

RELIGION AM ENDE – AM ENDE (DOCH) RELIGION?

Jörg Dierken

I WIDERSPRÜCHE

Zwischen religionssoziologischen Befunden und theologischen Deutungen klafft ein garstig breiter Graben. Auf der einen Seite wird mit scheinbar erdrückenden Belegen die »forcierte Säkularität« – insbesondere in Ostdeutschland – beschrieben,¹ während auf der anderen Seite der Mensch und seine gesellschaftliche Lebensform grundsätzlich als religionsoffen, wenn nicht religionsbedürftig gelten. Den empirischen Erhebungen zu einer stetig anwachsenden Mehrheit von Menschen, die konfessionell nicht gebunden sind, keine sonstige Form von Religiosität praktizieren und dabei nicht einmal mehr einen Verlust erahnen,² stehen Beschreibungen des Menschen als *homo religiosus* gegenüber.³ Nach christlichem Verständnis sind alle Menschen Geschöpfe Gottes, deren Frömmigkeit zwar durch Sünde oder Unkenntnis verschattet sein mag, aber deren Kreatürlichkeit doch auf einen erlösenden Gottesglauben angelegt ist, welcher durch die Predigt des Wortes Gottes erweckt wird, in kirchlichem Leben Gestalt gewinnt und dabei zunehmend in Herz und Gewissen verankert wird. Selbst wenn eine weichere Tonlage als die einer heilsgeschichtlich inspirierten Dogmatik angestimmt wird und etwa von einer anthropologischen Offenheit, vielleicht auch Bedürftigkeit nach transzendenzbezogenen Deutungen die Rede ist, kollidiert ein solches Verständnis des Menschen mit den realen sozialstatistischen Daten. Diese

¹ Vgl. zu dieser Formel MONIKA WOHLRAB-SAHR, *Forcierte Säkularität: Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009.

² Vgl. summarisch GERT PICKEL, *Religionssoziologie*, Wiesbaden 2011, 339ff.

³ Vgl. als fast schon klassisches Beispiel: WOLFHART PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

verstellen insbesondere den traditionellen Ausweg, nach dem durch die missionarische Dimension des kirchlichen Handelns eine fortschreitende Verbreitung des christlichen Glaubens mit entsprechender Frömmigkeitspraxis zu erwarten steht. Die empirischen Daten zeigen für unsere Breiten statt Zuwächsen kontinuierliche Rückgänge von christlich-kirchlicher Religionsausübung, auch ist deren kulturelle Dominanz im Schwinden. Das gilt insbesondere in Ostdeutschland mit seinem ganz überwiegenden Anteil Konfessionsloser an der Gesamtbevölkerung. Wie in seiner frühen Phase in der Antike stellt das kirchliche Christentum eine Minderheitenposition dar – allerdings nun weniger im Zeichen von Aufwuchs und Aufbau, sondern solchen zum Abbruch und Rückbau.

Doch nicht nur für die Perspektive christlicher Theologie, sondern auch die der Soziologie werfen die Befunde forcierteter Säkularität grundlegende Fragen auf. Das betrifft insbesondere die seit ca. 20 Jahren im Gegenzug zu Säkularisierungstheorien aufgekommene These von einer »Wiederkehr der Religion«.⁴ Diese These wurde durch verschiedene Phänomene motiviert. Hierzu gehören der Aufschwung alternativer Religionspraktiken zwischen Esoterik und Naturmystik, zunehmendes Interesse an fernöstlichen Meditationsformen, aber auch die Präsenz von religiöser Symbolik in quasi kultisch inszenierter Popmusik. Hinzu kommen die Erfordernisse für religionspolitische Neujustierungen angesichts des migrationsbedingt gestiegenen religiösen Pluralismus mitsamt seinen Schattenseiten, insbesondere soziale Desintegration durch Parallelgesellschaften. Weiter ist die politische Dimension von Religion zu nennen. Religion kann hochgradig Streitbar sein, sei es im Sinne der von Papst Johannes Paul II. forcierten Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, sei es im Sinne von monströsem Terror wie 9/11 und Krieg gegen die »Achsen des Bösen«. Insbesondere die Religionskonflikte haben zu einem massiven Zuwachs an öffentlicher Aufmerksamkeit geführt. Religion rückte ins Zentrum der Medien – in deutlichem Kontrast zu dem in behäbigen Bahnen verlaufenden kirchlichen Leben. Es hat auch sonst von der sog. »Wiederkehr der Religion« wenig profitiert. Zur medialen Aufmerksamkeit – mit

⁴ Vgl. exemplarisch Pickel, Religionssoziologie, a. a. O., 137ff.; 284ff. u. ö. Im Hintergrund stehen v. a. Arbeiten von DETLEF POLLACK. Vgl. DERS., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; DERS., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009; DERS., Religiöser Wandel in modernen Gesellschaften: Religionssoziologische Erklärungen, in: Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute, Würzburg 2008, 166–191, bes. 173ff.

Parallelen in nichttheologischen Kultur- und Sozialwissenschaften – hat vermutlich auch die sperrige Abständigkeit des Religiösen für religionsentwöhnte Zeitgenossen beigetragen, sozusagen eine Faszination des Anderen und Fremden, das unser standardisierter, an Überraschendem armer Alltag kaum mehr zu bieten hat. Mag die »Wiederkehr der Religion« auch in gewissen Teilen ein bloßes Medienereignis sein und mithin eher zu den Themen der Medien- als der Religionssoziologie gehören, so hat das mit ihr verbundene Motivbündel doch die Säkularisierungsthese der älteren Soziologie klar zurückgedrängt. Sie besagt generell, dass die fortschreitende Modernisierung von Gesellschaften mit einem Rückgang von Religion einhergeht. Das Spektrum spezieller Varianten von Säkularisierungsthese ist freilich denkbar weit. Es reicht von der Annahme eines gänzlichen Endes von Religion im Zusammenhang des gesellschaftlichen Fortschritts durch Naturwissenschaft und Technik bis hin zum Verständnis der Moderne als konsequente Verwirklichung christlich-religiöser Gehalte wie Humanität und Menschenwürde in den säkularen Institutionen von Staat und Recht. Auch in dieser gleichsam religionsfreundlichen Variante von Säkularisierung ist eine besondere religiöse Form nach der Verwirklichung ihres Gehalts nicht mehr notwendig – ähnlich wie in der religionskritischen Variante, die die evolutive Überwindung von Religion tendenziell als Naturgesetz der Geschichte versteht.

In der Theologie wie auch in der Soziologie sind eine Reihe von Denkmustern entwickelt worden, um mit solchen Widersprüchen umzugehen. Ausgangspunkt ist in beiden Fällen das Motiv von einer grundlegenden Bedeutung von Religion – sei es im Sinne eines in der Kreatürlichkeit des Menschen begründeten Geltungsanspruchs, sei es im Sinne der überragenden Rolle von Religion in der Herkunftsgeschichte unserer Gesellschaft und Kultur, die den grundlegenden Wandel hin zur Säkularität erklärungsbedürftig macht. Sogar radikale Theorien der Säkularisierung wie das Drei-Stadien-Gesetz von A. Comte⁵, wonach Religion ihren Ort in den frühen Phasen der Gesellschaftsentwicklung hat und im letzten Zeitalter von Vernunft und Wissenschaft abstirbt, müssen den Wandel mit Bezug auf Religion erklären. Und die ebenso radikalen Theorien der Verwirklichung der Religion in den säkularen Institutionen der Moderne haben das Problem, dass sie unterschwellig auch letztere im Gefälle von Religion verstehen.⁶ Moderatere Säkularisierungstheorien

⁵ Vgl. AGUSTE COMTE, Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug, Stuttgart 21974.

