

HANJO SAUER

# Abschied von der säkularisierten Welt?

## Fundamentaltheologische Überlegungen

Die Theologie hat erhebliche Mühe darauf verwandt, sich auf den Prozeß der Säkularisierung einzulassen und ihn als Thema der Theologie zu begreifen. Mit dem Aufkommen einer neuen Religiosität haben sich die Vorzeichen verändert. Die Herausforderung für die Theologie bleibt, nur verändert sich ihre Form grundsätzlich. Unumgänglich erscheint unter diesen Voraussetzungen die Entwicklung einer kommunikablen theologischen Kriteriologie und der Konsens über Prioritäten. – Unser Autor ist Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät in Linz. (Redaktion)

### 1. Hat das Säkularisierungstheorem ausgedient?

Das Projekt der Moderne und die Religion – lange Zeit erschienen sie als unversöhnliche Antipoden. Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft konnte mit dem Theorem der Säkularisierung erfaßt werden. Es besagt, daß sich die Moderne das geistige Eigentum der Kirchen angeeignet, seiner ursprünglich transzendenten Verwurzelung beraubt und einem Verwendungszusammenhang zugeführt habe, dessen Profanität in diametralem Gegensatz zur ursprünglich religiösen Intention stehe. Wenn der Begriff ‚Secularisieren‘ zum ersten Mal gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges in

den Akten des Westfälischen Friedens auftaucht<sup>1</sup>, so geschieht dies erstaunlich zeitgleich mit dem Versuch von René Descartes, die Welt „more geometrico“ neu zu begreifen und die „Sprache der Natur [zu] enträtseln, damit man ihr präzise Befehle geben kann“<sup>2</sup>.

Jene letzte und absolute Instanz der Gesellschaft, die das Mittelalter als einen personal gedachten, die Welt radikal übersteigenden und ihr transzendenten Schöpfergott anerkannt hat, sollte schrittweise entmachtet und abgelöst werden durch Ideen und Leitbilder, die zunehmend mehr der Verfügungsgewalt des Menschen überantwortet waren. Insbesondere die Entstehung des modernen Staates ist von diesem Denkansatz her zu begreifen. So kann der Staats- und Völkerrechtler Carl Schmitt diesen Ablösungsprozeß kommentieren: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“<sup>3</sup> Hans Blumenberg, der als Philosoph engagiert für die „Legitimität der Neuzeit“ eintritt, nennt diesen Satz „nicht nur der Tatsachenbehauptung nach, die er enthält, sondern auch den Folgerungen nach, die er inauguriert, die stärkste Form des Säkularisierungstheorems.“<sup>4</sup> Nach Blumenberg werde der Begriff der Säkularisierung mißbraucht, wenn

<sup>1</sup> Vgl. E. Wiesner, Säkularisierung Pro und Contra. Innsbruck 1973, 11.

<sup>2</sup> R. Specht, René Descartes. Reinbek bei Hamburg 1986, 70.

<sup>3</sup> C. Schmitt, Politische Theologie. München/Leipzig 1934, 49.

<sup>4</sup> H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a.M. 1974, 106.

dieser als eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ eingeführt werde, die der Neuzeit ihre Eigenständigkeit bestreite und „je nach Perspektive, zu frechen oder frommen Ansprüchen, nicht aber zum geschichtlichen Verstehen“<sup>5</sup> komme. Nach ihm geht es nicht an, die Neuzeit als christliche Häresie zu deuten; sie ist vielmehr nur von ihren *eigenen* Voraussetzungen her als Neubesetzung vakant gewordener Positionen der Welt- und Lebensdeutung zu verstehen.

Blumenbergs Anliegen ist bekannt und hinreichend diskutiert. Gegenüber seiner Perspektive bleibt festzuhalten: für die Theologie selbst hat sich „Säkularisierung“ als ein zentraler theoretischer Begriff zur Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit erwiesen, der den Strukturwandel des Gesellschafts-systems nicht nur konstatiert, sondern auch eine Interpretationskategorie zum Verständnis dieses Strukturwandels beisteuert<sup>6</sup>. Dieses Interpretament, „in dem eine Fülle von Erfahrungen, von Situationsdeutungen und Zielvorstellungen in einen auslegungsfähigen Zusammenhang gebracht wird“<sup>7</sup>, hat für die Theologie Bedeutung. Zunächst muß ein Prozeß zur Kenntnis genommen werden, in dessen Verlauf die Theologie sprachlos wird, weil ihr die eigene Sprache und deren Prägnanz abhanden gekommen ist: „Die Säkularisierung theologischer Begriffe bedeutet, daß diese Begriffe um ihren eigentlichen Inhalt gebracht werden,

den sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhang der Sachverhalte haben, der der Gegenstand der Theologie ist und die immer dadurch charakterisiert ist, daß er dem Reich der irdischen Dinge, dem Säkulum gegenübergestellt und übergeordnet wird.“<sup>8</sup> Darüberhinaus bahnt sich in diesem Prozeß jedoch auch ein entscheidender Fortschritt an: „Nun geschieht aber diese Säkularisierung der theologischen Begriffe, von der die moderne Staatslehre wie ein Ausschnitt ist, wenn vielleicht auch der bedeutendste, und der im ganzen der entscheidende Teil der modernen Geistesgeschichte ist, unter dem gewaltigen Antrieb einer großen geschichtlichen Idee, nämlich der Autonomie des Menschen.“<sup>9</sup> Diese Autonomie muß verstanden werden als „Säkularisierung der tiefsten Erfahrung, die im christlichen Glauben gemacht wird.“<sup>10</sup> Friedrich Gogarten kommt das Verdienst zu, die Bedeutung des Säkularisierungsbegriffs als einer der ersten in seiner Tragweite erkannt und für die Theologie fruchtbar gemacht zu haben: „Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie, die eine Folge der im Glauben ergriffenen Freiheit des Sohnes für den Vater ist und durch die die mythische Welt abgelöst wird durch die geschichtliche. Mit dieser Forderung wird die Welt säkularisiert.“<sup>11</sup> Diese Voraussetzungen

<sup>5</sup> Ders., *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1966, 74.

<sup>6</sup> Vgl. H. Zabel, *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*. Diss. Münster 1968.

<sup>7</sup> J. Matthes, *Religion und Gesellschaft*. Bd. I, Hamburg 1967, 84.

<sup>8</sup> F. Gogarten, *Säkularistische Theologie in der Staatslehre* (Münchner Neueste Nachrichten, 86. Jg., 1933), Nr. 60 (2. März), 1–2 und Nr. 61 (3. März), 1–2.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.; vgl. U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*. Freiburg 1980, 296.

<sup>11</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1953, 99.

machen es Gogarten möglich, die Freisetzung des Menschen und der Welt als Bedingung der Möglichkeit der Geschichte zu verstehen: „Denn der säkulare Mensch ist der seiner selbst mächtige und der für die Welt als für seine verantwortliche, mit einem Wort: es ist der geschichtliche Mensch.“<sup>12</sup>

Dieses Verständnis der neuzeitlichen Entwicklung löst die Theologie aus dem mittelalterlichen Horizont und ermöglicht ihr, in ein neues Verhältnis zur Moderne einzutreten, die nicht als Verfallsgeschichte diffamiert, sondern in ihrem Projektcharakter wahrgenommen und der ihre eigene Legitimität zuerkannt wird: Säkularisierung ist darum – so die Beurteilung Karl Rahners – „eine berechnete, geschichtlich langsam sich vollziehende Weltveränderung der Welt aus der Dynamik des Christentums heraus ...“; als solche muß sie verstanden werden „auch wenn sich die konkrete Christenheit und die Kirchen oft gegen diesen Prozeß aus einem epochal verknöcherten Weltverständnis heraus gesträubt haben“<sup>13</sup>.

Es ergibt sich die paradoxe Situation, daß gerade von seiten der christlichen Theologie, die sich lange genug vehement gegen das Projekt der Moderne gewehrt hat, um sich dieses dann in einem mühsamen Rezeptionsprozeß zu eigen zu machen, Anliegen der Aufklärung als genuin christliche begriffen und nachhaltig verfochten werden. Ohne die jüdisch-christliche Vorgeschichte lassen sich die Moderne und ihr Projekt nicht denken. Es ist müßig

