenen tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen. 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. Was zuvor „von oben“, „außerhalb“ und unabhängig vom Menschen als „höhere Macht“ vorgestellt wurde, wird nun als Aufbruch aus den Tiefen der menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele.

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 dem Grundzug des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses mit seiner umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transendenzen. Auch religiöse Auslandsreisen in den fernen Osten enden letztlich in der Innenwelt des Subjekts. Wer Reisekosten sparen will, lässt sich zum „Psychonauten“ des eigenen Selbst ausbilden und spürt jene inneren Ressourcen von Kreativität und Energie auf, ohne die im harten Wettbewerb um soziale Anerkennung, Karriere und privates Glück weder beruflich noch privat etwas zu erreichen ist.

Die Phänomene der religiösen Erlebnis-suche, der Innenorientierung sowie der ästhetisch-psychologisch bzw. therapeutisch bestimmten Plausibilität religiöser Gehalte sind zwar primär diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums zu finden. Aber längst lassen sich entsprechende „Umstellungen“ ebenfalls in den Vollzugsformen und Ausdrucksgestalten kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, dass auch hier die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre „biographie-integrative“ Funktion zurücktritt. Der Gemeindebezug ist sekundär, die Biographienähe aber unabdingbar, wenn es zu einem für das Subjekt belangvollen Kontakt mit der Kirche kommen soll.²⁰

3.2. „Do it yourself!“. Der Traum vom eigenen Leben

Es gehört zu den Ambivalenzen der Gegenwart, dass einerseits von vielen Kirchenangehörigen die lebensgeschichtlich-ord-

nende Funktion der kirchlich institutionalisierten Religiosität - etwa im Blick auf die kirchenoffizielle Sexualmoral - als Motiv zur Distanzierung von der Kirche beschrieben wird. Andererseits wird gerade von Menschen, welche oft die dogmatischen Teilnahmebedingungen nicht erfüllen, um kirchliche Trauungen und Taufen nachgesucht. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass diese meist weniger daran interessiert sind, von der Kirche biographieprägende Deutungsmuster zu erhalten. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich vielmehr auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Es geht den Nachfragern häufig mehr um das Ritual als solches und um die darin aufscheinende Relevanz des Ereignisses, um dessentwillen es dieses Ritual gibt, als um eine „offizielle“ Sinndeutung. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Zunehmend lassen sich auch Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten. In Esoterikkreisen kursiert bereits die Formel „Was Gott ist, bestimme ich!“

Die Gründe für diese Trends und Tendenzen dürften überwiegend im nicht-religiösen Bereich liegen. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Aufgrund des Bedürfnisses, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt autonom und souverän zu verfügen, kommt es zur Ausprägung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Eine Religionszugehörigkeit, die gekoppelt ist mit einer festen und kontinuierlichen Gemeindegemeinschaft, ist darum im Rückgang begriffen. Religion nach dem Ende kommunitär verfasster und definierter Zugehörigkeiten wird nicht zur Privatsache, sondern transformiert sich zur „Individualreligion“.²¹

Es wäre jedoch ein religions- und sozialtheoretischer Kurzschluss, wollte man aus dem Rückgang der lebensordnenden Kraft christlich-kirchlicher Lebensdeutungen ein Verschwinden jener Daseinsprobleme ableiten, auf die sich diese Deutungen beziehen. 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. 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.

3.3. „Alles Alltag“? Die Suche nach dem unbestimmten Besonderen

In der Suche nach einem eigenen Leben drückt sich in hochgradig individualisierten Gesellschaften eine letzte, kollektive Sehnsucht aus. „Wer heute ... herumreist und fragt, was die Menschen wirklich wollen, was sie anstreben, wofür sie kämpfen, wo für sie der Spaß aufhört, wenn man es ihnen nehmen will, dann wird er auf Geld, Arbeitsplatz, Macht, Liebe, Gott usw. stoßen, aber mehr und mehr auf die Verheißungen des eigenen Lebens. Geld meint eigenes Geld, Raum meint eigenen Raum, eben im Sinne elementarer Voraussetzungen, ein eigenes Leben zu führen.“²²