⁶ Vgl. exemplarisch für Debatten um geschichtsphilosophische Deutungen der Moderne

fokussieren hingegen die Rolle der Religion im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung. Sie kann als deren früher Motor gelten wie in M. Webers These der Entstehung des kapitalistischen Geistes aus protestantischem Erbe, um schließlich von der angestoßenen Entwicklung als gesellschaftliche Kraft überrollt zu werden – und allenfalls noch ein Dasein zu fristen im Kontext einer kritisch-resignativen Bewertung der Ambivalenz der in »agonalen Leidenschaften« gefangenen Moderne.⁷ H. Kippenberg zieht diese Linie fort und sieht Religion insbesondere auf der Rückseite der beschleunigten Modernisierung, also bei deren Verlieren, beheimatet.⁸ Diese Diagnose muss mit Blick auf die boomende Lebenserfolgsreligiosität in den USA und ihre pentecostalen Variationen in Schwellenländern wie Brasilien, aber auch umgekehrt mit Blick auf die hartnäckige Religionsdistanz auch der Modernisierungsverlierer in etlichen Umbruchgesellschaften Osteuropas modifiziert werden. Zudem spielen konfessionelle Prägungen für den Säkularitätsgrad einer Gesellschaft eine wichtige Rolle, wie schon ein Vergleich von Ostdeutschland, Polen und Tschechien zeigt. Nicht nur in der Tradition des religionssoziologischen Klassikers Weber, sondern auch in der seines französischen Kollegen E. Durkheim⁹ wird Religion mit der gesellschaftlichen Modernisierung zwar zurückgedrängt und modifiziert, lebt aber in transformierter Gestalt fort. Das Heilige, das hiernach soziale Integration vermittelt, indem es das Gemeinsame durch Tabuisierung der Sphäre des Strittigen entzieht, zieht Spuren bis in die Gegenwart hinein. H. Joas' Formel von der »Sakralität der Person« als Beschreibung des aller Manipulation entzogenen, gleichsam unbedingten und unverfügbaren Kerns der modernen Menschenrechte mag als Beleg genügen.¹⁰

Solche und weitere Beobachtungen fordern zur Interpretation der sozialstatistischen Befunde heraus, die tendenziell die Religion am Ende sehen. So einfach scheinen die Dinge nicht zu liegen. Dennoch können die Interpreta-

als säkularisierte Eschatologien: HANS BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974.

⁷ Vgl. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, 17–206; hier 204.

⁸ HANS KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, bes. 259ff.

⁹ Vgl. ÉMILE DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt v. L. Schmidts, Frankfurt a. M. 1994, v. a. 17–75; 556–596.

¹⁰ HANS JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2011.

tionen nicht unter der Hand zur Umdeutung der Befunde führen. Dann ist am Ende doch alles wieder Religion, wenn auch nur in der Optik soziologischer oder theologischer Deutungen. Sie müssen sich an der Realität bewähren, wenn sie nicht leer werden sollen. Umgekehrt bleiben die Befunde ohne Deutungen blind. Ein Nullsummenspiel ist angesichts der gegensätzlichen Ausgangspunkte und bleibenden Widersprüche nicht angezeigt. Das erhellt aus einem exemplarischen Blick auf Typen soziologischer und theologischer Deutungsfiguren.

2 TYPEN SOZIOLOGISCHER (UM-)DEUTUNGEN

Mag der Säkularisierungsbegriff in den soziologischen Debatten¹¹ auch in den Hintergrund getreten sein, so sind doch wesentliche Phänomene aus seinem breiten Bedeutungsspektrum¹² unstrittig. Dazu gehören: der Rückgang der sozialdisziplinierenden und politisch-ökonomischen Bedeutung von Religionsinstitutionen, die Entkoppelung von Bürgerrechten und Konfession, die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in funktionsspezifische Teilsysteme einschließlich des der Religion, das private Entscheiden über Teilnahme am Religionssystem, die damit verbundene Entdogmatisierung und der gestiegene weltanschauliche Pluralismus. Diese Phänomene lassen sich in nahezu allen westlichen Gesellschaften beobachten, freilich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Wirkungsgraden für die Religion. Die USA sind bekanntlich ein hochmodernes Land mit klarer Trennung der religiösen und politischen Institutionen sowie ausgeprägtem religiösen Pluralismus, in dem Religion mit hoher Beteiligung in konkurrierenden Angeboten verschiedenster Denominationen öffentlich sichtbar gelebt wird – überwölbt von einer zivilreligiösen politischen Rhetorik. Demgegenüber ist die Beteiligung an staatsnah und behördenähnlich organisierten Volks- oder Staatskir-

¹¹ Vgl. zur Einführung in religionssoziologische Debatten neben dem genannten Buch von Pickel: GÜNTER KEHRER, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988; VOLKHARD KRECH, Religionssoziologie, Bielefeld 1999; HUBERT KNOBLAUCH, Religionssoziologie, Berlin 1999.

¹² Vgl. ULRICH BARTH, Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 127–165; JÖRG DIERKEN, Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr der Religion, in: DERS., Selbstbewusstsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen 2005, 49–67.

chen der beiden großen Konfessionen in Westdeutschland und insbesondere Skandinavien traditionell sehr viel geringer. Ein noch etwas anderes Bild bietet der französische Laizismus in einem traditionell katholischen Land, in dem ehemals religiöse Gravitätsinsignien auf die »Grande Nation« übertragen wurden. In Osteuropa und insbesondere Ostdeutschland werden viele Säkularisierungsschritte rasant nachgeholt, wobei teilweise auch die Rolle der vorherigen staatlich verordneten anti-religiösen Weltanschauung betroffen ist. Die Bürgerrechte wurden ohne staatsatheistisches und natürlich auch ohne kirchliches Bekenntnis allgemein zugänglich, privates Entscheiden in Religionsdingen wird nach langer massiver Bedrängung der Kirchen freigestellt. Die Kirchen sind zunehmend auf Religion fokussiert, nachdem sie zuvor gerade auch als Orte bürgerlichen Widerstands und kleiner politischer Freiheiten wahrgenommen wurden, gleichsam im Windschatten ihrer politisch konzedierten Freiheit zu religiös-liturgischer Tätigkeit. Die Säkularisierung erstreckt sich ebenso auf religiöse Formationen wie auch auf das quasi- wie antireligiöse Gepräge der sozialistisch-politischen Lebensordnung. Neben der staatlichen Zurückdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Raum dürfte das ein Grund dafür sein, dass es nach der Wende keine rasanten kirchlichen Aufschwünge gab. Wenn Konfessionslosigkeit der Gradmesser ist, nimmt Ostdeutschland eine Sonderstellung in Religionsferne ein, unbeschadet volkskirchenähnlicher Strukturen der Lebensbegleitung im institutionellen Umfeld der ehemaligen Staatspartei mitsamt einem geradezu konfessorischen Atheismus.¹³