zu fragen, wer wem mehr verdankt, das Projekt der Moderne dem religiös geprägten Welt- und Daseinsverständnis, das es beerbt hat, oder die gegenwärtige Theologie der Aufklärung und ihrer Neubewertung von Welt und Mensch in ihrer Folge. Mit Recht kann J. Figl festhalten: „Die historische Singularität der europäischen Neuzeit resultiert zu einem wesentlichen Teil aus der weltgeschichtlichen Unvergleichbarkeit, die in der Historizität sowie in der Radikalität des Wahrheits- und Endgültigkeitsanspruchs des Christentums begründet ist. Darum ist es legitim, die Moderne ausdrücklich als nach-christlich zu bezeichnen und in ihrem ideellen und moralischen Konnex mit dem Christentum zu sehen, der ja nicht nur in der Gestalt der (entfremdeten) Fortsetzung desselben anzunehmen ist (wie es die herkömmliche Säkularisierungstheorie tut), sondern in einer vielleicht noch gravieren-deren Weise auch dann gegeben ist, wenn die bewußte Abkehr vom Christentum intendiert wird beziehungsweise vollzogen ist“<sup>14</sup>.

Diese Abkehr der Gesellschaft von einem dezidiert christlich konzipierten Daseinsentwurf scheint nicht nur intendiert, sondern weitgehend vollzogen, doch das Projekt der Moderne selbst hat sich aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen tiefgreifend verändert. Es scheint an eine Grenze gestoßen, die die alte Verhältnisbestimmung, die mit Hilfe des Säkularisierungstheorems reflektiert wurde, in einem grundlegenden Sinn problematisch macht.

<sup>12</sup> A.a.O. 142.

<sup>13</sup> K. Rahner, *Theologische Reflexionen zur Säkularisierung*. (Schriften zur Theologie, Bd. VIII) Einsiedeln 1967, 639.

<sup>14</sup> J. Figl, *Säkularisierung* (NHthG IV) München 1991, 439.

## 2. Selbstwidersprüche der Moderne

Das Projekt der Moderne war angetreten mit der Lichtmetaphorik der Aufklärung, im Lichte der Vernunft nur das gelten zu lassen, was einer Prüfung in wissenschaftlichem Geist standgehalten hat. Nachdem die Transzendenz zur Legitimität des Undurchschauens und Unbegründeten verkommen war, ging es diesem neuen Geist um die Transparenz der Welt, um eine zweite Natur, die dem Menschen bekannt und durchschaubar sein mußte, weil er sie selbst bearbeitet, ihr Gestalt gegeben, ja sie produziert hat. Doch die Triumphe des homo faber schlugen um in Angst und Schrecken vor einem „Zauberlehrling“, dem auf verhängnisvolle Weise die Macht über sein eignes Tun entglitten ist.

Als Max Horkheimer und Theodor W. Adorno im Jahr 1944 das epochemachende Werk „Dialektik der Aufklärung“ schrieben und feststellten: „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ wußten sie noch nichts von jenem Großversuch „Trinity“ (bezeichnend die säkularisierte Namensgebung, die eine theologische Semantik in eine strategisch-militärische ummünzt!), mit dem am 16. Juli 1945 über der Wüste des Bundesstaates New Mexiko der Welt ein ganz anderes Licht erstrahlte als jenes, das die Aufklärung bringen wollte. Die Wissenschaft selbst wurde mit der Zündung der ersten Atombombe – gleich dem Mythos des Feuerbringers Prometheus – zum Urheber einer gigantischen und in ihren

Folgen unabsehbaren Freisetzung von Naturkräften. Die Aufklärung war „totalitär“ geworden: „Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn.“<sup>15</sup>

Der Begriff der Dialektik wird hier nicht mehr als produktiver Widerspruch eingeführt, der die Geschichte im Sinn des Fortschritts weitertreibt, sondern im Sinn eines Selbstwiderspruchs: „Aufklärung ist radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“<sup>16</sup>

In einem zweiten Aspekt sei auf den Selbstwiderspruch der Moderne hingewiesen: Der Kulturhistoriker Egon Friedell glaubt in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit“ das Projekt der Moderne in seiner Entstehung exakt orten zu können: „das Konzeptionsjahr des Menschen der Neuzeit war das Jahr 1348, das Jahr der ‚schwarzen Pest‘“<sup>17</sup>. M. Gronemeyer kommentiert diese Datierung: „Daß das ‚Projekt der Moderne‘ eine Antwort auf eine trau-

<sup>15</sup> M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt 1981, 25.

<sup>16</sup> A. a. O. 22.