Religiöse Individualisten sind jedoch nicht ex definitione „unsoziale“ Mitmenschen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als „anleh-nungsbedürftige“ Einzelgänger, die auf der Suche nach einer doppelten Gnade sind: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Daher begeben sie sich auf die Suche nach temporären Gemeinschaften. Sie favorisieren zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, passagere Zugehörigkeiten, partielle Identifikationen. Religiöse Singleexistenzen finden sich in scheinbar zufälligen „Erlebnismgemeinschaften“ wieder, weil sie die Orientierung an demselben Typ von Erlebnissen zusammenführt. Gesucht werden Erlebnisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Die Berliner „Love Parade“ kommt ebenso wie das Bonner Feuerwerks- und Touristenspektakel „Rhein in Flammen“ ohne bekenntnismäßige Zugehörigkeiten aus. Das Außerordentliche wird hier nicht durch Exklusivitäten definiert. Alles ist hier „umsonst und draußen“. Dennoch sind alle bei etwas Besonderen dabei. Ihnen wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Sie erleben etwas Außeralltäglichen, das gemeinsam kommuniziert wird.

4. Ausblick: Überlebt die „Individualreligion“ das Christentum?

Für die Frage, als was Religion weiterlebt, die ihr Ende als sozio-strukturell abgestütz-

te Konfession hinter sich hat, ergibt sich angesichts der Vielfalt der „Dekonstrukte“ herkömmlicher Glaubensformen kein klares und einheitliches Bild. Deutlich erkennbar ist allenfalls, dass es sich überwiegend um eine dogmatisch „entkernte“ Spiritualität und um die „light-Versionen“ eines religiösen Ethos handelt. Ihre Protagonisten knüpfen bei der „unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewusstsein defizitärer Authentizität an und bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt diesem mit einer Umkehrforderung eine Änderung seiner Lebenspraxis zuzumuten“²³. Eine solche Form von „Religion“ hat gute Zukunftschancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen Imperativen unbeeindruckt zeigt. Denn sie ist bezogen auf ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung, das von keinem der gesellschaftlichen Teilsysteme bewältigt werden kann: Moderne Gesellschaften sind darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise - in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich 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 passagere Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geworden ist.

Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund der Nötigung und des Bedürfnisses der Individuen, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt zu verfügen, 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.

Dass diese Prozesse mit Inhalt gefüllt werden, liegt sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Bestands- und Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern

ist diese Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auf den ersten Blick auch als säkularisierungsresistent, da nicht abschbar ist, ob und wann die Nachfrage nach „bestimmungsoffenen“ und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt. An ein Ende können aber durchaus jene religiösen Sinnsysteme kommen, denen an der Vermittlung von Sinn nur in eins mit der Vermittlung eines bestimmten (dogmatischen oder ethischen) Systems gelegen ist und die nicht bereit sind, das Depot ihrer Symbole und den Inhalt ihres Credos der selbstbestimmten Aneignungskompetenz jener Gläubigen zu überlassen, die ihre eigene Lebens- und Glaubensgeschichte schreiben können und wollen.

Allerdings ist auch zu bezweifeln, ob eine „Individualreligion“ auf Dauer Bestand hat, wenn sie – ökonomisch gesprochen – nur konsumtiv vom Erbe der großen spirituellen Traditionen des Christentums oder anderer Religionen lebt und keinen Beitrag leistet, dass diese Ressourcen auf regenerativem Niveau bleiben. Wenn sie selbst nicht spirituell „produktiv“ wird, nützt ihr der Vorteil der strukturellen Kompatibilität mit einer säkularisierten Gesellschaft gegenüber den einstmaligen „etablierten“ Kirchen und Konfessionen nur wenig.

Für das Christentum ist die dogmatisch „deregulierte“, diakonisch passive, politisch enthaltsame und ethisch weitgehend anspruchslöse „Individualreligion“ nur in sehr engen Grenzen ein mögliches Vorbild. Vom Christentum wird man trotz aller Bemühungen, seine religiös aufgeschlossenen, aber distanzierten Zeitgenossen dort abzuholen, wo sie stehen, kaum erwarten können, das Interesse am „unbestimmten Besonderen“ derart aufzugreifen, dass es auf vage Transzendenzerwartungen und diffuse Heilshoffnungen wiederum „unbestimmt“ reagiert. Es kann sich nicht damit begnügen, im Interesse am „unbestimmten Besonderen“ bereits den Glauben an den „unbekannten Gott“ zu wahren (vgl. Apg 17,23). Denn es kann sein, dass die Anhänger des unbestimmten Besonderen in diesem Besonderen letztlich nur das Echo ihrer eigenen Wünsche und Ängste hören - und sich am Ende immer nur selbst begegnen. Es mag sein, dass ihnen der religiöse Psychomarkt dabei behilflich ist, ihr „wahres Selbst“ zu finden. Eine solche Transzendenz, die nur den Abstand zwischen „Ich“ und „Selbst“ verringert, ist aber noch keine religiöse Transzendenz. In religiösen Transzendenzen findet sich der Mensch, indem er von sich loskommt. Für die Individualreligion