Neuere Säkularisierungstheorien, etwa die von N. Luhmann, besagen nicht, dass Religion einfach verschwindet.¹⁴ Es wird sie weiter geben, in den kleineren Kreisen derer, die »durch die Zufälle ihres Lebens in den Schoß der Kirche geführt werden«.¹⁵ Auch andere weltanschauliche oder nichtkirchliche Entsprechungen werden sich finden lassen, wie an geschlossenen Na-

¹³ Dass sich atheistische Positionen geradezu konfessorisch oder gar missionarisch artikulieren, ist kein Phänomen, das nur in den (natur-)wissenschaftsgläubigen Milieus Ostdeutschlands zu finden wäre. Parallelen zeigen sich ebenso in den Kampagnen im Umkreis von RONALD DWORKIN in England, und selbst im katholischen Polen lassen sich zunehmend militante antireligiöse Stimmungen ausmachen.

¹⁴ Vgl. N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, bes. 278; DERS., *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, bes. 225ff.

¹⁵ N. LUHMANN, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: DERS., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1993, 259–357; hier 350.

turalismen oder einem konfessorischen Atheismus sichtbar ist. Entscheidend ist vielmehr die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in tendenziell autonome Teilsysteme, die ihren eigenen Imperativen folgen. Das Rechtssystem orientiert sich am positiven Recht und nicht an einer Idee von Gerechtigkeit, die Politik sucht ständig nach Mehrheiten, in der Wissenschaft tritt die Wahrheitsfrage hinter die erfolgreiche Beschreibung der Welt in Modellen zurück und die Wirtschaft greift Zahlungsfähigkeit ab. Selbst wenn ein Unternehmen mit dankbarem Erfolg gesegnet ist, wird die Bilanzkonferenz im Unterschied zum Erntedankfest in früheren Zeiten nicht von Segenshandlungen und Dankgebeten begleitet. Die Religion, ehemals für fast alles zuständig, bildet ein eigenes Teilsystem aus, in dem es um Wort und Glaube geht. Äußerungen zu Politik, Recht und Wirtschaft verpuffen tendenziell – es sei denn, sie werden in die Logiken anderer Systeme in Gestalt von Wählerstimmen, Verfahrensregeln oder Geldströme übersetzt, mögen sie auch in universalen religiösen Ansprüchen der Frommen auf eine ›Lebensform im Ganzen‹¹⁶ begründet sein. Doch im Unterschied zu dem tendenziellen Zwang zur Teilnahme an den säkularen sozialen Systemen der modernen Gesellschaft ist die Teilnahme am Religionssystem hochgradig ins individuelle Belieben gestellt. Essen muss man schon aus Gründen der Selbsterhaltung, Beten nicht. Das markiert die Grenze der Religion für Interferenzen mit anderen Systemen durch Einstellung in deren Funktionsweisen. Dennoch kennt Luhmanns Systemtheorie zwei Orte, an denen Religion am Ende dennoch nahezu unverzichtbar ist – unbeschadet aller Säkularisierung. Der eine Ort liegt gleichsam in der Schaltzentrale der systemtheoretischen Begriffsbildung.¹⁷ Differenzierung ist als bestimmte nur denkbar gegenüber einer unbestimmten, an ihr selbst unfassbaren Einheit. Zugleich ist der Vorgang des Differenzierens selbst unhintergebar und in seiner Kontingenz mithin gleichsam absolut. Diese Paradoxie werde in der Religion symbolisch bearbeitet. Religion ist damit für die Gesellschaft als Ganzes nach systemtheoretischer Beschreibung mitgesetzt – so sehr viele Individuen sich von ihr abkehren mögen. »Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.«¹⁸ Doch auch auf der Ebene von Individuen bleibt Religion im Spiel. Hier habe sie die Fährnisse des Lebens wie Geburt und

¹⁶ Die Formel stammt von J. Habermas, vgl. DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 117.

¹⁷ Vgl. JÖRG DIERKEN, *Soziologische Theo-Logik. Ein dissensorientierter Dialog mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns*, in: DIERKEN, *Selbstbewusstsein* (s. Anm. 12), 325–343.

¹⁸ NIKLAS LUHMANN, *Ausdifferenzierung* (s. Anm. 15), 349.

Tod, Krankheit und Schicksal abzufedern. Religion ist Kontingenzbewältigung. Kontingenzen werden sich nicht aus der Welt schaffen lassen, sosehr die modernen Sozialsysteme die Bedrohung des Lebens durch äußere Schicksale wie Missernten, Armut und Siechtum minimiert haben – und folglich auch eine Vielzahl von Anlässen für Praktiken des religiösen Bittens und Dankens. Doch damit sind die Kontingenzen mitsamt ihren Chancen und Risiken der eigenen Lebensführung nicht beseitigt. Durch Lebensdeutung an biographischen Schwellenpunkten trage Religion dazu bei, das, was faktisch der Fall ist, obwohl es auch ganz anders sein könnte und vielleicht auch anders gewünscht wird, in einen tragfähigen Gesamtsinn zu integrieren. Die Kasualien der Kirche bilden das klassische Beispiel. Selbst wenn ihre Inanspruchnahme rückläufig ist, bleibt die Kontingenzthematik ein universaler Ankerpunkt für Religion. Allgemeinen Bestand hat dieses Bezugsfeld für individuelle Religion auch unter Säkularisierungsbedingungen – wie auch das gedankliche Paradox von Differenzierung und ihrem einheitlichen Anderen auf der Ebene der Gesellschaftstheorie.

Ein anderer soziologischer Erklärungstyp stellt auf die Individualisierungsschübe der Gesellschaft ab und fokussiert Religion am Ort des Einzelnen. In gewissem Anschluss an das Motiv der eigenen Teilnahmeentscheidung kommt die zunehmende Individualisierung von Lebensentwürfen und Sinndeutungen in den Blick. Damit geht nach P. Bergers Formel ein ›Zwang zur Häresie‹ einher.¹⁹ Er drückt sich in zunehmender Distanz zu orthodox-kirchlichen Formeln, eigenen Arrangements unterschiedlicher, insbesondere auch östlicher Sinnmuster, Formen mystischer Naturfrömmigkeit bis hin zum Trost durch Überwindung personaler Endlichkeit in einem ewigen ›Kreislauf der Moleküle‹²⁰ oder auch quasireligiösen esoterischen Praktiken aus. Hinzu kommt ein relativ weitverbreitetes Christentum außerhalb der Kirche. Das Christliche könne auch ohne die störende, einengende und nicht zuletzt kostenpflichtige Institution gelebt werden – wenigstens in seinen positiv besetzten, oft ethisch eingefärbten Elementen. So unbestreitbar die Tendenzen zur Individualisierung auch sind, sosehr stammen erhebliche Teile alternativer Religionsmilieus aus den Beständen des kirchlichen Christentums. Das gilt jedenfalls für Westdeutschland. In Ostdeutschland ist die Neigung zum häretischen ›Basteln im religiösen Hobbykeller‹²¹ deutlich geringer, wohl auch

¹⁹ PETER L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg i. B. 1992.