<sup>17</sup> E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 1, München 1976, 63.

matische Todeserfahrung sein könnte, paßt nicht in die Selbstauffassung des modernen Menschen. Bei den zahllosen Versuchen, die innersten Beweggründe dieses ‚Projekts‘ aufzudecken, hat man sich lieber ans Leben gehalten. Sei es, daß man den neuen Weltentwurf aus den Ideen, Erfindungen, des späten 15. Jahrhunderts erstehen sah, aus dem ungestümen Forscherdrang, der die Welt rotieren ließ; sei es, daß man die abgestreiften Fesseln der alten von der Kirche beherrschten Ordnung zum Ausgangspunkt der Erklärung machte; sei es, daß man den Ameisenfleiß, den die protestantische Ethik freisetzte, ins Zentrum der Überlegungen rückte, sei es, daß man den Geist der Moderne als Überbau aus den überreif gewordenen ökonomischen Verhältnissen aufsteigen sah. Der Gedanke, daß das grandiose Unternehmen der vernunftgemäßen Weltgestaltung ein Reflex auf die demütigende Todesverfallenheit des Menschen sein soll, ist seinerseits so kränkend und erniedrigend, daß die Gesellschaftstheorie sich ihm versagt hat.“<sup>18</sup>

Sollte Friedell mit seiner Analyse einen entscheidenden Zug der Moderne getroffen haben, sie nämlich als Kampf-ansage gegen den Tod des Pestinfernos verstehen zu können, so führt sich gerade dieses Projekt mit dem wissenschaftlich-technisch produzierten Massensterben des 20. Jahrhunderts ad absurdum. Konnte die millionenfache Hinschlachtung von Menschen in den sogenannten „Weltkriegen“<sup>19</sup> noch metaphorisch als schicksalhaft gleich Naturkatastrophen gedeutet und da-

mit von den Entstehungsbedingungen her mythologisch notdürftig vor unabsehbaren Kontingenzen abgesichert werden (die Propagandamaschinerie aus den Jahren 1914 bis 1918 steht weder jener des Nationalsozialismus noch der der westlichen Alliierten, die zu einem „Kreuzzug“ gegen die Unheilmächte aufriefen, nach!), so wird ein solcher Versuch angesichts des Holocaust schlichtweg gegenstandslos. Auch hier bedeutet Auschwitz die wohl radikalste Infragestellung der Moderne und ihrer Voraussetzungen. Die Singularität dieses Geschehens wurde nicht nur durch die organisatorisch-technischen Voraussetzungen der Zivilisation möglich, sondern stand – grundsätzlicher noch – in einem inneren Bezug zum Machbarkeitswahn eines in seinem Fortschrittsglauben verblendeten Kollektivs, das eine archaische Ethik mit einem Maximum an instrumenteller Vernunft verband.

Ausgehend von solchen traumatischen Ereignissen kam ein Prozeß des Umdenkens in Gang, der das „Restrisiko“ der Moderne nicht mehr jenseits des Denkbaren ansiedelt, sondern geradezu zum hermeneutischen Schlüssel einer Gesellschaft macht, die sich ihrer Widersprüche und so ihrer latenten Instabilität mehr und mehr bewußt wird. Solche Selbstwidersprüche bilden sich nicht zuletzt sprachlich ab. Semantisch sensiblen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen fällt auf, daß in demselben Maß, in dem eine institutionalisierte Sprache an Prägnanz und Aussagekraft verliert, weil ihrer wirk-

<sup>18</sup> M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Zeitbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt 1993, 15.

<sup>19</sup> Man beachte die mythische Universalisierung, die in dieser Wortbildung mitschwingt!

lichkeiterschließenden Kraft mißtraut wird, die Alltagssprache eine Symbiose des Widerspruchs eingeht, die etwas von jener Situation widerspiegelt, die ihrer Sprache Ohnmächtige erfahren<sup>20</sup>.

Was hier nur skizzenhaft angedeutet ist, soll plausibel machen, daß es die Moderne selber ist, die in den von ihr produzierten Kontingenzen Bedingungen schafft, die das Bedürfnis nach religiöser Sinngründung und Transzenderfahrung hervorrufen. Diesem Bedürfnis und der damit entstehenden neuen Religiosität haben wir uns nun zuzuwenden.

