

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Hans-Joachim Höhn / Karl Gabriel (eds.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokation, Kontroversen, Perspektiven*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Krise der Säkularität? Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion

in: Hans-Joachim Höhn / Karl Gabriel (eds.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokation, Kontroversen, Perspektiven*, pp. 37–57

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hans-Joachim Höhn / Karl Gabriel (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokation, Kontroversen, Perspektiven* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Krise der Säkularität? Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion

in: Hans-Joachim Höhn / Karl Gabriel (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokation, Kontroversen, Perspektiven*, S. 37–57

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Hans-Joachim Höhn

### **Krise der Säkularität? Perspektiven und Provokationen einer Theorie religiöser Dispersion**

Viele Religionssoziologen haben in den letzten Jahren die Kategorie der „Säkularisierung“ als Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der Moderne verabschiedet. Den einst bereitwillig akzeptierten Erklärungsanspruch macht man ihr inzwischen zum Vorwurf. Den höchst facettenreichen Vorgang der Entflechtung von Religion und moderner Kultur sowohl bündeln als auch in seinem Verlauf „hochrechnen“ zu wollen, wird ihr als überzogene Ambition abgekreidet.<sup>1</sup> Statt dessen gilt es als ausgemacht, dass die Phänomene zu vielgestaltig und zu heterogen sind, als dass sie in einen einzigen Begriffscontainer gesammelt werden können: die Relativierung von Religion als Medium sozialer Integration, der Bedeutungsverlust religiöser Gehalte im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten, die Verdrängung religiöser Autorität aus dem Bereich politischer Herrschaft und deren Legitimation, eine Erosion im Bereich der Weitergabe religiöser Daseinsorientierung auf dem Wege der Tradition und in der Zuständigkeit religiöser Institutionen, die Entdeckung und Wahrung der Autonomie des „Profanen“ gegenüber dem Religiösen sowie die „Konvertierung“ ursprünglich religiöser Sinngehalte in Elemente profanen Denkens.

Obwohl in westlichen Gesellschaften diese Prozesse unbestritten ablaufen, hat sich dennoch die prognostische Hochrechnung dieser Trends auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion nicht bestätigt. Religion besteht fort, ihre kulturelle Marginalisierung scheint nicht irreversibel zu sein. Sie transformiert sich, sie wandelt Gestalt und Funktion, aber sie vergeht nicht. Anscheinend hat sie sogar ihr säkularisierungsbedingtes Ende überlebt. Sie ist hinweggegangen über jene Zeit, die meinte, über Religion einfach hinweggehen zu können: die Moderne. In religiösen Kreisen werden diese Korrekturen einer geschichtstheoretisch aufgeladenen Säkularisierungsthese mit großer Aufmerksamkeit registriert: Heißt dies nun, dass sich für die Religion eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung und Identitätsfindung auftut, nachdem szientistische Weltentwürfe und politische Ideologien ihren Anspruch auf letzte Wahrheiten aufgeben mussten und die Leitideen der Moderne in eine Tradierungskrise geraten sind? Steht die Rehabilitierung religiöser Weltbilder an? Wird aus einem chronischen Modernisierungsverlierer ein moderner Krisengewinnler?

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa Ch. v. BRAUN/W. GRÄB/J. ZACHHUBER (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007.

Hat sich Religion als säkularisierungsresistent erwiesen? Vielleicht ist die Moderne auch nur deswegen genötigt, noch einmal auf Religion Bezug zu nehmen, weil der erste Versuch ihrer Überwindung vergeblich war. Oder besteht die Krise der Modernität in einer Überdehnung ihrer Säkularität, d.h. in dem Versuch, nur mit jenen Ressourcen der Daseinsgestaltung auszukommen, welche die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln und Möglichkeiten erschließen und sichern kann? Ist die Moderne auf diesem Weg „entgleist“?

Konfrontiert man diese Fragen mit dem empirischen Befund, lassen sich hinsichtlich der religiösen Signatur moderner Gesellschaften sowohl Prozesse einer fortschreitenden Säkularisierung als auch Phänomene einer Respiritualisierung ausmachen. Mit dem Begriffs- und Methodeninstrumentar einer „Theorie religiöser Dispersion“ soll im folgenden gezeigt werden, dass sich der postsäkulare Fortbestand des Religiösen als ein mehrfacher Transformationsprozess vollzieht, der die Vermittlungsbedingungen religiöser Traditionen, die Sozialformen und öffentliche Präsenz gelebter Religion sowie die Verwendung ihrer semantischen und ästhetischen Ausdrucksformen außerhalb religiöser Kontexte umfasst. Diese Transformation geht mit Enteignungen zahlreicher bisheriger Kompetenzen und Funktionen einher. Wir leben insofern in einer „postreligiösen“ Zeit, dass Religion in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nicht mehr als ein soziales Bindemittel oder moralische Letztinstanz gelten kann. Aber dieses Ende bedeutet nicht das Ende alles Religiösen. Vielmehr ist sein Fortbestand außerhalb religiöser Institutionen (mit nunmehr nicht-religiösen Funktionen) zu registrieren. Das „postsäkulare“ Moment dieses Prozesses der Dispersion des Religiösen besteht darin, dass sich eine kulturelle Permanenz der Religion an den nicht-religiösen Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien) festmachen lässt. Ob sich daraus neue Chancen für die gesellschaftliche Selbstvergegenwärtigung des Christentums ableiten lassen, muss ebenso skeptisch beurteilt werden wie das Vermögen der Theologie und der Christlichen Sozialethik diese gegenläufigen Prozesse ohne die Heuristik des „cultural turn“ in den Sozialwissenschaften adäquat erfassen zu können.

## **2. Postreligiös und postsäkular: Religionstheorien im Widerstreit**

Für Europa scheint angesichts massiver Entchristlichungs- und Entkirchlichungsprozesse immer noch viel dafür zu sprechen, dass Modernisierung mit religiösen Erosionsprozessen einhergeht. Allerdings wird in der Religionssoziologie gerade aus dieser Beobachtung im-

mer öfter ein Argument gegen die weitere Verwendung des Säkularisierungstheorems als Standardmodell zur Erklärung sozialer Evolution gemacht. Hatte man sich bisher darauf verständigt, den europäischen Weg einer Marginalisierung der Religion als die modernisierungstheoretisch gesetzte Regel und alles andere als deren Ausnahme zu betrachten, so geht es jetzt um die Frage, wie die europäische Ausnahme einer gesellschaftlich marginalisierten Religiosität von der globalen Regel politisch wirksamer und öffentlich antreffbarer Religion zu erklären sei.<sup>2</sup> Außerdem deutet das Aufkommen neuer religiöser Phänomene diesseits und jenseits der etablierten Kirchen und Konfessionen seit geraumer Zeit auch in Europa darauf hin, dass die Moderne offensichtlich auch „religionsproduktiv“ sein kann, d.h. sie produziert Fragen, auf die Religion die Antwort sein und geben kann.

Zwar tritt Religion in den weitgehend säkularisierten Gesellschaften West- und Mitteleuropas vor allem in ihren lebenspraktischen Äußerungen, im Bereich lebensweltlicher Sinnfindung und Daseinsgestaltung wieder in Erscheinung. Je unübersichtlicher und unvertrauter eine von ständigen Innovationen geprägte Gesellschaft wird, umso notwendiger werden offenkundig kulturelle Widerlager, die Wirklichkeitsvertrautheit, Biographiekohärenz und Identitätsvergewisserung ermöglichen.<sup>3</sup> Die Bandbreite reicht von Heilsangeboten der Psychoszene, von Feng Shui und Ayurveda, über die Neo-Gnosis der Esoterik bis hin zur Adaption fernöstlicher Versenkungslehren. Aber immer öfter gelingt ihr auch die Rückkehr in die politische und mediale Öffentlichkeit.<sup>4</sup> Religion ist hier nicht mehr nur eine Sache des privaten Erlebens, „sondern auch ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen und des Austragens sozialer Konflikte“<sup>5</sup> bzw. des Kampfes um öffentliche Anerkennung und den Respekt religiöser Überzeugungen, wie die muslimischen Proteste gegen blasphemische „Mohammed-Karikaturen“ im Februar 2006 belegen.