²⁰ Diese Formel schließt an die Beschreibung des naturalistisch gefärbten Glaubens seiner Ehefrau Loki durch Helmut Schmidt an, wonach auch durch den Tod kein ›Molekül Naturstoff verloren geht‹.

in der Nachwirkung naturalistischer Denkmuster. Hinzu kommt, dass ein expressiver Individualismus²² von einer Orientierung an Gemeinschaftsformen überlagert wird. Das Denken in Kategorie des Kollektivs zeigt vielfältige Spuren.

Entscheidend ist bei dem Individualisierungsmodell jedoch noch etwas anderes. Religion gehört hiernach zur *conditio humana* und gehe nicht in ihren gegenständlich-sichtbaren Manifesten auf. So beschreibt der Nestor dieser Konzeption, Th. Luckmann, den Menschen als ein unweigerlich in Transzendierungsvollzügen begriffenes Wesen.²³ Nach seiner Einteilung haben »kleine Transendenzen« etwas mit alltäglichen Überschreitungen des im Hier und Jetzt begriffenen Bewusstseins zu tun; als Beispiel gilt das Hinüberdämmern in den Schlaf bei gleichzeitigem Vertrauen in die Beständigkeit der Welt. »Mittlere Transendenzen« gelten weiträumigeren lebensleitenden Ausgriffen; genannt seien exemplarisch gesellschaftliche und geschichtliche Ziele und Utopien. Die »großen Transendenzen« schließlich beziehen sich auf die Grenzen unseres Daseins; sie gelten dem Zuvor und dem Danach, dem Verhältnis des Einzelnen zum Gesamt der Gemeinschaft. Auf allen diesen Transzendenzebenen komme es zu sozial kommunizierten Symbolen und Narrativen, um durch kollektive Erinnerungsmuster jene Überschreitungen des Alltags im Hier und Jetzt mit den Erfordernissen des Lebens hierin zu vermitteln. Wirklichkeit sei auf diese Weise eine gesellschaftliche Konstruktion. Entscheidend ist, dass die Art dieser gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion geschichtlich variabel ist, während die Disposition zum Transzendieren bereits mit dem Menschsein als solchem verbunden sei. Im Blick auf die jüngeren geschichtlichen Veränderungsprozesse beobachtet Luckmann ein »Schrumpfen« der Transendenzen mit zunehmender Modernisierung;²⁴ Die großen religiösen Narrative verblassen zu einer Art Hintergrundrauschen, die gesellschaftlichen Zielutopien treten zugunsten von politischem Pragma-

²¹ Vgl. hierzu GERHARD SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M., 2000.

²² Vgl. hierzu CHARLES TAYLOR, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002.

²³ Vgl. als Klassiker: THOMAS LUCKMANN, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991; vgl. ferner PETER L. BERGER u. DERS., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 2004.

²⁴ Vgl. THOMAS LUCKMANN, Schrumpfende Transendenzen, expandierende Religion, in: DERS., Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002, Konstanz 2002, 139–154.

tismus und eigenem Lebenserfolgsstreben zurück; zudem werden sie über die kleinen Fluchten des Privatlebens in Freizeit, Lifestyle oder Tourismus mit noch kleineren Transzendenzen vermittelt. In dieser Transzendenzverschiebung liegt die systematische Pointe der religionssoziologischen Individualisierungsthese. Sie erlaubt es, eine grundsätzliche Disposition zur Religion mit historischen Veränderungen zusammenzudenken.

Demgegenüber ist die Frage nach dem Saldo von Gewinn- und Verlustrechnungen im Bereich kirchlich-konfessioneller und außerkirchlicher Religiosität von geringerem Gewicht. Daher haben auch Analysen von Chancen und Risiken auf den Märkten der Religion²⁵ nur eine begrenzte Aussagekraft darüber, ob die statistisch signifikanten Entwicklungen zur Religions- und Konfessionslosigkeit nur Verschiebungen auf der Nachfrageseite betreffen und ob eine reichere Palette an Angeboten unter verschärften Konkurrenzbedingungen für Zuwächse oder wenigstens eine schwarze Null gut ist. Denn in jedem Fall bedürfte es eines Maßstabes zur Bewertung von Verschiebungen auf den Religionsmärkten. Und dieser Maßstab kann weder der konfessionellen Kirchlichkeit noch sichtbaren Alternativen zu ihr entnommen werden. Selbst wenn – um nur zwei geläufige Beispiele zu nennen – etwa auf den Vereinsfußball als gleichsam konfessionsferne Form von quasi religiöser Hingabe verwiesen wird oder die Lebensbetreuungsformate der ehemaligen ostdeutschen Staatspartei als Transzendierungen des Individuums in die Sphäre des Sozialen erscheinen, werden wohl weder eingefleischte Fußballfans noch überzeugte Genossen einer Beschreibung ihrer Praxis in Religions- oder gar Konfessionsbegriffen zustimmen – so viele formale Äquivalente es auch geben mag. Um die subjektive Selbstsicht kommt auch eine soziologische Theorie der Religion nicht herum. Dies führt in die Domänen der Theologie.

3 TYPEN THEOLOGISCHER (UM-)DEUTUNGEN

Mehr noch als die Soziologie kann die Theologie einer Deutung der Befunde nicht entraten. Mit dem Anspruch auf Geltung der christlichen Religion ist ein Ausgriff auf Allgemeinheit prinzipiell gesetzt. Religiöses Wahrheitsbewusstsein korrespondiert unvermeidlich mit Streben nach Universalität. Es

²⁵ Vgl. zur religionssoziologischen Verwendung der Kategorie des Marktes: RODNEY STARK/ROGER FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles, CA, 2000.