### 3. Religionsproduzierende Tendenzen der Gesellschaft

„Nichts scheint die Differenz zwischen der klassischen, bürgerlich-modernen Industriegesellschaft und der sich abzeichnenden postmodernen Moderne besser zu markieren als die Neueinschätzung und Neubewertung religiöser und ethischer Fragen. Als eine der letzten Gewißheiten des modernen Fortschrittsmythos ist auch der Glaube an eine religionslose Zukunft dem Entzauberungsprozeß anheimgefallen.“<sup>21</sup> An zwei Jahreszahlen kann der Paradigmenwechsel festgemacht werden: 1965 erschien das vielbeachtete Buch von Harvey Cox „The Secular City“ („Stadt ohne Gott?“); keine zwanzig Jahre später veröffentlichte

der nämliche Autor einen Widerruf mit seiner neuen Analyse „Religion in the Secular City. Towards a Postmodern Theology. New York 1984“. Postmodern an dieser Religiosität ist deren neue Form als polymorpher, polytheistischer Pluralismus auf dem Forum einer dynamisch sich wandelnden Stadtkultur.

Die neuen Formen der Religiosität<sup>22</sup> unterscheiden sich nachhaltig von den tradierten:

- sie binden sich nicht an Konfessionen als rechtlich verfaßten Organisationen mit klar bestimmter Mitgliederstruktur, sondern schaffen sich eine „Szene“, wo Individualität, Anonymität und Konformität eine ausbalancierte Synthese eingehen;

- sie erheben keinen exklusiven Wahrheitsanspruch, stellen keine Bedingungen für die Initiation, sondern fügen sich in eine religiöse Mischkultur ein, die ihren primären Ort auf dem Markt mit dessen floatenden Wechselkursen hat;

- sie verzichten auf Dogmen, die als Inbegriff eines kognitiven Systems die angestrebte integrative kosmische Einheit brechen und scharfe Frontlinien zwischen gläubig/ungläubig eröffnen;

- statt dessen setzen sie auf Spontaneität, Intuition und Meditation, die jedoch so von einer reflexiven Brechung

<sup>20</sup> Exemplarisch kann dafür auf die Sprache Jugendlicher verwiesen werden: „Packen wir's an. Es ist nichts zu tun!“ „Du hast keine Chance, darum nutze sie!“ „Stell dir vor, du stellst dich vor, und keiner stellt dich ein.“ „Was ich mit meinem Leben mache, geht euch einen Scheißdreck an, aber ich erwarte euere volle Unterstützung dabei!“

<sup>21</sup> K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Traditionsabbruch – Ende des Christentums?) Würzburg 1994, 90.

<sup>22</sup> Vgl. G. Gasper u. a. (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Freiburg <sup>5</sup>1994

abgeschottet werden, daß das Gefühl der religiösen Unmittelbarkeit erhalten bleibt;

– mit dem Prinzip einer inkommunikablen Subjektivität wird die Wahrheitsfrage suspendiert, der Rekurs auf Erfahrungen mit privilegiertem Erkenntniszugang entzieht diese jedem Anspruch auf Überprüfbarkeit;

– sie implizieren keine langfristigen, gar lebenslangen Bindungserwartungen an den Menschen, verstehen sich nicht geschichtlich und vertrösten nicht, sondern beziehen sich präzise auf das Bedürfnis „satisfaction now“;

– sie knüpfen an 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;

– es geht ihnen primär nicht um eine Analyse und Neubewertung der Wirklichkeit aus der Sicht des Glaubens, sondern um deren Überwindung in der angestrebten Aufhebung der Grenzen des Ich- und Weltbewußtseins.

Es versteht sich von selbst, daß dieses grobe Raster einer Charakterisierung phänotypisch zu verstehen ist und jeweils einer differenzierten Analyse bedarf.

Ein plastisches Bild der neu aufbrechenden Religiosität malt Hans-Joachim Höhn in seiner Analyse des Zusammenhangs von Moderne, Reli-

gion und Stadtkultur: „Der neue Städter will mehr von der ‚wahren‘ Welt erkennen, nachdem er den Schein der Warenwelt durchschaut hat. Religion ist darum wieder ‚in‘, weil sie dem, der schon alles hat, zeigen kann, was ihm noch fehlt: Grenzverkehr mit dem Unendlichen. Aber auch hier ist Tempo angesagt. Religiöse Verfahren müssen im Schnellverfahren vermittelt werden. Man sucht eine Instant-Mystik, religiösen Sofortservice. Orakelformen wie das I Ging und Okkultpraktiken wie das Pendeln sind dabei besonders erfolgreich. Man braucht bei ihrer Anwendung nie lange auf Sonderoffenbarungen und auf Jenseitskontakte zu warten. Ein Wochenendseminar muß genügen, um die Kunst des Rutengehens zu erlernen oder die Technik der Kristalltherapie zu beherrschen. Die etablierten Religionen unterbietet die City Religion mit Dumpingangeboten. Was dort lebenslange Buchstabierübungen zum Begriff und zur Wirklichkeit Gottes erfordert, wird hier durch eine zweitägige Initiation in ein esoterisches Weltbild abgekürzt.“<sup>23</sup>