Unbestreitbar sind in Westeuropa allerdings auch die Funktions- und Bedeutungsverluste auf gesamtgesellschaftlicher Ebene für die institutionellen Ausprägungen religiöser Weltdeutungen. Die Tendenzen einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen sind nach wie vor ungebrochen. Unmittelbaren Anschauungsunterricht bietet die hinreichend bekannte Krise der kirchlichen Sozialformen des Christentums in Westeuropa.<sup>6</sup> Symptome dieser Krise sind im Bereich der katholischen Kirche dramatische Einbrüche bei Taufen, Firmungen und Eheschließungen, abnehmende Zahlen bei der Teilnahme an Gottesdiensten, aber auch eine allmähliche Austrocknung von traditionellen Formen katholischer Volksfrömmigkeit als Folge des Abschmelzens kirchlicher Sozialmilieus.<sup>7</sup> Diese Verluste werden keineswegs wettgemacht durch den Zulauf, den neue religiöse

<sup>2</sup> Vgl. H. LEHMANN, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004; G. DAVIE, Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002; D. HERVIEU-LÉGER, Religion as a Chain of Memory, Cambridge 2000.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu etwa P. M. ZULEHNER u.a., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen, Ostfildern 2001; DERS. (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004; R. POLAK, Religion kehrt wieder, a.a.O.; DIES. (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.

<sup>4</sup> Vgl. K. GABRIEL (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (JCSW 44), Münster 2003.

<sup>5</sup> K. EDER, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002) 336.

<sup>6</sup> Vgl. en detail die religionssoziologischen „Länderberichte“ in: Ch. GÄRTNER u.a. (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, 171-336.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu auch F.-X. KAUFMANN, Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38 (2004) 103-129; M. N. EBERTZ, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt 1998; K. GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Basel/Wien 2000.

Bewegungen und alternative religiöse Angebote (von Astrologie bis Zenbuddhismus) verzeichnen. Attraktiv sind sie nicht für die bisher Kirchenfernen oder Konfessionslosen, sondern überwiegend für die (ehemaligen) Mitglieder der (ehemaligen) Volkskirchen, welche ihre bisherigen religiösen Überzeugungen mit neuen Inhalten und Praktiken kombinieren und zu Patchworkspiritualitäten verarbeiten.

Ebenso unstrittig ist, dass für nahezu alle Funktionen, für die in vormodernen Gesellschaften eine religiöse Zuständigkeit bestand, im Zuge der Säkularisierung funktionale Äquivalente etabliert wurden.<sup>8</sup> Weder für das Problem der *Affektbindung oder Angstbewältigung*, der *Handlungsführung im Außeralltäglichen* (wobei eine Orientierung im Umgang mit außergewöhnlichen Situationen angeboten wird, die durch moralische Konventionen und Pragmatismus allein nicht zu regeln sind), der *Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen* (z.B. von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen) noch für das Problem der *Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration*, oder der *Kosmisierung von Welt*, (d.h. der Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt) sowie der *engagierten Distanzierung* von gegebenen Sozialverhältnissen (d.h. der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand) besteht noch ein religiöses Kompetenzmonopol.<sup>9</sup>

Von keiner dieser Funktionen wird man heute noch sagen können, dass Religion hier alternativenlos zuständig ist. Für manche Funktionen ist sie sogar obsolet geworden - z.B. als metaphysisches Bindemittel der Gesellschaft oder Legitimationsinstanz für Herrschaftsausübung. Auch die alte These, Religion diene der gesellschaftlichen Integration, ist nicht mehr ohne deutliche Abstriche haltbar. „Eher könnte, zumindest für volkshkirchliche Formen der Religion, das Gegenteil gelten: dass die Religion selbst auf ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration angewiesen ist.“<sup>10</sup> Deutlichster Beleg hierfür ist die wieder aufflackernde Diskussion um den „Gottesbezug“ in der Präambel einer möglichen EU-Verfassung. In religiös „multikulturellen“ Gesellschaften fällt Religion (in Gestalt der Institutionalisierung einer „konfessorisch-kommunitären“ Glaubenspraxis) als allgemeines Integrationsmedium weitgehend aus. Ähnliches gilt für ihre Bedeutung als „Generator“ einer Sozialmoral in weltanschaulich pluralen Gesellschaften, wenn man dabei mehr im Auge hat als den kleinsten gemeinsamen Nenner aller antreffbaren Ethosformen.

Explizit religiöse Kommunikation ereignet sich nur noch in den Bereichen expliziter Religion, nachdem im Zuge der funktionalen Differenzierung moderne Gesellschaften ihre Aufgaben und Zuständigkeiten in verschiedene Teilsysteme ausgegliedert haben. Im Theorem der funktionalen Differenzierung scheint das grundlegende Entwicklungsmuster der Moderne auf: Verschiedene Handlungsbereiche eines sozialen Systems konstituieren sich nach dem Prinzip der Arbeitsteilung mit jeweils eigenen Zuständigkeiten (Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Technik). Jedes Teilsystem weist im Rahmen seiner Zuständigkeit eine Eigengesetzlichkeit auf, die in andere Teilsysteme nicht übersetzbar ist. Kriterien der technischen Machbarkeit sind nicht zugleich Kriterien ökonomischer Rentabilität; Maßstäbe wirtschaftlicher Effizienz sind nicht identisch mit Maßstäben politischen Erfolgs. Es gibt hier keinen Generalschlüssel, der überall passt. Es existiert auch kein archimedischer Punkt, auf den alle Teilsysteme ausgerichtet werden können. Der Zusammenhalt einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten wird allein gewährleistet durch eine Rahmenordnung. Diese

<sup>8</sup> Die folgende Auflistung ist übernommen von F.-X. KAUFMANN, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 84 f.

<sup>9</sup> Inzwischen räumt auch F.-X. KAUFMANN selbst ein, dass Phänomene, die im Sinne seines o.a. Rasters den Anforderungen gleichzeitiger Erfüllung der meisten der genannten Funktionen genügen, immer seltener werden; vgl. DERS., Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: M. Krüggeler u.a. (Hg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 71-97, bes. 79-81, 86 f.

<sup>10</sup> N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2000, 125.

beschränkt sich auf die formale Regelung des störungsfreien Zusammenspiels der einzelnen, autonomen Teilsysteme. Religion wird hierbei als Regelgröße nicht mehr benötigt.

Dem faktischen Verlauf der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften wird man jedoch nicht gerecht, wenn dieser Vorgang derart hochgerechnet wird, dass die Ausbildung funktionaler Teilsysteme zwangsläufig zu einem immer schärferen Hervortreten ihrer Eigengesetzlichkeit führt, so dass die Gesamtgesellschaft ebenso zwangsläufig in Sphären zerfällt, die nichts miteinander teilen außer dem abstrakten Konzept solcher Rationalisierung. „Diesem soziologischen Bild der Ökonomisierung der Ökonomie, Politisierung der Politik, Intellektualisierung der Kultur, Artifizierung der Kunst ... widerspricht jedoch die Realität der modernen Gesellschaften erheblich.“<sup>11</sup> Typisch für die Moderne ist vielmehr eine gleichzeitige „Interpenetration“, d.h. wechselseitige Durchdringung und Überschneidung der sich ausdifferenzierenden Teilsysteme. Es kommt dabei zu einer Kommerzialisierung von Kunst und Kultur, zu einer Politisierung von Wissenschaft und Wirtschaft und zu einer Verrechtlichung des Bildungswesens. Der Trend geht sogar zu einer Gesellschaft, in der sich Wesentliches und Entscheidendes immer mehr in den Zonen der Interpenetration der Teilsysteme und immer weniger in den Reservaten ihrer Eigenlogik abspielt.