manifestiert sich nicht zuletzt in der Mission. Was einem selbst einleuchtet, davon muss man wollen, dass es auch anderen einleuchten kann – anderenfalls droht ein Selbstwiderspruch. Freilich dürfte sich der Geltungsanspruch des Christlichen gegenwärtig nicht mit dem Konfessionskirchentum des Wohnortes decken. Dies wird schon durch die Kontingenz der historisch-institutionellen Entwicklung der Landeskirchentümer relativiert, die seit der Reformation bis 1919 in Abhängigkeit von den politischen Territorialeinheiten erfolgte. Zudem geht auch für Protestanten das Protestantische nicht in der sichtbaren Konfessionsinstitution auf. Die unsichtbare Kirche als wahre Gemeinschaft der Gläubigen ist größer oder auch kleiner als jene. Relativ neu dürfte dabei sein, dass das Bewusstsein eines konsequenteren Christentums außerhalb der Konfessionskirche gepflegt werden kann, die *ecclesiola* muss gleichsam nicht mehr *in ecclesia* verortet sein. Überdies haben sich die konfessionellen Gegensätze unter den Bedingungen des weltanschaulich neutralen Staates mit Religionsfreiheit entpolitisiert. Dazu hat maßgeblich auch die konfessionelle Mischung der Bevölkerung aufgrund von Flucht und Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg beigetragen. Der Katholizismus wird protestantischerseits gegenwärtig weithin als ein anderer Typus im Spektrum des Christlichen verstanden und nicht als Bollwerk des Antichristen – sofern das Bewusstsein konfessioneller Differenzen nicht ohnehin verblasst ist. Für andere christliche Kirchen gilt Ähnliches. Weiterhin gibt es das Phänomen eines Christentums außerhalb der Kirche: Menschen bezeichnen sich als gläubige Christen, obgleich sie keine Kirchenmitglieder sind und die Kirche für ihren Glauben gleichgültig wird. Das kann mit der institutionell-weltlichen Seite der Kirche, insbesondere der Kirchensteuer, begründet sein, aber auch als ideelle Kritik und Überbietung artikuliert werden – angefangen von ethisch-politischen Motiven bis hin zum Protest gegen Kurie und Klerus. Das vordergründige Abweichen der eigenen Christentumsauffassung gegenüber der kirchlichen Lehre kann durchaus als hintergründige Zustimmung in eigener Brechung verstanden werden. So gilt der Glaube doch ohnehin als innere Angelegenheit der Einzelnen. Dass die Kircheninstitutionen durch eine vermeintlich geistlich legitimierte Abgeschlossenheit in ökonomischen wie rechtlichen Dingen auch die Glaubwürdigkeit ihrer Lehre selbst untergraben haben, kann als weitere Erklärung der Distanz fungieren. Die jüngsten Missbrauchsskandale mögen als Beleg genügen.

Diese und weitere Erklärungen federn empirische Befunde angesichts der beanspruchten Universalität des Christlichen ab. Man mag das als Eingemeindung oder Realitätsverlust werten – je nach Standpunkt und Sicht der Dinge. Nach traditioneller Theologie gilt derjenige, der trotz Bekanntschaft

mit der christlichen Heilsbotschaft sich nicht zum Glauben bekehrt, tendenziell als verstockt. Die Konsequenz wäre Ausschluss vom Heil – was freilich bereits eine Form von Eingemeindung ist. Wenn unser Herz auf Gott hin geschaffen ist und in ihm seine Ruhe findet, wenn die Botschaft Christi andere, etwa heidnische Lebens- und Heilslehren überbietet und wenn die Kunde davon im geistlichen Wort aufgeschlossen wird, dann muss es bei den Renitenten letztlich mit dem Teufel zugehen. Das ist christliche Lehre seit der Alten Kirche. Der Teufel mag sodann konsequent aus der Position des heilsgeschichtlich mit Gott ringenden Gegenspielers heraus- und ganz in den Wirkungsbereich Gottes hineingenommen werden wie etwa in der Lehre von der doppelten Prädestination, in der die Verstockung auf eine im Wissen um die Sünde erfolgende Verwerfung Gottes zurückgeführt wird. In beiden Fällen gibt es kein Motiv von Seiten des Glaubens und seiner Lehre, dem Unglauben ein Eigenrecht zuzuerkennen, das mehr ist als eine unverständliche Verneinung. Dem Unglauben eignet keine eigene, rationale Realität – allenfalls die einer inneren Spannung im Gottesbegriff, wonach Gott aufgrund seines erwählenden Willens zugleich mit dem kämpfen muss, was sein Wille als Kehrseite verwirft und ausschließt. Dieser Kontrast des Glaubens gegenüber Verwerfung und Verstockung dürfte sich freilich kaum über seine Grenze hinaus kommunizieren lassen.

Nicht zuletzt im Interesse an einer grenzüberschreitenden Kommunikation über die Religion mit ihren Verächtern traten in der theologischen Moderne subjektivitätstheoretisch-anthropologische Modelle der Begründung christlich-religiöser Geltung an die Stelle der Denkmuster von Gott und Teufel. Exemplarisch versteht F. Schleiermacher Frömmigkeit – deren höchste Gestalt die christliche ist – als ein »der menschlichen Natur wesentliches Element«. ²⁶ Sosehr Schleiermacher dies mit einer komplexen subjekt-, sozial-, kultur- und religionstheoretischen Argumentation begründet und damit Raum für vielfache Abstufungen gewinnt, sosehr bestreitet die These in ihrer Umkehrung den Unfrommen streng genommen die *conditio humana*. Jene Abstufungen betreffen Gesichtspunkte wie ein richtiges Bewusstsein über unsere mentalen Vollzüge in Korrespondenz mit der gemeinschaftlichen Mitteilung von Frömmigkeit über kulturell etablierte Symbole; sie betreffen ferner Fragen der re-

²⁶ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830), Berlin 1960 (= CG), § 6.1; Vgl. zu Schleiermachers Verständnis des Christentums als Gipfel des geschichtlichen Religionskosmos JÖRG DIERKEN, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012, 74 ff.

ligionsgeschichtlichen Entwicklung und der jeweiligen Bildung der Akteure; und sie betreffen zudem das weite Feld der Reflexion und Artikulation von Religion in kulturellen Formen mit gewissen Familienähnlichkeiten zur Religion wie Geselligkeit und Kunst; und sie korrespondieren schließlich mit Hemmnissen des religiösen Lebens durch falsche, disziplinierende Verzweckungen im Dienste anderer Formative des Soziallebens wie Staat, Wirtschaft und Politik. Werden diese und weitere Faktoren in Rechnung gestellt, dann kann auch der nahezu Unfromme noch als ein potentiell religiöses Subjekt verstanden werden. Doch damit ist die – spätestens in ihrer Umkehrung schroffe – These von der Religion als Bestandteil der *conditio humana* nicht unterlaufen. Religiös bekräftigt Schleiermacher diese These im Blick auf ein fast gänzlich Fehlen von Frömmigkeit, indem er ein solches Bewusstsein im Zeichen einer – und sei es noch so minimalen – Erlösungsbedürftigkeit begreift. Sie vertritt den christlichen Erlösungsglauben im Negativ. Damit legt sich als Einwand nahe, dass Phänomene des Nichtglaubens gleichsam umgedeutet und auch in diesem liberaleren Modell religiös eingemeindet werden. In der Tat kann Schleiermacher einen wirklichen Atheismus bei Wesen von »menschlicher Natur« nicht denken: Er hätte den Ausschluss aus dieser Gattung zur Folge. Nur an einer Stelle kennt Schleiermacher einen Platzhalter für die *humanitas* derjenigen, die – noch? – nicht zum Glauben gekommen sind: Er liegt in der je eigenen Freiheit des Entschlusses zum Glauben in Korrespondenz zum Erleben von dessen Evidenz.²⁷ Religiöser Glaube ist in seiner unübertragbaren Freiheit immer auch kontingent, entsprechend zum eigenen Dabeisein beim prozessualen Erleben von seiner Evidenz, das keine äußere Zwangsläufigkeit kennt.²⁸ Religion ist eben nicht andemonstrierbar. Und dies wird mit dem Motiv der Freiheit als Zugang zum Glauben gerade religiös eingeholt – mithin bis zum Grenzgedanken eines bleibenden Nein zum Glauben.²⁹ Dass radikaler Atheismus keine rational

²⁷ Vgl. CG § 14.1.