gilt dagegen das Motto: „Unruhig ist mein Herz, bis es ruht – in mir!“

Für das Christentum ist dies eine beunruhigende Vorstellung: Religion als Mittel zur Selbstberuhigung? Für Christen ist ihr Glaube unablässig vom Moment der Unruhe, deren Ziel nicht der Mensch ist. Mit dem Hinweis auf diese Differenz von Christentum und „Individualreligion“ ist nicht gemeint, dass das Christentum von vornherein unumstritten als überlegen gilt. Die besondere Situation des Christentums ist gegenwärtig ohnehin dadurch bestimmt, dass es alle seine Inhalte nur noch in der Weise des Strittigseins besitzt. Aber dies ist allemal besser als die Existenzweise des Unbestimmten.

Anmerkungen:

¹ „Religion“ meint im Folgenden ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen. Am Leben sein heißt: „ein Verhältnis haben“ (E. Jünger). 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, die sich aus der „existenzialen“ Verfassung menschlichen Daseins ergeben und mit der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen sowie der Ungewissheit künftiger Lebenslagen in Zusammenhang stehen. Menschliche Lebensverhältnisse können z.B. nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. 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. 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 Umgang mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewissheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Relation von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind (ökonomische) Handlungen verantwortbar, deren Folgen nicht abzuschätzen sind bzw. 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? Im Unterschied zu diesen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, wird als „religiös“ eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnet, welche diese