Allerdings spielen sich diese Überschneidungen und Überlappungen vielfach als „feindliche Übernahmen“ ab, d.h. es kommt zu Unterwerfungen, Eingliederungen anderer teilsystemischer Bereiche unter die Regie jeweils eines Funktionssystems. Auch wenn hierbei Religiöses in diesen Teilsystemen vorkommt, so bleibt es dabei, dass die funktionalen Teilsysteme nach jeweils eigener Logik agieren und einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik (d.h. nicht-religiös) verarbeiten können. So wird Religion gegenüber der Ökonomie lediglich relevant und interessant als eine Quelle zur Bildung und Vermehrung jenes Vertrauenskapitals, ohne das Märkte nicht funktionieren können. Die Politik interessiert sich für Religion, sofern sie kommunitäre Bindungskräfte besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen einen liberalistischen Individualismus und gegen die Logik der Nutzenegozentrik aufbieten muss, soll ein demokratisches Gemeinwesen Bestand haben.

Kurzum: Religion hat in Theorie und Praxis aufgehört zu existieren als gesellschaftliche Primärinstanz sozialer Identitätsbildung und als kulturelles Lebensinndepot, als Legitimationsbüro sozialer Ordnung, als Lieferant von Erklärungen zu Herkunft und Zustand der Welt. Unter dem Aspekt der abnehmenden Bedeutung organisierter Religion als eines Mediums sozialer Koordination und Integration sowie hinsichtlich der Entdeckung der autonomen Funktionslogik der sozialen Teilsysteme bestehen hier „postreligiöse“ Verhältnisse. Daher ist es offensichtlich voreilig, den Begriff der Säkularisierung als eine kulturdiagnostische Schlüsselkategorie zu verabschieden. Ihn ebenso angestrengt zu vermeiden, wie seine Anwendbarkeit auf die Verlaufsform sozialen Wandels früher als selbstverständlich unterstellt wurde, ist vom empirischen Befund her nicht gedeckt. Wer das Säkularisierungstheorem als einen modernen Mythos abstuft, sollte darauf achten, mit der Rede von der Wiederkehr der Religionen nicht einem modernen Gegen-Mythos zu erliegen.<sup>12</sup>

Angezeigt ist für eine mythenkritische Religionstheorie stattdessen, das um das Säkularisierungsparadigma entstandene „Theorieknäuel“ zu entwirren. Der amerikanische Religionssoziologe José Casanova hat darauf hingewiesen, dass verschiedene, ungleichartige und kein Ganzes bildende Beobachtungen zu einer scheinbar geschlossenen Säkularisierungstheorie legiert wurden. Dazu gehört die Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen, der Niedergang religiöser Überzeugungen und

<sup>11</sup> R. MÜNCH, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus moderner Gesellschaften, Frankfurt 1984, 12. Zum Folgenden siehe auch DERS., Dialektik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1991, 332 f., 356 f., 371; DERS., Die Kultur der Moderne. 2 Bde., Frankfurt 1986/1993.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu ausführlich D. POLLACK, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003, bes. 1-27, 132-148.

Verhaltensweisen und die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich.<sup>13</sup> Casanova hält es für einen Kurzschluss, aus dem gleichzeitigen Auftreten dieser drei Prozesse in Europa zu folgern, sie seien nicht nur historisch, sondern auch strukturell und ihrer Logik nach miteinander zu verbinden. Er bestreitet die geschichtstheoretische und normative Unterstellung, den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich zu halten, als „fortschrittlich“ zu begreifen und darin ein Telos sozialer Evolution zu sehen. Lediglich für den Prozess funktionaler Differenzierung will er die analytische und prognostische Bedeutung der Säkularisierungskategorie akzeptieren. Der öffentliche Geltungsverlust von Religion und ihre Privatisierung sind für ihn jedoch davon unabhängig zu sehen und auch als reversibel anzunehmen. Das Säkularisierungsparadigma kann darum keine Alleinerklärung für das Schicksal der Religion in der Moderne leisten, zumal es für die Phänomene ihrer „Religionsproduktivität“ bzw. der kulturellen Permanenz des Religiösen eine Erklärung schuldig bleibt.

Folgt man Casanovas Kritik, ist anstelle einer Säkularisierungstheorie, die als religionssoziologische „Supertheorie“ (N. Luhmann) auftritt, ein Theoriedesign zu entwerfen, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen erfasst und sie in Korrespondenz zu Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreibt. Dazu bedarf es eines religionsphänomenologischen Ansatzes, der auch die gegenläufigen und einander widerstreitenden Tendenzen der „Exkulturation“ und „Inkulturation“ der Religion in ihrer Gleichzeitigkeit zu erklären vermag.<sup>14</sup> Produktive Anregungen hierzu liefern soziologische Untersuchungen, welche die Kategorien der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung nicht nur zur Beschreibung gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse verwenden, sondern auch auf die Sondierung des religiösen „Feldes“ einer modernen Gesellschaft anwenden. Etliche Vorgänge einer Erosion religiöser Kulturbestände erweisen sich bei näherem Hinsehen als Prozesse des individuellen Neuarrangements bzw. der privaten Neukomposition. Daher wird man eher von einer Pluralisierung und Individualisierung des Umgangs mit Religion zu reden haben als von ihrer „Verflüchtigung“.<sup>15</sup> Allerdings kommt damit noch nicht die gesamte Bandbreite „postreligiöser“ und zugleich „postsäkularer“ Konstellationen von Religion, Kultur und Gesellschaft in den Blick. Hierzu gehören vor allem Phänomene einer Transformation des Religiösen, die dadurch geprägt sind, dass in säkularen Kontexten religiöse Themen und Motive als säkulare „updates“ begegnen. Es gibt im Säkularen einen „Trend zur Religion“, der religiöses Traditionsgut im Säkularen antreffbar macht, wobei allerdings fraglich ist, ob hier Religion *als* Religion präsent wird.

<sup>13</sup> J. CASANOVA, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: Transit 27 (2004) 86-107; DERS., Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: O. Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt 1996, 181-210; DERS., Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994, 11-38.

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Forderung auch D. POLLACK, Religion und Moderne: Religionssoziologische Erklärungsmodelle, in: T. Mörschel (Hg.), Macht Glaube Politik?, 17-60.

<sup>15</sup> Vgl. etwa W. GRÄB, Sinnfragen, a.a.O.; M. HOCHSCHILD, Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland, Münster 2001; D. POLLACK/G. PICKEL, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zfs 28 (1999) 465-483; M. KRÜGGELER/F. STOLZ (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich/Basel 1996; K. GABRIEL (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996; A. DUBACH/R. J. CAMPICHE (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 21993.