Nun kann vom Standpunkt der konfessionell geprägten Religionen her gefragt werden, inwiefern diese Marktphänomene sachgemäß überhaupt unter den Begriff „Religion“ subsumiert werden können (so wie sich umgekehrt die dialektische Theologie berechtigt glaubte, sich mit guten Gründen, um die Singularität ihrer Sache zu wahren, von dieser Subsumierung auszunehmen!). Eine begriffliche Ausgrenzung erscheint doch schon deswegen problematisch, weil sie eine

<sup>23</sup> H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg i.Br. 1994, 122.

Auseinandersetzung mit den Formen der neuen Religiosität als überflüssig suggeriert und sich gegenüber den faktischen Bedürfnissen der Gesellschaft immunisiert, indem sie diese weder zur Kenntnis nimmt noch deren Entstehungsbedingungen analysiert. Unübersehbar haben wir es mit einer religiösen Hermeneutik neuen Stils zu tun, mit einer pluralen Unübersichtlichkeit, die selbst noch einmal das Problem verschärft, zu dessen Lösung beizutragen sie vorgibt.

Vergewissern wir uns kurz des Begriffs der Religion: In ihr setzt sich der Mensch in Bezug zum Dasein als ganzem, das sich seiner Verfügbarkeit entzieht; indem er dies tut, weiß er sich solidarisch mit allen, die sich in gleicher Weise als verdankt und nicht als selbst-produziert verstehen. Indem er sich und seine Welt als bedingt begreift, stellt er sich damit gleichzeitig in ein Verhältnis zum Unbedingten, mit dem er notwendig zu tun hat, das jedoch in einem grundsätzlichen Sinn seiner Disponibilität entzogen ist. Jeder Versuch, sich dieses Unbedingte verfügbar zu machen, führt in Konsequenz zu einer Selbstaufhebung der Religion. Wo er dagegen diesem Unbedingten als Unbedingten Rechnung trägt, muß von diesem her das Selbst- und Weltverständnis konzipiert werden. In seiner Rekonstruktion der Entwicklungslogik von Hochreligionen führt A.N. Whitehead die Religion auf folgende Grundelemente zurück: „Religion gründet auf dem Zusammenspiel dreier verbundener Begriffe in einem Moment des Selbstbewußtseins [...]: 1. Der des Selbstwerts des

Individuums. 2. Der des Werts der verschiedenen Individuen der Welt füreinander. 3. Der des Werts der objektiven Welt, die eine Gemeinschaft ist, welche sich von den wechselseitigen Beziehungen zwischen den diese Welt ausmachenden Individuen ableiten läßt, aber auch für die Existenz jedes einzelnen dieser Individuen notwendig ist.“<sup>24</sup> Im Solitärsein findet der Geist seinen Wert als einen unbedingten nur, indem er seinen eigenen Anspruch mit dem des objektiven Universums in Beziehung setzt. „Religion ist Welt-Loyalität.“<sup>25</sup>

Die Rekonstruktion eines solchen Religionsbegriffs orientiert sich von vornherein an den „Hochreligionen“, das heißt an sehr spezifischen geschichtlichen Erscheinungsweisen, die in ihrer Komplexität wenig gemeinsam haben mit jenen Erscheinungen, die uns in der hier angesprochenen „neuen“ Religiosität begegnen. So schwierig es sich erweist, diese unübersichtlichen Phänomene überhaupt begrifflich zu fassen, so komplex gestaltet sich die Bestimmung eines Religionsbegriffs, der sich nur mehr hochformalisiert als integrativ erweist und zur „Reduktion von Komplexität“ (N. Luhmann) beizutragen in der Lage ist. Luhmanns eigener Vorschlag, im Rahmen seiner Systemtheorie die gesellschaftliche Funktion der Religion darin zu sehen, daß sie „das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten“<sup>26</sup> setzt, nämlich durch entsprechende Chiffren zum Erhalt der sinnkonstituierenden Leistungen der Gesellschaft beiträgt, macht auf seine Weise die prekäre Ambivalenz der Religionen deutlich.