- Lebensverhältnisse „transzendiert“, d.h. auf das bezieht, was den Menschen unbedingt angeht, ihn unausweichlich betrifft und zugleich im Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen nicht aufgeht. Religionen sind kulturelle Ausdrucksformen eines solchen Verhältnisses zu unseren Lebensverhältnissen. In diesen Ausdrucksformen (z.B. in Gestalt von Riten und Liturgien, Bekenntnissen, Lehrschriften und einem lebensweltlichen Ethos) ist Religion gesellschaftlich antreffbar und soziologisch beschreibbar.
- 2 Vgl. hierzu H. KLEGER/A. MÜLLER (Hg.), **Religion des Bürgers**. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986; R. SCHIEDER, **Civil Religion**. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987; W. VÖGELE, **Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland**, Gütersloh 1994; M. HILDEBRANDT, **Politische Kultur und Zivilreligion**, Würzburg 1996.
 - 3 Vgl. M. N. EBERTZ, **Die Dispersion des Religiösen**, in: H. Kochanek (Hg.), **Ich habe meine eigene Religion**. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999, 210-231; H.-J. HÖHN, **Zerstreungen**. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 12-26 (Lit.).
 - 4 Vgl. J.-J. ROUSSEAU, **Vom Gesellschaftsvertrag**. Stuttgart 1977.
 - 5 Vgl. R. N. BELLAH, **Zivilreligion in Amerika**, in: H. Kleger/A. Müller (Hg.), **Religion des Bürgers**, 19-41.
 - 6 Als einschlägig gilt der Aufsatz von H. LÜBBE, **Staat und Zivilreligion**. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: H. Kleger/A. Müller (Hg.), **Religion des Bürgers**, 195-220. Eine umfassende Auswertung weiterer Veröffentlichungen Lübbes und der Sekundärliteratur bietet W. VÖGELE, **Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland**, 74-207.
 - 7 H. LÜBBE, **Religion nach der Aufklärung**, Graz/Wien/Köln 1986, 320 f. Vgl. ebd.: „Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell... integriert sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch im religiösen Lebensvollzug anerkennungs-fähig darstellen.“
 - 8 Vgl. hierzu E. KLAUSA, **Die deutsche Gedenkreligion des Holocaust**, in: *Merkur* 53 (1999) 911-921.
 - 9 Auch innerhalb einer gesellschaftlich engagierten Theologie dominieren kritische Reaktionen auf ein Konzept von Zivilreligion, das dem Religiösen die Rolle eines prophylaktisch oder therapeutisch einzusetzenden Mittels gegen Politikversagen zuweist, das Christentum auf die Funktion eines politischen Sedativ reduziert und seine kulturelle Präsenz in die Nähe von Folklore rückt. Vgl. hierzu etwa J. B. METZ, **Jenseits bürgerlicher Religion**, München/Mainz 1980.
 - 10 N. LUHMANN, **Die Religion der Gesellschaft**, Frankfurt 2000, 125.
 - 11 Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen W. ISENBERG/M. SELLMANN (Hg.), **Konsum als Religion?** Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000.
 - 12 Vgl. G. THOMAS, **Medien – Ritual – Religion**. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998.
 - 13 Vgl. J. REICHERTZ, „**Wem Meiser die Sünden vergibt?**“, in: *Familienbildung* 4/1996, 38-41.
 - 14 Vgl. R. SCHIEDER, **Die Talkshow als „säkularisierte Beichte“?** Jürgen Flieges Seelsorge und der Wille zum Wissen, in: *medien praktisch* 22 (1998) 51-56.
 - 15 Vgl. P. WINTERHOFF-SPURM/K. HILPERT (Hg.), **Die Lust am öffentlichen Bekenntnis**. Persönliche Probleme in den Medien, St. Ingbert 1999; E. HURTH, **TV-Talk und Beichte**, in: *Communio* 27 (1998) 165-178.
 - 16 Vgl. J. REICHERTZ, „**Ich liebe, liebe, liebe Dich!**“ Zum Umgang mit der Fernsehsendung ‚Traumhochzeit‘, in: *Soziale Welt* 45 (1994) 1-23.
 - 17 Vgl. ausführlicher H.-J. HÖHN, **GegenMythen**. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien³ 1996.
 - 18 Vgl. hierzu die hinsichtlich religiöser Apologetik unverdächtige Studie von A. GORZ, **Kritik der ökonomischen Vernunft**. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, Hamburg 1994.
 - 19 Die folgenden Ausführungen greifen zurück auf H.-J. HÖHN, **Vom Lebenssinn zum Lebensstil?** Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten, in: *Renovatio* 55 (1999) 67-74.
 - 20 Vgl. vor diesem Hintergrund die Problem-anzeige von M. HOCHSCHILD, **Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde?**, in: *LebSeel* 51 (2000) 18-23.
 - 21 Vgl. ausführlicher K. GABRIEL (Hg.), **Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung**. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996; M. KRÜGGELER/E. STOLZ (Hg.), **Ein jedes Herz in seiner Sprache...** Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich/Basel 1996.
 - 22 U. BECK, **Eigenes Leben**. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: Ders./U. E. Ziegler, **Eigenes Leben**. Ausflüge in die unbekanntere Gesellschaft, in der wir leben, München² 1997, 9.
 - 23 H. SAUER, **Abschied von der säkularisierten Welt?**, in: *ThPQ* 143 (1995) 345.

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, geb. 1957, Studium in Frankfurt, Rom, Freiburg und Bonn, ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Bibliographie der Veröffentlichungen des Referenten

A: Buchpublikationen

Höhn, Hans-Joachim: **Kirche und kommunikatives Handeln**. Studien zur Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (Frankfurter Theologische Studien; 32). - Frankfurt: Verlag J. Knecht. 1985. 298 S.

Höhn, Hans-Joachim: **Vernunft - Glaube - Politik**. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik (Abhandlungen zur Sozialethik; 30). - Paderborn u.a.: Verlag Schöningh. 1990. 296. (ISBN 3-506-70230-0)

Höhn, Hans-Joachim: **GegenMythen**. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Quaestiones disputatae; 154). - Freiburg u.a.: Verlag Herder. 3. Aufl. 1996. 150 S. (ISBN 3-451-02154-4)

Höhn, Hans-Joachim: **Zerstreungen**. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. - Düsseldorf: Patmos Verlag. 1998. 200 S. (ISBN 3-491-70303-4)

Höhn, Hans-Joachim (Hg.): **Theologie, die an der Zeit ist**. Entwicklungen - Positionen - Konsequenzen. - Paderborn u.a.; Verlag Schöningh. 1992. 234 S. (ISBN 3-506-73936-0)

Höhn, Hans-Joachim (Hg.): **Krise der Immanenz**. Religion an den Grenzen der Moderne (Reihe: Philosophie der Gegenwart. Fischer Taschenbuch; 12960). - Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag. 1996. 337 S. (ISBN 3-596-12960-5)

Höhn, Hans-Joachim (Hg.): **Christliche Sozialethik interdisziplinär**. - Paderborn u.a.: Verlag Schöningh. 1997. 338 S. (ISBN 3-506-73933-6)

B. Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken - Eine Auswahl -

Zukunftsfähigkeit. Religion an den Grenzen der Moderne. In: **Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen**. Hg.: Comenius Institut u.a. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 1997. S. 110-123.