### 3. Zerstreuungen: Profil einer Theorie religiöser Dispersion

Die gleichzeitige Verwendung der Kategorien „postreligiös“ und „postsäkular“ zur Kennzeichnung der religiösen Signatur der Zeit deutet darauf hin, dass auf der Bühne moderner Gesellschaften ein Stück aufgeführt wird, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt. Es gibt nicht nur Traditionsabbrüche zu beobachten, sondern auch Umbrüche religiöser Sinnsuche und ihrer Ausdrucksformen. Wer daher angemessen über die Lage und die Zukunftschancen der Religion reden will, muss eine auf den ersten Blick widersprüchliche Doppelthese vertreten. Für die Feststellung, dass wir in einer „postreligiösen“ Zeit leben, sofern Religion nicht mehr als gesellschaftliches Primärmedium der Koordination und Integration sozialer Beziehungen fungiert, aber dieses Ende nicht das Ende alles Religiösen bedeutet, sondern ihr „postsäkularer“ Fortbestand außerhalb religiöser Institutionen zu registrieren ist, lässt sich jedoch nur dann Zustimmung finden, wenn Hinsichten und Perspektiven angebar sind, die eine nicht-widersprüchliche Erklärung dieser Doppelthese leisten. Ein entsprechendes Deutungsmodell bietet die „*Dispersionstheorie der Religion*“.<sup>16</sup>

Der Begriff der Dispersion lässt beim Thema Religion zunächst an die Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen und Denominationen denken. Er kann aber auch als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung des Religiösen überhaupt betrachtet werden und bezeichnet dann die „Aussiedlung“, die Diaspora, die dazu führt, dass das Religiöse seinen angestammten Platz aufgeben und verstreut in der Fremde leben muss (vgl. 1 Petr. 1,1).<sup>17</sup> Die heuristische Bedeutung der Kategorie Dispersion für eine Theorie sozialen und religiösen Wandels kann aber auch durch einen Verweis auf nicht-theologische Verwendungsweisen kenntlich gemacht werden. In der Physik bezeichnet „Dispersion“ die Brechung der Lichtstrahlen beim Durchgang durch unterschiedlich dichte Stoffe. Bei seinem Weg durch ein Prisma wird dabei Sonnenlicht in seine farbigen Bestandteile zerlegt. Aus der Chemie sind disperse Gebilde bekannt, die Gemische von unterschiedlichen Stoffen in gleichen Aggregatzuständen (z.B. Emulsionen, Suspensionen) oder unterschiedlichen Aggregatzuständen darstellen (z.B. Rauch mit festen und gasförmigen Anteilen). Dispersionsfarben enthalten im Wasser verdünnbare Farbpigmente und bilden nach dem Trocknen einen praktisch wasserunlöslichen Anstrich. Lässt man sich von diesen Assoziationen inspirieren, dann wird deutlich, was auch „religiöse Dispersion“ meint: die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.

Zentrales Thema einer Theorie religiöser Dispersion sind vor diesem Hintergrund 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

<sup>16</sup> Zum Aufkommen dieses Modells siehe M. N. EBERTZ, Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: *International Journal of Practical Theology* 1 (1997) 268-301. Zu seiner weiteren Fundierung und phänomenologischen Ausarbeitung vgl. H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

<sup>17</sup> Vgl. etwa G. RISSE, *Sammlung - Sendung - Sammlung... Fundamentaltheologie und Theologie der Diaspora*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Waldenfels)*, Paderborn 1996, 66-72. Zur kultursoziologischen Verwendung des Begriffs siehe R. MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005.

und Inhalte religiöser Praxis. Sie beobachtet ihr Verdunsten, aber auch ihr kulturelles Versickern und Aufgefangenwerden in den unterirdischen Bewässerungssystemen der säkularen Teilsysteme moderner Gesellschaften (Medien, Wirtschaft, Sport) ebenso wie ihre Kondensation in der Populärkultur und in den Lifestyleofferten einer zeitgemäßen „Lebenskunst“. Ihre Pointe besteht darin, dass sie die bleibende Bedeutung der Religion an den nicht-religiösen Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen und ihre Präsenz in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft festmacht.

Die phänomenologische Grundlage einer Theorie religiöser Dispersion lässt sich in zwei Schritten ausweisen. Zunächst geht es um eine „topographische“ Bestandsaufnahme und Typologie der Formate und Formen, in denen die Gehalte traditioneller religiöser Semantik und Symbolik in modernen Gesellschaften *außerhalb* religiöser Traditionen begegnen. Hier steht im Vordergrund, in welchen Formen und Strukturen, Mustern und Fragmenten des Religiösen diese Gehalte in den säkularen Feldern der Gesellschaft antreffbar sind. In einem zweiten Schritt kann dann gezeigt werden, dass Dispersionsprozesse auch hinsichtlich der individuellen Nachfrage nach Religion zu beobachten sind. Nicht was die Menschen heute glauben können oder wollen, woran sie zweifeln und womit sie spirituell experimentieren, steht hier im Zentrum des Interesses, sondern inwiefern und wie sie religiös interessiert sind, wie sich dieses Interesse mit nicht-religiösen Mustern der Selbstvergewisserung, der Suche nach Ressourcen der Selbst- und Weltakzeptanz legiert und in welcher Weise sie diesem Interesse jenseits der etablierten religiösen Institutionen und der traditionellen Formate religiöser Praxis nachgehen.

### ***3.1. Dispersion als Dekonstruktion: Die Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen***

Dispersion macht das Religiöse antreffbar außerhalb seiner angestammten Orte in den etablierten Kirchen und Konfessionen und jenseits der bekannten Refugien weltabgeschiedener Frömmigkeit. Das Religiöse mischt sich unter das Profane. In der Populärkultur liefert es Material für Kinofilme und Rocksongs. Die Werbung benutzt unablässig religiöse Zitate; Großunternehmen betreiben im Rahmen des „Kultmarketing“ die Inszenierung von Marken, die über die Bezeichnung von „Produktfamilien“ hinaus für Lebens(stil)entwürfe und Weltanschauungen stehen. Die Organisatoren sportlicher Großereignisse leihen sich liturgische Kompetenz aus und geben ihren Eröffnungsfeiern eine sakrale Dramaturgie. Die Fußballweltmeisterschaft 2006 hat viele Zeitdiagnostiker dazu angeregt, etliche Analogien zwischen Fußball und Religion zu identifizieren. Das gesamte Repertoire des Religiösen scheint hier auf: Sportarenen als Kultorte, zu denen sich die Fans in Prozessionen auf den Weg machen; die Verehrung von Helden und Heroen, deren Reliquien (in der Regel: verschwitzte Trikots) in höchsten Ehren gehalten werden; der obligatorische Kommentar zum Spielverlauf von ehemaligen Nationalspielern und Erfolgstrainern, die nun als „Seher“ und „Deuter“ von Mannschaftsaufstellung, Taktik und Erfolgchancen ihre Medienauftritte zelebrieren und zu einem eigenen Ritual ausbauen. Das Kultische ist ebenfalls „kult“ bei Lebensberatern, die ihren Klienten empfehlen, ihren Alltag mit Ritualen zu versehen, um Verlässlichkeit und Beständigkeit in den Wechselfällen des Lebens zu finden. Die Tourismusindustrie verspricht Reisen in „paradiesische“ Gefilde und die Fantasy-Literatur legt die klassische Mytheme von Verwünschung und Erlösung, Fluch und Verheißung immer wieder neu auf.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen B. WEYEL/W. GRÄB (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt, Göttingen 2006, 13-188.

In diesen Kontexten ereignet sich die religiöse Dispersion vor allem in Prozessen der „Dekonstruktion“.<sup>19</sup> Hierbei geht es weder um die pure Destruktion noch um die Neuerfindung des Religiösen, sondern um ein zerlegendes Zusammensetzen. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Angebote, das Set religiöser Erwartungen und nicht-religiöser Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Semantik und Symbolik mit entsprechenden Funktionen und Institutionen. Religiöse Inhalte, Themen und Motive erhalten eine neue „Kennung“, d.h. sie sind über eine andere Frequenz und in anderen Sendeformaten zu empfangen. Sie sind bei Anbietern zu haben, die sich selbst nicht als religiös verstehen und für ihre Angebote eine primär nicht-religiöse Wertigkeit herausstellen. Ein signifikantes Beispiel ist etwa das anhaltende Interesse am mystischen Heilwissen der Hildegard v. Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke und nachgefragt von all jenen Zeitgenossen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen. Hier wird nicht Religion als Therapeutikum herausgestellt, sondern eine religionsanaloge Zweitcodierung des Medizinischen vorgenommen und Gesundheit zum „Religiosum“ erhoben.<sup>20</sup>

Die Dispersion des Religiösen zeigt sich sodann als *Deformatierung* religiöser Motive und Symbole. Hierbei geht es nicht um das Deformieren als das völlige Unkenntlichmachen eines religiösen „Labels“, sondern um dessen zitierende Weiterverwendung bei einer gleichzeitigen „Umbuchung“ in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge. Dies wird vor allem in der Werbung praktiziert. Der Rucksackproduzent „4YOU“ zeigte vor einiger Zeit in seinen Anzeigen unter der Überschrift „Believe“ Mose beim Durchschreiten des Roten Meeres; auf seinem Rücken trägt dieser einen ebenso prallgefüllten wie solide gearbeiteten Rucksack und ist auf diese Weise bestens gewappnet für eine vierzigjährige Wüstenwanderung.