²⁸ Das gilt auch im Zusammenhang der erlösenden Mitteilung von Frömmigkeit im Wirkungskreis Christi: Sie geschieht in der »Ordnung ... des Freien« (CG § 100.2).

²⁹ Dieser bei Schleiermacher anthropologisch explizierte Sachverhalt kann heute auch wieder theologisch gefasst werden. So geht INGOLF U. DALFERTH gegenwärtig der Frage »Ist Glauben menschlich?« nach und kommt zu der Antwort, dass er keine Kompetenz des Menschen ist, sondern seine Wirklichkeit immer eine von Gott zugespielte Möglichkeit darstellt (vgl. INGOLF U. DALFERTH, Ist Glauben menschlich?, In: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 8 (2012), 173–192). Wenn Gott als Möglichkeitsgeber zum Platzhalter der Kontingenz des Glaubens wird, erhebt sich die Frage, ob

nachvollziehbare menschliche Position sein kann, ist die andere Seite dieser Grenzbestimmung.

Die menschliche Disposition zur Religion konnte jüngst stärker geschichts- und sozialtheoretisch statt allgemein-anthropologisch expliziert werden. In diesem Sinne betont T. Rendtorff, dass soziologische Diagnosen von Säkularisierung und Entkirchlichung zumeist Vorstellungen von einer ehemals gegebenen Einheit von Kirche und Gesellschaft als untergründigen Maßstab beanspruchen. Er fungiert als Negativfolie, um die Gegenwart im Zeichen fortschreitenden Auseandertretens von Religion und Gesellschaft zu beschreiben.³⁰ Damit reicht Religion gleichsam im Negativ in die Grundbegriffe historisch-soziologischer Gegenwartsdiagnostik hinein und schreibt sie mit hin noch in der Distanzierung unterschwellig fort. Ein inhaltliches Pendant hat dieser methodische Zugang darin, dass soziologische Systemtheorien die Gesellschaft als Ganzes zu beschreiben suchen – womit sie gewissermaßen die Perspektive Gottes einnehmen³¹ –, während Theorien sozialen Handelns sich auf die Individuen als Akteure beziehen – womit spätestens bei der Beschreibung des Individuell-Besonderen im Modus von Abweichen und Differenz zum Ganzen die aus dem Verhältnis von Gott und Mensch vertraute Relation wieder auftritt. Religion, für Rendtorff »Inbegriff der Subjektivität«, sei daher in den vielschichtigen Verhältnissen von Gesellschaft und Individuum zu thematisieren.³² Darin zeige sich nicht nur die Uneinholbarkeit von Gesellschaft überhaupt, was folgerecht zur Beschreibung mit Prädikaten aus der theologischen Gotteslehre führen kann, sondern auch die religiöse Dynamik des Transzendierens als Merkmal von je besonderem individuellem Ver-

nicht ähnliche Spannungen wie in der der alten theologischen Konzeption zwischen innerer Rationalität Gottes und Verstockung wieder auftreten – auch wenn die Frage, ob Glauben menschlich ist, unbeschadet ihrer theologischen Ausrichtung in einem existentialhermeneutischen Gefälle erörtert wird (vgl. INGOLF U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2012).

³⁰ Vgl. TRUTZ RENDTORFF, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann/Habermas), München 1975, bes. 7 ff.; DERS., *Zur Lage des Protestantismus. Religion ohne Institution?*, In: *Kirche als Heilsgemeinschaft – Staat als Rechtsgemeinschaft: Welche Bindungen akzeptiert das moderne Bewusstsein?* Veröff. d. Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung 38, Köln 1993, 123–134; DERS., *Christentum und christliche Kirchen*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 22, München 2011, 3–42.

³¹ Oder zumindest die des (theologischen) Beobachters Gottes, dessen Selbstdarstellung als Offenbarung beschrieben wird.

³² RENDTORFF, *Gesellschaft* (s. Anm. 30), 16.

halten. Menschliche Individualität präsentiere daher »das Jenseits der Gesellschaft in deren Diesseits«. ³³ Das gilt freilich nur, wenn die für individuell eigenständiges Verhalten erforderliche Freiheit gesellschaftlich anerkannt ist. Ebendies wurde in dem komplexen Prozess der Modernisierung ermöglicht. Zu dessen wesentlichen Stufen zählen die reformatorische Differenzierung des Christlichen in verschiedene Konfessionskirchen, einhergehend mit einer grundsätzlichen Differenzierung von Kirche und Staat, sowie die aufklärerische Transformation des Staats- und Rechtsverständnisses hin zu neutraler Diesseitigkeit und die Transformation des Kirchenglaubens hin zu einem entdogmatisierten, ethisch geprägten Religionsverständnis. Dieser im Einzelnen überaus komplexe Modernisierungsprozess schließt die eigene Gewissens- und Urteilsbildung bis hin zum Abweichen gegenüber dem Allgemeinen ein. Für die Religion in engerem Sinn bedeutet dies, dass die Gleichung von Christlichkeit und Kirchlichkeit zunehmend aufgelöst wird. Christentumsgeschichte wird daher zum Rahmen der Erzählung der Religionsgeschichte der westlichen Moderne. ³⁴ Hierin werden die Transformationen von ehemals in frommer Kirchensprache artikulierten Beständen expliziert: angefangen bei der Unterscheidung von Kaiser und Gott durch die Differenzierung von politischer und geistlicher Organisation, der Beschränkung der innerweltlichen geistlichen Macht durch Pluralisierung der Kirche in Konfessionen – mit der Möglichkeit zur Ökumene als Rückseite –, der Entwicklung der modernen freiheitlich-demokratischen Ordnung mit liberalen Eigentums Garantien, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit bis hin zur Realisierung der menschlichen Gottebenbildlichkeitsbestimmung in der Etablierung der Menschenrechte, der Akzentuierung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Religionsfreiheit und des Sozialstaatsprinzips als ökonomische Letztgarantie der Würde in der sozialen Existenz. ³⁵ Die Liste lässt sich leicht verlängern, insbesondere durch modifizierte religiöse Bestände in der säkularen Kultur. Deren Spektrum reicht vom christlichen Kalender für Weltgeschichte und Jahreszyklus bis hin zu sakralen Motiven in Kunst und Architektur, Literatur und Musik. Für die Kirchen folgt aus der Differenzierung der Kirchen- und Christentumsgeschichte einerseits, Phänomene des Christlichen außerhalb der Kirchen wahrzunehmen und anzuerkennen. Das betrifft insbesondere ethische Themen und Ansprüche. Andererseits gelte es, die

³³ A. a. O., 83.

³⁴ Vgl. TRUTZ RENDTORFF, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, bes. 61 ff.; 116 ff.; 140 ff. u. ö.

³⁵ Vgl. RENDTORFF, *Christentum* (s. Anm. 30), bes. 13 ff.; 22 ff.