Inkulturation und Krise. Zur konziliären Hermeneutik angesichts gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse. In: Hünermann, P. (Hg.): **Das II. Vatikanum**. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. - Paderborn u.a.: Verlag Schöningh. 1998. S. 127-134.

Gesellschaft im Umbruch - Religion im Plural. Herausforderungen religiöser Kommunikation in der Gegenwart. In: Bitter, G./Gerhards, A. (Hg.): **Glauben lernen - Glauben feiern**. - Stuttgart u.a.: Verlag Kohlhammer. 1998.

Abschied von Gott? Theologie an der Grenze der Moderne. In: Beutler, J./Kinz, E. (Hg.): **Heute von Gott reden**. - Würzburg: Echter Verlag. 1998. S. 9-29.

Glauben nach Wahl - oder: Wie sind die Menschen heute religiös? In: *Lebendige Seelsorge* 49 (1998), S. 78-86.

Was heißt „Sich am Glauben orientieren“? Über die Unverzichtbarkeit theologischen Denkens. In: Ollig, H.-L./Wiertz, O.J. (Hg.): **Reflektierter Glaube**. - Egelsbach: Verlag Haensel-Hohenhausen. 1999. S. 29-47.

Konzeptionelle wirtschaftsethische Implikationen in den Soziallehren der Kirchen. I. Katholischen Kirche. In: Korff, W. u.a. (Hg.): **Handbuch der Wirtschaftsethik**. - Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 1999. S. 738-753.

„Lebenszeit, Weltzeit, Endzeit.“ Aspekte einer theologischen KinEthik. In: Religionsunterricht an Höheren Schulen 42 (1999), S. 1-11.

Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik. In: Rauscher, A. (Hg.): **Christliche Soziallehre heute.** Probleme, Aufgaben, Perspektiven. - Köln: Verlag J. Bachem. 1999. S. 49-91.

„Freiheit im Ungewissen“. Perspektiven theologischer Zeitdiagnostik. In: Bartoszewski u.a. (Hg.): **Die Freiheit beim Wort nehmen.** Verantwortung und Verständigung in pluralistischen Verhältnissen. - Graz u.a.: Verlag Styria. 1999. S. 273-288.

Erlebnisgesellschaft! - Erlebnisreligion? In: Hofmeister, K./Bauerochse, L. (Hg.): **Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhun-**

dert. - Würzburg: Verlag Echter. 1999. S. 11-22.

Fremde Heimat? Sozio-theologische Überlegungen zum Sozialprofil des Christentums. In: Kathke, C.A./Riße, G. (Hgg.): **Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen.** - Paderborn: Bonifatius Verlag. 1999. S. 429-444.

Provozierende Kirche - provozierte Kirche. In: Glauben lernen 75 (1999), S. 260-262.

Zeitenwende - Zeitenende. Apokalyptik heute. In: Bibel heute 35 (1999), S. 85-86.

Gott - nicht mehr der „gute alte Bekannte“. In: Röser, J.: **Mehr Himmel wagen.** Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche. - Freiburg u.a.: Verlag Herder. 1999. S. 156-160.

Kirche oder Gemeinde? Auf der Suche nach neuen Formen kirchlicher Präsenz in der Groß-

stadt. In: Purk, E. (Hg.): **Herausforderung Großstadt.** Neue Chancen für den Christen. - Frankfurt: Verlag J. Knecht. 2. Aufl. 1999. S. 45-66.

Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten. In: Renovatio 55 (1999), S. 67-74.

Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik. In: Nothelle-Wildfeuer, U./Glatzel, N. (Hg.): **Christliche Sozialethik im Dialog.** Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos. - Graftschaff: Vektor-Verlag. 2000. S. 417-453.

„Schwarz greift ein“. Vom kritischen Verhältnis kirchlicher Religiosität zur „civil religion“. In: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer, Bistum Limburg, Heft 4/2000, S. XX