Eine weitere Spielart der Dispersion des Religiösen besteht in der „*Inversion*“ transzendentorientierter Weltdeutungen. Hier ereignet sich eine „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole. Instruktive Beispiele liefern auch hier PR-Abteilungen der Konsumgüterindustrie und der Autobranche. In einem TV-Spot, in dem der Automobilhersteller Renault seinen neuen Kleinwagen vorstellte, wurde die Geschichte des Sündenfalls neu verfilmt. Nach biblischem Vorbild endet sie mit der Vertreibung aus dem Paradies. Auf dieses Finale läuft auch das filmische Remake zu, doch wird an einer entscheidenden Stelle der biblische Mythos „umgedreht“: Adam und Eva klettern in den Kleinwagen, mit dem sie das Paradies verlassen. Dessen Fahrkomfort lässt jeden Bestrafungsgedanken vergessen. Die Vertreibung wird zu einer Vergnügungsfahrt. In der Schlusseinstellung wird zudem ein typischer neuzeitlicher Mythos eingeblendet. Man fährt ins Freie, in die Freiheit. Der Garten Eden war wohl letztlich doch ein zu enges Paradies. Dieser Überzeugung ist offensichtlich auch die Schlange, die sich als blinder Passagier auf die Rücksitze des Wagens geschmuggelt hat...

Der Begriff der Dispersion steht darüber hinaus für die Abnahme einer einheitlichen, traditionell christlich geprägten Religiosität der Bevölkerung und für die stattdessen zunehmende *Diffusion*, d.h. Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft sowie für die Herausbildung neuer religiöser Angebote, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen spirituellen bzw. esoterischen Richtungen kombinieren und neu aufbereiten.

<sup>19</sup> Die Praxis der Dekonstruktion nimmt Sinngebilde so auf, dass sie ihre überlieferte Einheit von Form und Gehalt auflöst, diese aber nicht bloß *zerstört*, sondern neue Konfigurationen *danebensetzt*. Hierbei geht es nicht darum, den Sinn eines Gebildes in seiner originalen Bestimmtheit auszuschlagen, zu kritisieren oder zu verändern, sondern in der Vielfalt seiner möglichen Bezüge und Lesarten zu entfalten. Vgl. hierzu E. ANGEHRN, Dekonstruktion und Hermeneutik, in: A. Kern/Ch. Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, Frankfurt 2002, 177-199.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu mit weiteren Belegen S. J. LEDERHILGER (Hg.), Gott, Glück und Gesundheit, Frankfurt 2005; A. HAUNER/E. REICHART (Hg.), Bodytalk. Der riskante Kult um Körper und Schönheit, München 2004; W. JÄGER/Ch. QUARCH, »...denn auch hier sind Götter«. Wellness, Fitness und Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien 2004

Auf Esoterikmessen wird häufig geworben für Exerzitien an reizvollen (Urlaubs-)Orten, zu deren Programm ebenso Edelsteinmeditationen wie Labyrinthbegehungen und Chakrenöffnungen gehören. Ein bunter Stilmix wird angerührt, der im Dienste einer umfassenden „wellness“ gleichsam das „best of“ unterschiedlichster spiritueller Traditionen enthalten soll.

Die Bandbreite von Dekonstruktionen des Evangeliums, die in den letzten Jahren etwa im Fernsehen zu neuen „Sinnbildern“ verarbeitet wurden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte. Religiöse Dispersion zeigt sich hier als „*mediale Adaption*“ religiöser Stoffe und Motive.<sup>21</sup> Zu erinnern ist etwa an die Neuauflage des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in der Sendung „Bitte melde dich“ (Sat 1). Wer will, kann hier noch wahre Wunder erleben. Es genügt, einen passenden Wunschzettel 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“ („Menschen für Menschen“) – vorzugsweise im Advent – sich an Spendenaufrufen beteiligen. Es ist sogar möglich, Zeuge der Wiederauferstehung Verstorbener 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 den zahlreichen Talkshows. Den großen medialen Segen gab es zeitweise für Heiratswillige in der „Traumhochzeit“ (RTL), im Kleinformat ist er seit 1996 im ZDF erhältlich gewesen bei Nina Ruge, die ihr Klatsch- und Glamourmagazin „Leute heute“ 10 Jahre lang mit dem Schlußsatz verzierte: „Alles wird gut!“. Bis es so weit ist, sind die nachmittäglichen Gerichtsshows zu überstehen, deren Dramaturgie der christlichen Eschatologie nahekommt.

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

Einen instruktiven Beleg für diese Unterwerfung in Form einer medialen Dekonstruktion religiösen Rollenhandelns lieferte die Serie „Schwarz greift ein“, die vom Fernsehsender SAT 1 über mehrere Jahre hinweg ausgestrahlt wurde: Schauplatz ist die Pfarrei St. Anto-

<sup>21</sup> Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen Th. H. BÖHM, Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“, Stuttgart 2005; E. HURTH, Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien, Mainz 2001; J. REICHERTZ, Die Frohe Botschaft des Fernsehens, Konstanz 2000.

nius 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. Hier wird symptomatisch deutlich, wie es 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.

Wo Religion nicht mehr durch sich selbst, d.h. durch Religion auf sich aufmerksam macht, muss sie Funktionen miterfüllen, die keine religiösen sind. Andernfalls wird sie nicht wahr- und ernstgenommen. Dieser Umstand verstärkt den Verdacht, 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 Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und seiner Welt sind. Einstweilen bleiben 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 „religionsförmig“, benutzt werden religiös konnotierte Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele.

### ***3.2. Zwischen Sinnsuche und Eventkultur: Formen und Formate disperser Religiosität***

Seit geraumer Zeit findet eine umfassende Neuformatierung der Nachfrage nach Religion statt, die auf der Subjektseite gleichsam das Gegenstück zum Prozess der Dispersion und Dekonstruktion religiöser Traditionen bildet.<sup>22</sup> Wer sich überlegt, aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, übt sich ebenfalls in der Praxis des „zerlegenden Zusammensetzens“. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei bisherige Sets einer Glaubenspraxis, die am kompletten kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion orientiert war. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nicht-religiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

Besonders hervor sticht der Trend zu einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Su-

<sup>22</sup> Vgl. etwa H. KOCHANEK (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich/Düsseldorf 1999.

chens und Findens.<sup>23</sup> Neu formatiert wird vor allem die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums - vor allem in pfingstlerischen und charismatischen Gruppen - 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. Ihr Pochen auf Gottesunmittelbarkeit im religiösen Erleben tritt ein für die Ebenbürtigkeit mit der Gründergeneration des Christentums. Sie wollen sich nicht zufriedengeben mit „second-hand-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 Erlebens sein sollen.

Solche Formen einer Aneignung des Religiösen besitzen hinsichtlich der von J. Habermas angefragten Artikulationskraft einer postsäkularen Spiritualität für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, zunächst nur wenig Relevanz. Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die subjekt- und erlebniszentrierte Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert. Dies zeigt sich zum einen darin, dass eine stark erlebnisorientierte Religiosität häufig zugleich *innenorientiert* ist, 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, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, tröstend, erhebend etc. empfunden werden.