Kirchen als Institutionen der Kommunikation des Evangeliums in der Freiheit vielfältiger Frömmigkeitsstile zu gestalten. Dafür könne nicht eine reine Gemeinschaft der wahrhaften Christen der Maßstab sein. Nicht der Purismus einer homogenen Freiwilligkeitskirche mit Abwertung derer, die sich dem strengen und engen Maßstab nicht fügen, sei angebracht, sondern volkskirchlicher Pluralismus mit einer zu stärkenden Dissenskultur nach innen und nach außen.³⁶ Dass dies auch für Ostdeutschland nach der Wendezeit gelte, begründet Rendtorff damit, dass die Kirchen vor dem Hintergrund der DDR-Erfahrungen vielfach als Orte bürgerlich-freiheitlicher Opposition verstanden wurden und nicht, wie vom SED-Staat erwartet, als bloße Vereinigungen zur Pflege mythologischer Geschichten und Liturgien.³⁷ Damit wird freilich der Kirche in Ostdeutschland ein etwas anderer Status als im Westen zugesprochen. Dies führt nach der rechtlich-institutionellen Angleichung der Verhältnisse im Blick auf Ostdeutschland zu der Frage, ob und wie hier Phänomene des Christentums außerhalb der Kirche zu beschreiben sind und was daraus für das Verhältnis zu tendenziell entvölkerten Konfessionsinstitutionen folgt.

4 SCHLUSSFOLGERUNGEN: GRENZÜBERSCHREITUNG, POSITIONSMARKIERUNG UND THEOLOGIE ALS URTEILSKRAFT

Hegels Diktum, dass es schlecht für die Wirklichkeit sei, nicht der Vernunft zu entsprechen, wird im Umkehrschluss zu einem Verdikt gegen letztere. Dementsprechend scheinen soziologische und theologische Deutungen, die die empirischen Belege von Konfessionslosigkeit nicht als das Ende von Religion verstehen, luftig-abgehobenen Phantasien zu ähneln. Indes, die Dinge liegen komplizierter, schon weil es keine Empirie ohne Kategorien gibt und gerade Zahlen nichts als gedankliche Beschreibungen sind. In diesem Sinne besitzen soziologische und theologische Theorien zur Konfessions- oder Religionsferne durchaus Wahrheitsmomente, solange ihr Konto nicht überzogen

³⁶ Vgl. TRUTZ RENDTORFF, Volkskirche in einer säkularen Welt, in: DERS., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, 231ff.; vgl. auch DERS., Die Herausforderung der Kirche durch die Aufklärung – Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen, in: A. a. O., 249ff.

³⁷ Vgl. RENDTORFF, Lage (s. Anm. 30), 123ff.; DERS., Die Revolution der kleinen Leute – Politik und Kirche in der DDR, a. a. O., 267ff.

wird. Phänomene von Säkularisierung lassen sich nicht leugnen, sosehr sie an der Negativfolie des Religiösen beschrieben werden und etwa der Säkularisierungsindikator einer Trennung von Kirche und Staat ohne die Existenz von Kirchen hinfällig wird. Mit funktionaler Differenzierung sind Ausgriffe auf Einheit und Differenz verbunden, deren Paradoxien mit solchen aus dem Umfeld theologischer Spekulationen konvergieren. Dennoch kann Religion nicht in gesellschaftsmetaphysischer Gotteslehre oder subjektivitätstheoretischen Frömmigkeitsbeweisen aufgehen. Gerade ein auf ›Glauben‹ abstellendes Verständnis von Religion kommt um die tatsächlichen Vollzüge individueller Subjekte nicht herum. Damit ist deren Abweichen von den theologischen Erwartungen mitgesetzt, bis hin zum harschen ›Nein‹. Hierfür sind soziologische wie theologische Kategorien erforderlich, die ohne Momente von Kontingenz und Freiheit nicht denkbar sind.

Daher gilt es, auch ein solches Abweichen vom religiös erwarteten Normalfall nachzuvollziehen, das sich nicht als Realisierung von besonderer Individualität versteht, sondern wie in Ostdeutschland eher als Kollektivbewusstsein von Normalität, für das Religiosität als der Sonderfall gilt. So ist danach zu fragen, ob auch dieses Kollektivbewusstsein religionsähnliche Muster in der Verneinung zeigt – was zur Konsequenz hätte, Religionskritik als Aufgabe der Theologie im Innen- und Außenverhältnis zu betreiben. Naturalistische Weltbilder nehmen durchaus religionsähnliche Färbungen und Funktionen an, etwa in einer spannungsvollen Verbindung mit einer Gesamt-sicht von Geschichte in den Stiefeln des Fortschritts bei gleichzeitigem Kreislauf der Naturstoffe, in den auch das Leben des Einzelnen nach seinem Tod aufgehoben wird. Solche immanenten Spannungen gilt es zu fokussieren. Zudem kann ein Bekenntnis zum Atheismus mit großer Zustimmung zu den ethischen Gehalten des Christentums einhergehen, die freilich nicht in kirchlicher, sondern gesellschaftlich-säkularer Form zu realisieren sind. Nicht zufällig gilt für Nietzsche der Sozialismus als Frucht vom egalitaristischen Baum des Christentums. Überdies schrumpfen auch bei den Erben sozialistischer Zwangssozialisation die Transzendenzen. Sie dürften sich weniger an den mittleren Transzendenzen von Geschichtszielen orientieren als an den kleinen Transzendenzen im Rhythmus des Alltagslebens wie Freizeit und Tourismus. Die Agenda der öffentlichen Debatten ist auf diese Dimension des Materialismus ausgerichtet, nicht auf die großen Utopien und Visionen. Selbst die Kirchen als Organisationen zur sozialen Kommunikation der großen Transzendenzsymbole eines ewigen Friedens im Jenseits und im Diesseits diskutieren die Fragen von Arm und Reich in Kategorien individueller Konsummöglichkeiten angesichts der Warenkorbgrößen von Transferleistungen.

Individualität, nach Luhmann Ansprüchigkeit und Unzufriedenheit,³⁸ will in einer auf individuellen Glauben ausgerichteten Religionsinstitution auch nach dieser Seite ernst genommen werden.