<sup>24</sup> A.N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?* Frankfurt 1985, 47f.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> N. Luhmann, *Funktion der Religion*. Frankfurt 1982, 33



Gehen wir von der Voraussetzung aus, daß die Konstitution und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen nur in ihrer gesellschaftlichen Dimension zu begreifen ist, dann bedarf es zwangsläufig einer Instanz, die das Unbestimmte als solches, nämlich als prinzipiell Unbestimmbares, nicht nur als faktisch „noch“ nicht Bestimmtes, festzuhalten in der Lage ist. Dies kann nur mittels Chiffren und Platzhaltern geschehen, die ihrerseits nicht beliebig austauschbar sind, sondern in einem inneren Bezug zum Vertretenen stehen, wie dies bei Symbolen der Fall ist. Doch wie läßt sich der Königsweg finden, das Unbestimmte einerseits als eben solches durchzuhalten und nicht zu vergegenständlichen, worin ebenso eine permanente Gefahr lauert wie in der Resignation, eben dieses Unbestimmte als Bestimmtes vergegenwärtigen zu wollen? So sind Religionen nie gefeit, einem Götzendienst zu verfallen oder sich in Selbsttranszendenz aufzuheben, das heißt welt- und ortlos zu werden.

Hanna Arendt attestiert der säkularen Gesellschaft eine „Weltlosigkeit ohne-gleichen“, die mit dem Verlust der Jenseitshoffnung eingetreten sei; die Erwartungen der Religionskritik, den Menschen durch die Entlastung von einer Jenseitsbindung frei für das Diesseits zu machen, hätten sich nicht erfüllt. Einerseits sei der Mensch der Moderne aus der naiven Unmittelbarkeit der antiken Welt herausgefallen, andererseits sei ihm mit dem Zurückgeworfensein auf sich selbst der innere Bezug zur Welt abhanden gekommen<sup>27</sup>.

In einem letzten Abschnitt ist zu fragen, welchen Beitrag die Theologie angesichts des Paradigmenwechsels von einer säkularisierten zu einer religiös pluralistischen Gesellschaft zu leisten imstande sein könnte.

#### ***4. Die Unterscheidung der Geister oder Entscheidung zu Distanz und Engagement***

Die Herausforderung, die von seiten der neuen Religiosität an das Christentum herangetragen wird, ist insbesondere dadurch gekennzeichnet, daß hier keine Absetzbewegung vom Christentum stattfindet, als die der Säkularisierungsprozeß gedeutet werden kann, sondern daß das Phänomen der neuen Religionen schlichtweg am Christentum vorbeiführt. So haben wir allen Grund anzunehmen, daß sich die Voraussetzungen der Säkularisierungsthese grundlegend gewandelt haben. Antipoden sind nicht länger die Aufklärungsbewegung mit ihren Intentionen von Emanzipation und Freiheit gegenüber kirchlichen Macht- und Legitimationsinteressen und der daraus resultierenden Bevormundung des Subjekts, sondern die instrumentelle Vernunft ist gegen die Grundintentionen der Aufklärung angetreten. Die Kirchen sind einem gesellschaftlichen Rand- und Schattendasein anheimgefallen, verdächtigt als traditionalistische Relikte einer alten Gesellschaftsordnung oder fundamentalistischer Tendenzen geziehen (und damit von vornherein als Gesprächspartnerinnen ausgefallen) beziehungs-

<sup>27</sup> H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 1967. 244ff.

weise im besten Fall funktionalistisch bestimmt als (noch!) unersetzbare Instanzen einer notwendigen Kontingenzbewältigung.

In der katholischen Kirche erleben wir gegenwärtig beträchtliche Anstrengungen zur Aufrechterhaltung herkömmlicher Identitäten (wie der traditionellen Amtsstruktur mit patriarchalischem, hierarchischem und strukturell autoritärem Charakter, einer Fixierung auf Fragen der Sexualmoral, zentralistischer Tendenzen euro- und ethnozentrischer Provenienz u.a.m.) um den Preis, daß Grundlagenfragen als Infragestellung des Systems kein Thema sind. Damit aber steht und fällt die Sache der Kirche. Wenn dem Christentum die Plausibilität der Rede von Gott abhanden kommt, wenn die Kirche das Jesuanische nicht mehr in Mystik und Politik hineinzuvermitteln vermag, dann sind alle übrigen Anstrengungen vergebens. J.B. Metz spricht im Zusammenhang der gesellschaftlichen Indifferenz im Hinblick auf Glaubensfragen von einer „religionsfreundlichen Gottlosigkeit“.