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 Eugen 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“ kam, „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 einem Grundzug der Moderne mit einer umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transendenzen.

Eine solche Form der Spiritualität teilt in hohem Maße noch die Prämissen säkularen Denkens, von denen sie eigentlich loskommen möchte. Säkulares Denken will sich nicht

<sup>23</sup> Zur nachfolgenden Typologie vgl. auch H.-J. HÖHN, Zerstreungen, 68-74; DERS., Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten, in: *Renovatio* 55 (1999) 67-74; DERS., Unverbindliche Bindungen. Zur Pluralisierung und Individualisierung von Religion, in: J. G. Piepke (Hg.), Einheitsglaube oder Einheit im Glauben?, Nettetal 2001, 93-124.

höheren Mächten und Gewalten unterstellen, sondern diese selbst sein und ausüben. Es erhebt die (Immanenz der) Welt zum Inbegriff des Wirklichen und zur Ganzheit dessen, was der Fall ist. Sollte das, wofür die Begriffe „Transzendenz“ oder „Gott“ stehen, auch der Fall sein, so müssten dies Aspekte oder Attribute der Welt sein. Fällt die Möglichkeit eines solchen Nachweises weg, werden religiöse Vollzüge gegenstandslos und die religiöse Sprache inhaltsleer. Die Welt verspricht dann nur noch sich selbst; sie wird zu einem Komplex, in dem alle Unterscheidungen von Immanenz und Transzendenz, Innen und Außen, Gott und Welt in ihm selbst zusammenfallen.

Die Phänomene der religiösen Erlebnissuche, 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 biographieintegrative Funktion zurücktritt. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden prinzipiell entkoppelt. Die Devise lautet „believing without belonging“ (G. Davie). Die Nachfrage nach Riten und Symbolen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z.B. kirchliche Trauung) richtet sich auf Formen, die allenfalls 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 dessen willen es dieses Ritual gibt, als um eine „offizielle“ Sinndeutung (z.B. Unauflöslichkeit der Ehe). Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich auch hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematizierung und Selbstbestätigung in Gang setzen.

Die Gründe für diese 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 institutionellen Zuordnung, ist darum im Rückgang begriffen. Religion nach dem Ende kommunitär verfasster und definierter Zugehörigkeiten transformiert sich zur „Individualreligion“, bei der Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ zu beobachten sind. Aus langer Selbsterkundung weiß das Individuum besser als jeder Religionsexperte, was ihm fehlt und zu ihm passt. In Esoterikkreisen kursiert seit langem die Formel „Was Gott ist, bestimme ich!“. Luthers Frage „Wie finde ich einen gnädigen Gott?“ heißt nicht mehr: „Wie werde ich den Anforderungen Gottes gerecht, dass er mir gnädig wird?“ Im Zentrum steht jetzt das Problem: „Wie finde ich einen Gott, der mir und meinen Bedürfnissen gerecht wird?“

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 „anlehnsbedürftige 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 – und nicht das Interesse an kommunitären Mitgliedschaften. Gesucht werden Erleb-

nisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Die Berliner „Love Parade“ kommt ebenso wie das Bonner Feuerwerks- und Touristenspektakel „Rhein in Flammen“ oder eine „Halloween“-Party ohne bekenntnismäßige Zugehörigkeiten aus. Das Außerordentliche wird hier nicht durch Exklusivitäten einer Doktrin definiert. Dennoch sind alle bei etwas Besonderem dabei. Ihnen wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Sie erleben etwas Außeralltägliches, das gemeinsam kommuniziert wird.

Kulte des Außergewöhnlichen und die Suche nach dem Spektakulären, Einmaligen und Unwiederholbaren favorisieren als Ausdrucksmedium das Ästhetische, das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Weckung und Teilhabe großer Gefühle. Bisweilen überrascht dieser Umstand selbst professionelle Religionsdeuter. Zu einem ebenso bilder- wie stimmungsreichen Ereignis wurde der Weltjugendtag im August 2005 in Köln und zuvor die Pilgerfahrt von Millionen Jugendlicher nach Rom, um dem sterbenden Papst eine letzte Ehre zu erweisen. Ins Leere liefen die Fragestereotypen der Journalisten, die es auf papstkritische Äußerungen abgesehen hatten und von den Jugendlichen wissen wollten, wie sie es mit Kondomen und päpstlicher Unfehlbarkeit hielten. Hier war die Nachfrage nach Religion jenseits von Dogma und Moral angesiedelt.

Die Medien schalteten bei beiden Großereignissen schnell um: „Wie ist die Stimmung?“ – keine Reporterfrage war häufiger zu hören als die Erkundigung nach Atmosphäre und Befindlichkeit der Menschen auf dem Petersplatz in den letzten Tagen von Johannes Paul II. Zunächst deutete ihre häufige Wiederholung auf eine journalistische Verlegenheitsreaktion angesichts fehlender neuer Fakten, Zahlen und Daten, die man hätte durchgeben können. Außer einem wachsendem Zustrom von Menschen auf dem Petersplatz passierte jedoch nichts, das wirklichen Nachrichtenwert hatte. Behalfen sich die Medien deswegen mit der Beschreibung von Emotionen: Ergriffenheit, Andacht, Trauer? Mag sein. Aber sie erfassten mit „Stimmung“ noch etwas anderes, das am ehesten auf das religiöse Moment dieser Tage verweist. Wenn es einen besonderen „spirit“ gab, der diese Tage eines öffentlichen Papststerbens und deren Botschaft bestimmte, dann hatte er mit der „Einstimmung“ der Menschen vor der Peterskirche zu tun. Sie ließen auf dem Platz einen Resonanzraum entstehen.

Für die Beobachter blieb jedoch weithin offen, was diesen Raum füllen sollte. War die Stimmung nur ein Symptom für die prekäre Mischung von religiöser Sehnsucht und Sensationiererei? Haben hier moderne Eventkultur, voyeuristische Schaulust und religiöse Gemeinschaftsbildung zueinander gefunden?<sup>24</sup> Verdanken sich die überwältigenden Eindrücke der Teilnehmer/innen am Weltjugendtag nur einem oberflächlichen „Religiötainment“<sup>25</sup> und der kirchlichen Adaption säkularer Inszenierungskunst?<sup>26</sup> Oder ging es hier um die Manifestation einer spezifischen religiösen Unbestimmtheit, die eine „tentative“ Transzendenzbewegung darstellt, indem die Beteiligten nach etwas greifen, von dem sie hoffen, dass es sie ergreift?

Stimmungen sind selten etwas Beständiges. Viele Jugendliche (und Erwachsene) am Rande des Kölner Weltjugendtages verspürten zweifellos eine Sehnsucht nach Religion – und beließen es aber auch dabei. Der Katholikentag 2006 vermochte bereits keine besondere Attraktivität mehr für sie zu entwickeln. Zudem liegt in Stimmungen und Atmosphären auch die Gefahr der Projektion und Manipulation.<sup>27</sup> Stimmungen sind keineswegs unbeein-

<sup>24</sup> Siehe hierzu H. HOBELSBERGER, Religion in der Sozial- und Erlebnisform des Event, in: KatBl 131 (2006) 53-59; M.-A. SEIBEL, Organisierte Einzigartigkeit?, in: ebd., 60-64. Vgl. ferner W. GEBHARDT u.a. (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

<sup>25</sup> Th. MEYER, Die Ironie Gottes. Religiötainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie, Wiesbaden 2005, 64-73.

<sup>26</sup> Vgl. J. FRÜCHTL/J. ZIMMERMANN (Hg.) Ästhetik der Inszenierung, Frankfurt 2001.