Die vermittelnden Deutungskategorien zeigen mehrfache Grenzüberschreitungen. Sie liegen nicht nur auf der abstrakten Ebene der Theorie wie bei Luckmanns Figuren von Transendenzen und Individualisierung, Luhmanns Motiven vom Letztthorizont der Gesellschaftstheorie, Schleiermachers Gedanken humaner Frömmigkeit und deren fein gestuftes Negativ von Erlösungsbedürftigkeit oder auch Rendtorffs Argument von einem Christentum außerhalb der Kirche. Grenzüberschreitungen lassen sich auch auf der Phänomenebene beschreiben. Das Interesse an Kirchengebäuden bei Kirchenfernen in Mitteldeutschland dürfte Resonanzen für Sakralität im Profanen markieren, unbeschadet des Bewusstseins für das gemeinsame kulturelle Erbe. Ähnliches gilt für ein Bedürfnis nach passagären Riten im Lebenszyklus, die allerdings nur niedrigschwellig zu erfüllen sind. Und ethische Erwartungen aus dem Überlieferungsbestand des Christentums finden sich auch im kirchenfernen Leben zuhause.³⁹ Religion ist eben immer auch mehr als konfessionelle Kirchlichkeit. Das gilt schon angesichts des auf Luther zurückgehenden Grundmusters von ›Gottesglauben‹ als ›Sein-Herz-an-etwas-Hängen‹.⁴⁰ Mit dieser Akzentuierung des Subjektiven sind auch antikirchliche und konfessionsfremde Programme im Spiel, wie Luthers prominentes Negativbeispiel des ›Mammons‹ zeigt. Hinzu kommt, dass Religion einen Hybridcharakter hat, demzufolge sie ebenso für anderes steht: Soziale Normen, Formen der Eingliederung des Einzelnen in ein sinnhaftes Ganzes, ästhetisch-kultische Inszenierungen und Narrative, Orientierungen für ein richtiges Leben, kontrafaktische Gegenentwürfe im Namen besserer Gerechtigkeit und Freiheit.⁴¹ Für Theologie ergibt sich daraus eine permanente Übersetzungsaufgabe – auch im konfessionslosen Kontext.⁴²

³⁸ Vgl. NIKLAS LUHMANN, Individuum, Individualität, Individualismus, in: DERS., Gesellschaftsstruktur (s. Anm. 15), 149–258; hier 243.

³⁹ Vgl. hierzu aus empirischer Perspektive: THOMAS PETERSEN, Christentum und Politik, in: FAZ, 26.09.2012, 8.

⁴⁰ Vgl. MARTIN LUTHER, Der große Katechismus, Das erste Gebot, in: BSLK 560ff.

⁴¹ Vgl. für ausführliche Überlegungen zum Religionsbegriff JÖRG DIERKEN, Zwischen Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs, in: DERS., Selbstbewusstsein (s. Anm. 12), 3–35; Gibt es Fortschritte in der Geschichte der Religion? A. a. O., v. a. 33 ff.

⁴² Vgl. zu dem Programm einer ›Übersetzung‹ von Religion JÜRGEN HABERMAS, Naturalismus (s. Anm. 16), bes. 106ff.; 119 ff.

Diese wird sich aber nicht glatt erfüllen lassen. Unübersetzbares bleibt, und zwar nicht nur in Restbeständen. Religion ist anderen Lebensgebieten gegenüber anders, fremd und auch sperrig. Auch das ist ihrem grenzüberschreitenden Charakter geschuldet. Aus dem alten Menschen soll ein neuer werden, aus dem Sünder ein Gerechtfertigter. Es gilt die Forderung von Umkehr, im Kleinen wie im Großen. Schon von daher wird plausibel, dass religiöses Bewusstsein kontingent ist. Es ist nicht durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments erzwingbar. Die Kontingenz des Religiösen ist ein Platzhalter von Freiheit. Religion ist kein Argumentationsgebäude, die Zustimmung zu ihr hat mit eigener, eben nicht fremdgesteuerter Überzeugung zu tun – und sei sie auch verborgen unter der bohrenden Kraft des Zweifels. Diese Kontingenz des Religiösen betrifft ebenso das Innenverhältnis von christlichen Religionsgemeinschaften als auch ihre Außenrelationen. Ohne Kontingenz gäbe es keine Veränderung in religiösen Biographien, sei es Wachsen im Glauben, seien es Bekehrung und Neuaufbruch. Sie sind zumeist durch religiöse Kommunikation angeregt, aber als eigene kein Produkt fremder Einwirkungen. Ähnliches gilt für das Außenverhältnis. Schon der Unterschied von Christen und Nicht-Christen lässt sich ohne Kontingenz, verstanden als Möglichkeit des Andersseins, nicht begreifen. Und erst recht aktualisieren Veränderungen wie Konversionen die Möglichkeit des Anderswerdens. Auch hier gilt, dass sie ohne religiöse Anregung und Bildung extrem unwahrscheinlich sind, aber andererseits sogar die beste Erziehung nicht zwangsläufig zum Glauben führt, ja diese sogar Abbrüche und Distanzierungen zu sozialer religiöser Praxis provozieren kann. Selbst die kirchliche Sitte lebt von immer neuer Zustimmung. Die Kontingenz des Religiösen zurückdrängen zu wollen würde zugleich eine Bestreitung der Freiheit des christlichen Glaubens bedeuten.

Momente der Kontingenz stehen in dialektischen Wechselverhältnissen zu Momenten von Kontinuität. Institutionalisierte kirchliche Praxis ist die Voraussetzung für Zustimmung wie Ablehnung. Ohne kontinuierliche öffentliche Artikulation der Symbolik des christlich-religiösen Glaubens verlöre die Übersetzung des Religiösen in nichtkirchliche Idiome ihren Ankerpunkt. In diesem Sinn ist die klare Darstellung des christlichen Glaubens in kirchlich-religiöser Kommunikation auch im Kontext von Konfessionslosigkeit angezeigt. Pflege der christlichen Symbolsprache ist ohne eigene Positionierung nicht möglich. Wenn der Glaube nicht nur gegenständliche Gehalte über Gott und die Welt umfasst, sondern in seinem Vollzug auf eigene Überzeugung drängt, ist hiermit untrennbar eine konfessorische Dimension verbunden. Sie ist mit Religion als Inbegriff des Subjektiven, mithin immer auch Per-

spektivisch-Standpunkthaften, gesetzt. Es dürfte zu den Kriterien des Gelingens von religiöser Kommunikation gehören, diese konfessorische Dimension von Religion als Element des Subjektiven in seinem Eigenrecht auch dort verständlich zu artikulieren, wo es gegen deren christliche Färbung Vorbehalte gibt. Eine über sie selbst orientierte Konfessionalität bringt die Gehaltlichkeit des christlichen Glaubens zusammen mit seiner subjektiven Vollzugsdimension auch dort erkennbar zur Sprache, wo dieser Glaube nicht geteilt wird. Es gilt gerade im Kontext von forcierter Konfessionslosigkeit Konfessionalität reflektiert zu praktizieren.

Reflektierte Konfessionalität und religiöse Übersetzung sind zwei Seiten eines spannungsvollen Verhältnisses von Grenzüberschreitung und Positionsmarkierung, zu dem soziologische und theologische Deutungen aktueller Befunde herausfordern. Die Theologie kann im interdisziplinären Diskurs mit anderen Disziplinen diese Spannung erneut abbilden, aber – hoffentlich – auch reflektieren. Im Kontext von Konfessionslosigkeit wächst ihr die besondere Aufgabe zu, diesen spannungsvollen Diskurs präsent zu halten. Ihre Chance und Herausforderung liegen darin, dass sie durch ihre Reflexion die Urteilskraft in Religionsdingen stärkt. Das betrifft die Religion innerhalb wie außerhalb konfessioneller Milieus, mithin mit der Religion auch ihre Kritik und Umkehrung. Und das betrifft zugleich die angemessene Wahrnehmung von Lebens- und Bewusstseinsformen, die sich der Identifikation im Religionsidiom sperren. Zur theologischen Urteilsfähigkeit in Sachen Religion gehört mithin auch, deren Negation mitzubedenken.