In der sogenannten Dritten Welt erleben wir eine Wiedergeburt der Volksreligiosität, die sich neben der offiziellen Religion und unvermittelt mit ihr vollzieht und gegenüber der kirchlichen Hierarchie klar ihre Autonomie zum Ausdruck bringt<sup>28</sup>. Dieser Prozeß läßt sich mit entscheidenden theologischen Defiziten der offiziellen Religionen begründen: „Gott ist in der tiefen, verborgenen Dimension der Geschichte, er offenbart sich in der Transparenz und in der Lichtfülle der Schöpfung; man erfährt ihn eher mit

dem Herzen, mit der Phantasie, mit Schweigen, mit dem Tun und der mystischen Vision als mit der Vernunft und den instrumentellen Symbolen.“<sup>29</sup>

Von der Unverfügbarkeit und absoluten Gnadenhaftigkeit Gottes her ist die „Heuchelei der offiziellen Religionen“<sup>30</sup> zu kritisieren, die die Gottesrede verantwortungslos verdunkeln, wo sie diese auf eigene Interessen hin instrumentalisieren. Zu kritisieren ist jede perverse spiritualistische Tendenz, die die Transzendenz außerhalb der materiellen, gesellschaftlich-geschichtlichen und kosmischen Dimension sucht. Festzuhalten ist an der Dimension der Mystik als Weise einer Gottunmittelbarkeit jenseits aller gottverwaltenden Instanzen.

Solche Defizite in einer geschichtlichen und universalistischen Perspektive zu analysieren und Absolutsetzungen jeder Art zu kritisieren, ist Sache der Theologie. Sollen im ureigensten Interesse des christlichen Glaubens die Anliegen der Aufklärung weitergeführt werden: Emanzipation des Individuums, ohne dieses in Isolation zu führen, Öffnung neuer Horizonte von Welt- und Lebenserschließung, ohne die bergende Funktion kultureller Traditionen preiszugeben, sondern diese zu transformieren, Anerkennung eines legitimen Pluralismus, ohne einer Beliebigkeit von Wertmaßstäben zu verfallen, dann bedarf es einer kommunikativen Kriteriologie und eines Konsenses von Prioritäten. Dazu drei abschließende Bemerkungen:

1. Hinter dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens steht die Unver-

<sup>28</sup> Vgl. P. Richard, *Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion*. (Concilium 31, Nr. 4) 1995, 166.

<sup>29</sup> A.a.O. 169.

<sup>30</sup> A.a.O. 168.

fügbare Gottes selbst, von dem her alle Wahrheiten in ihrem Anspruch zu relativieren sind. Nur genügt es nicht, diesen Anspruch als Behauptung aufzustellen, er ist vielmehr kommunikativ einzulösen. Die Theologie hat die reflektierten Voraussetzungen einer Sprach- und Erzählgemeinschaft zu entwickeln, die erlebnishaft und erfahrungsbezogen zugleich den Glauben vermittelt. Daß das Leben den Tod überwindet (auch die strukturelle Todesbedrohung einer Zweidrittelwelt), daß Gewalt durch Vernunft überwunden werden kann, daß es unabgeholte Erinnerungen, Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume gibt, impliziert religiöse Optionen.

2. Neben dem Wahrheitsanspruch hat die Frage der Wahrhaftigkeit oberste Priorität. Eigene Interessen und Be-

weggründe sind in einer Weise transparent zu machen, daß sie durch die Übereinstimmung von Wort und Tat in ihrer Stimmigkeit überprüfbar wird. Kommunikation setzt einerseits Vertrauen voraus, andererseits wird dieses durch die Weise der Kommunikation gefördert oder destruiert.

3. Von entscheidender Bedeutung ist darüber hinaus die Entwicklung eines Sprachspiels, an dem alle an der Kommunikation Beteiligten in gleicher Weise teilzunehmen in der Lage sind. Diese Forderung erscheint utopisch, dennoch ist sie als Desiderat festzuhalten. Sachlich gefordert ist die Heuristik des Fremden, das nicht exotische Qualitäten hat, sondern allenthalben im Alltag, ja in den scheinbar größten Selbstverständlichkeiten seinen Ort hat.