<sup>27</sup> Wegen dieser Gefahr die Kategorien „Stimmung“ und „Atmosphäre“ nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße jedoch eine Konstellation auszublenden, die ebenso religiöse Phänomene erstellen wie diese verstellen kann. Vgl. dazu H.-J. HÖHN, Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006) 433-443.

flussbare Befindlichkeiten, vielmehr lassen sie sich wecken und verändern. Entsprechend skeptische Äußerungen sind darum vermehrt neben Reportagen von der Faszination des Erlebten gerückt. Skeptiker und Kritiker bezweifeln, ob die religiösen events der letzten Jahre mehr als religiöse Strohfeuer gewesen sind. Nicht die Religion scheint ihnen ein Comeback zu erleben, vielmehr handelt es sich allein um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion. Nicht die Religion ergreift demnach die Menschen, „sondern die Menschen greifen nach etwas, was sie für das Religiöse halten; sie spüren ein Vakuum und möchten es aufgefüllt sehen“.<sup>28</sup> Erschöpft sich darin bereits ein „postsäkulares“ Interesse an Religion? Lebt das Religiöse lediglich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Ist es ein bloß „passageres“ Phänomen? Ist der moderne Mensch – wenn überhaupt – nur noch „vorübergehend“ religiös?

Ob die in diesen Fragen verborgenen Annahmen berechtigt sind, lässt sich nicht entscheiden, wenn die neuen Formate einer religiösen Nachfrage unabhängig von aktuellen säkularen Mentalitäten betrachtet werden. Die skizzierten Formen einer religiösen Dispersion in Gestalt einer „erlebnisorientierten“ Religiosität, die Tendenz zur „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens signalisieren zunächst für die Frage, *als* was Religion hierbei nachgefragt wird, dass dieses hermeneutische „als“ abhängig ist von den Selbst- und Situationsdefinitionen des Individuums. Diese entwirft es aber nicht gänzlich „aus sich“, sondern immer auch in Relation zu den Selbstdefinitionen der Gesellschaft: In der „Wellnessgesellschaft“ stehen ganzheitliche Gesundheit und Work/live-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben. Die „Erlebnisgesellschaft“ prämiert alles, was ein „event“ verspricht und intensiv die Sinne anspricht. Verstärkt werden diese Trends und Tendenzen durch ein Folgeproblem der Individualisierung und funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften. Diese binden die Individuen mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit nicht gänzlich in ihre Teilsysteme ein, sondern immer partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in – und überlassen ihnen die Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellende Identitätsmatrix. Es gibt keine soziale Instanz mehr, die jeden Menschen „ganz“ in Beschlag nehmen könnte. Wer – wie die Kirche – meint, von der Wiege bis zur Bahre eine solche Beschlagnahme dennoch vorzunehmen, gerät in Konflikt mit den Ansprüchen anderer Teilsysteme, die die Individuen jeweils nur partiell beanspruchen. Der Versuch einer sozialen Größe, ein Individuum ganz beanspruchen zu können, wird somit relativiert und neutralisiert durch andere Teilsysteme, die den Menschen nur befristet beanspruchen können. Die Vielzahl partieller Beschlagnahmen verhindert die völlige Beschlagnahme durch eine einzige Größe.

Dies sieht vom Individuum aus betrachtet zunächst wie eine Erhöhung seiner subjektiven Freiheits- und Unabhängigkeitsgrade aus. Allerdings erweist sich gerade dieser Umstand aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur „auf Zeit“ ihren Teilsystemen angehört und für das diese vorübergehende Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft und der sozialen Integration geworden ist. Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert vor diesem Hintergrund die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Jede/r Einzelne ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in Fragen der Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich einer individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Übrig bleibt die Aufgabe, sich Lebensführungsgewissheiten anzueignen, die ein Individuum in einer unübersichtlichen Welt

<sup>28</sup> H. SCHNÄDELBACH, Wiederkehr der Religion?, in: Universitas 60 (2005) 1131.

manövrierfähig halten. 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. Dabei kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse.

Man kann in dieser Konstellation durchaus ein „säkularisierungsresistentes“ Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Dass dieses Vermögen erworben und ausgeübt wird, liegt sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern ist die disperse und hochgradig individualisierte Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auch als modernisierungskompatibel, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach „bestimmungsoffenen“ und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

#### **4. „Cultural turn“: Aspekte einer kultursoziologischen Neuorientierung der Theologie**

Zu den Gründungsmythen der Moderne gehört der Mythos vom modernisierungsbedingten Ende der Religion. Das Religiöse sollte vom Säkularen abgelöst werden. Allerdings hat sich gezeigt, dass hierbei die falsche, weil wirkungslose Strategie gewählt wurde. Religion lässt sich nicht durch das Säkulare, sondern nur durch Religion überwinden. Wenn säkulare Mächte die Macht übernehmen wollen, die ehemals der Religion zukam, müssen sie sich selbst Merkmale des Religiösen zulegen. Intensität und Umfang dieser „feindlichen Übernahme“ können sehr unterschiedlich ausfallen. Den mythischen Selbstüberhöhungen in den politischen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts stehen teils unverhohlene, teils subtile Formen der ökonomischen und medialen Enteignung religiöser Kompetenzen und des Ansinnens funktionaler Alternativen gegenüber. Gemeinsam ist diesen religionsförmigen Überwindungen der Religion(en), dass ihre überlieferte Einheit von Form und Gehalt, Intention und Bedeutung *zersetzt* und in neue Konfigurationen *versetzt* wird.

An der Rekonstruktion, Identifikation und Kritik dieser Prozesse und Muster einer Dekonstruktion und Rekombination von Religiösem und Säkularem hat sich eine Theorie religiöser Dispersion zu bewähren. Auf ihre Ergebnisse muss auch eine Theologie/Sozialethik zurückgreifen, die (in Theorie wie in Empirie) nach den Chancen einer Selbstvergegenwärtigung des Christentums in „postsäkularen“ Konstellationen fragt. Dabei ist es hilfreich, die Heuristik des „cultural turns“ der Gesellschaftswissenschaften einzubeziehen.<sup>29</sup> Gemeint ist damit eine spezifische „Wendung“ bei der Beschreibung sozialer Phänomene. Nicht mehr die akteursbezogene Leitfigur des „homo sociologicus“, sondern die Leitvorstellung einer „symbolischen“ Organisation der Wirklichkeit in kollektiven Codes und Sinnhorizonten steht dabei im Zentrum. Menschliches Verhalten erscheint weniger als Ergebnis eines nor-

<sup>29</sup> Vgl. hierzu etwa D. BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2006 (Lit.); A. RECKWITZ, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerwist 2000; A. RECKWITZ/H. SIEVERT (Hg.), *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*, Opladen 1999.

mativen gesellschaftlichen Konsenses, sondern als ermöglicht und bedingt durch kollektive „symbolische“ Strukturen und Sinnwelten.

Der „cultural turn“ in den Sozialwissenschaften kann als Folge von Transformationen auf verschiedenen Ebenen verstanden werden: Auf der wissenschaftlichen Ebene stellt er sich als Ergebnis „einer Verarbeitung jener theoretischen Innovationen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Phänomenologie, Hermeneutik, Strukturalismus, Semiotik, Sprachspielphilosophie und Pragmatismus dar, die die Konstitution von Handeln und alltäglicher Wirklichkeit in Sinnsystemen, symbolischen Ordnungen und Verstehen ‚entdecken‘ und thematisieren.“<sup>30</sup> Auf der gesellschaftlichen Ebene entspricht dieser „turn“ jenem Übergang der westlichen Gesellschaft in eine post-industrielle Phase, „die durch die Produktion symbolischer Güter - Information und Stile -, durch flexible Organisationsformen, permanente Zyklen der Enttraditionalisierung und Retraditionalisierung von Milieus und Identitäten sowie durch eine Denaturalisierung der Konzepte von Geschlecht und Ethnie geprägt ist. Auf der Ebene von Individuen, sozialen Gruppen und Institutionen erscheinen problemlose Verstehbarkeit und Steuerbarkeit des Sozialen immer weniger selbstverständlich, erscheinen Sinnsysteme und Praktiken immer weniger ‚natürlich‘; Erfahrungen der Kontingenz von Sinnsystemen und deren Differenzierung haben sich potenziert.“<sup>31</sup>

Für die wissenschaftliche Theoriebildung ist an einer solchen „Wende“ sozialwissenschaftlicher Forschung besonders interessant, dass ein (neuer) Forschungsfocus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analysekategorien, -perspektiven und -konzepten „umschlägt“, d.h. sich selbst zum Medium von Erkenntnis macht. Die häufige Verwendung der Rede von der „Rückkehr des Religiösen“ in den Programmen von wissenschaftlichen Symposien und auf den Titelseiten von Sammelbänden deutet durchaus auf einen möglichen „religious turn“ in den Kulturwissenschaften hin. Hierbei werden nicht bloß die religiösen Signaturen im Sozialen markiert und widerstreitende Momente zwischen religiösem und säkularem Denken ausgemacht. Vielmehr werden diese selbst für Zwecke der Zeitdiagnose und Sozialanalyse verwandt.<sup>32</sup>

Für eine Theologie bzw. Christliche Sozialethik, die sich kulturwissenschaftlich neu positionieren will, bietet diese Entwicklung die Möglichkeit, ihr zeit- und kulturanalytisches Potential neu zur Geltung zu bringen.<sup>33</sup> In der Konkurrenz und Komplementarität mit den Religionswissenschaften<sup>34</sup> verfügt sie bei der Focussierung bestimmter Phänomene religiöser Dispersion dann sogar über schärfere hermeneutische Linsen, wenn sie in der Lage ist, eine religiöse und sozio-historische „Innenperspektive“ bei der Betrachtung religiöser Phänomene mit einer religionsexternen Beobachterperspektive zu verknüpfen und sich kritisch zu religionsgeschichtlichen Deutungsangeboten zu verhalten, die Religion dem kulturellen Gedächtnis der Menschheit zurechnen, aber dabei den genuin religiösen „Subtext“ entweder neutralisieren, ihn mit einer nicht eigens reflektierten „impliziten Theologie“ versehen

<sup>30</sup> A. RECKWITZ, Die Transformation der Kulturtheorien, 649.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. etwa A. HONER u.a. (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung und Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999. Ein „lebensweltlicher“ Beleg für einen „religious turn“ mag die Beobachtung sein, dass vor, während und nach der Fußballweltmeisterschaft 2006 kaum ein Feuilletonist bei der Beschreibung des Phänomens und der von ihm ausgehenden Faszination ohne die Verwendung religiöser Vokabeln auskam. Dabei ging es nicht darum, den Fußball als „verkappte“ oder Pseudoreligion zu bestimmen oder gar von einer religiösen Warte das Geschehen zu kommentieren. Eher zeigt sich dabei die Dispersion der religiösen Semantik in die nicht-religiöse Beschreibung eines nicht-religiösen Geschehens. Vgl. als Beispiel H. BÖHME, Der Ball der Göttin, in: Die Zeit Nr. 33 (10.08.2006), S. 33.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu H.-J. HÖHN, Zeit-Diagnose, 135-147.

<sup>34</sup> Vgl. E. ARENS, Zwischen Konkurrenz und Komplementarität. Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, in: Orientierung 70 (2006) 116-120 (Lit.); A. SCHÜLE, Kultur, Lebenswelt und christlicher Glaube. Perspektiven kulturtheologischer Forschung, in: Verkündigung und Forschung 49 (2004) 3-31; I. U. DALFERTH, Theologie im Kontext der Religionswissenschaft, in: ThLZ 126 (2001) 4-20.

oder eine „Religionskulturwissenschaft“ entwerfen, die sich auf einen archivierenden Umgang mit religiösen Traditionen beschränkt.<sup>35</sup>

Stattdessen wird eine theologische Theorie religiöser Dispersion „detektorisch“ vorgehen. Sie kann zur Selbstaufklärung moderner Gesellschaften weitaus mehr beitragen, wenn sie bei der Identifikation säkularer Dekonstruktionen religiöser Praktiken, Ästhetiken und Semantiken auf dabei übergangene soziale und existenzielle Probleme aufmerksam macht, die ihr ursprünglicher „Sitz im Leben“ anmahnt und dabei von einer rein deskriptiven zu einer diskursiven Erörterung ihres Themas übergeht.

Die Theologie kommt dabei nicht umhin, auch die Frage nach dem Eigensinn und dem möglichen Resistenzvermögen des Religiösen gegenüber seinen nicht-religiösen Verzweckungen in den zentralen Feldern und Leitsystemen der Gesellschaft (Wirtschaft, Medien, Politik) und gegenüber seinen möglichen kulturwissenschaftlichen Neutralisierungen zu verhandeln. Als „religiös“ käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche diese Relationen des ökonomisch, moralisch, therapeutisch Brauchbaren oder Notwendigen transzendiert, indem sie bezogen werden auf das, was für den Menschen belangvoll ist (bzw. ihn unbedingt angeht) jenseits ökonomischer oder moralischer Zweckdienlichkeit und wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zu Lebensverhältnissen zum Mittel des Erreichens von Zwecken innerhalb dieser Systeme gemacht werden kann. Es muss gezeigt werden können, dass das, was als „religiös“ behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische und therapeutische Lebenseinstellungen widerstreitet.

Funktional bestimmbar und instrumentell verzweckbar ist alles, was es *im* Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, Bezug nehmen auf Dinge und Ereignisse im Leben, für deren Bewältigung sie sich nützlich machen möchten. Religion und Glaube müssen sich vielmehr für das interessieren, was *im* Leben keinen Nutzenwert hat, was aber *für* das Leben als solches belangvoll ist. Ein religiöses Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung) nimmt demnach nicht Bezug auf etwas *im* Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern sucht nach einem Verhältnis *zum* Leben als ganzen. Diese Ganzheit wird thematisiert in den unabgeholtenen „großen“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen: Ist ein Dasein zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Vergänglichkeit hervortreiben? Wie steht es um mögliche Daseinsoptimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst? Können Grund und Maß einer Welt- und Daseinsakzeptanz im Ensemble der weltimmanenten Daseinsverhältnisse gefunden werden?

Von der Theologie ist hier eine Einübung in die Kunst der Bestreitung verlangt. Diese lebt vom Widerspruch zu undialektischen Thesen vom Ende oder Comeback der Religion, vom Einspruch gegen Vereinnahmungen des Religiösen durch das Nicht-Religiöse und vom interdisziplinären Wettstreit um eine Deutung der postsäkularen Präsenz des Christentums, die weder den Zumutungen der Moderne noch den Ansprüchen des Evangeliums ausweicht. Im einzelnen sind dabei folgende Aufgaben zu bewältigen:

<sup>35</sup> Vgl. auf dieser Linie etwa H. LÜBBE, Theologie als christliche Religionskulturwissenschaft, in: M. Krieg/M. Rose (Hg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*, Zürich 1997, 43-50.

- Sichtung des Phänomenbestandes und der sozio-kulturellen Funktion disperser Religiosität (d.h. der Dekonstruktion, Dekontextuierung und Inversion religiöser Traditionen, Stoffe, Motive);
- (Ideologie)Kritik der ökonomischen, politischen oder ästhetisch-medialen Instrumentalisierung des Religiösen;
- Freilegung des Resistenzvermögens des Religiösen angesichts seiner nicht-religiösen Aneignungen und Verzweckungen;

Von den Ergebnissen einer solchen kritischen Religionsphänomenologie werden auch theologische Bemühungen um die Sicherung der Zukunftsfähigkeit des Christentums profitieren. Das Christliche wird nur dann eine Zukunft haben, wenn es sich als modernitätskompatibel und zugleich als säkularisierungsresistent erweist.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.