

Christoph Böttigheimer

## Säkularisierung und neue Religiosität

Sakralisierung der säkularisierten Gesellschaft als Herausforderung  
und Chance christlicher Glaubensvermittlung

Kurzinhalt – Summary:

In der (post)modernen Gesellschaft sind zwei einander gegenläufige Tendenzen ausmachbar: eine fortschreitende Säkularisierung des öffentlichen Lebens bei gleichzeitiger Zunahme des individuellen religiösen Bedürfnisses. Damit treten zwar die großen Religionen neu in den Blick, doch vermögen sie bei der Sakralisierung der modernen Gesellschaft Pate zu stehen? Um welche Art von Religiosität handelt es sich hier und inwiefern ist diese mit der christlichen kompatibel?

You can remark two opposite tendencies in the (post)modern society: An increasing secularisation of the public live and simultaneously the growth of individual religious needs. The established religions are focused in a new way, but are they able to stand godfather to the secularised modern society? What kind of religiousness shows this phenomenon and how does it suit to the Christian religion?

### I. Sehnsucht nach dem Religiösen

Wenn wir einen Blick in die Religionsgeschichte werfen, erkennen wir: Religion ist ein universales und zugleich spezifisches Phänomen der Menschheit. Denn zu allen Zeiten und in allen Kulturen beschäftigten sich Menschen mit der Frage nach Gott bzw. dem Göttlichen. Es gibt keine Kultur ohne Religion, kein Naturvolk, das schlechthin atheistisch bzw. vollkommen säkularisiert wäre; die Gottesfrage ist – schon rein phänomenologisch und soziologisch betrachtet – eine wichtige, ja unverzichtbare Lebensfrage der Menschheit. Die Religiosität scheint einem tiefen Bedürfnis von uns Menschen als einem Vernunftwesen (animal rationale) zu entspringen. Insofern die Transzendenzerfahrung und das damit verbundene Fragenmüssen untrennbar zum menschlichen Wesen gehört, kann von der Religiosität als einer anthropologischen Konstante, von einer „*metaphysische[n] Naturanlage* des Menschen“<sup>1</sup> gesprochen werden.

Religion gab und wird es immer geben. Diese These klingt trotz allem gewagt, angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche, denen sich das Christentum in der nördlichen Hemisphäre ausgesetzt sieht. Die Christenheit scheint in unseren Brei-

<sup>1</sup> Norbert FISCHER: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn, 1995, 38.

tengraden unaufhörlich im Schwinden begriffen. So fand beispielsweise die Gottesfrage keine Aufnahme in die Präambel einer künftigen EU-Verfassung, wie überhaupt der gesellschaftlich-politische Einfluss der christlichen Kirchen zurückgedrängt wird; die Kirchen selbst werden zunehmend leerer und die Nachfrage nach kirchlich-religiösen Angeboten ist seit Jahren rückläufig; nicht zuletzt scheint heute aufgrund des religiösen Traditionsbruchs die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation massiv gefährdet. Vor allem bei Jugendlichen verstummt die Frage nach Gott nicht nur in dem Sinne, dass sie irrelevant wird, mehr noch scheinen manche mit dieser Frage überhaupt nichts mehr anfangen zu können. Die Haltung junger Menschen wird weithin von der „Überzeugung [geprägt], dass für eine gelingende Sinndeutung des Lebens der Bezug auf einen transzendenten Gott nicht notwendig ist.“<sup>2</sup>

Der Verlust an Kirchlichkeit und Christlichkeit bedeutet aber nicht, dass Religion insgesamt einer zerstörerischen Erosion unterliegen würde; Religion ist nicht nur im Verdunsten begriffen. Denn zum einen leben selbst in den säkularisierten Gesellschaften die traditionellen Religionsgemeinschaften nach wie vor fort und zum andern ist gegenwärtig eine gewisse Renaissance des Religiösen auszumachen – freilich oft abseits der überkommenen kirchlichen Strukturen und Traditionen. Schon Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts schrieb Wolf-Dieter Marsch pointiert: „Man trägt wieder Religion!“<sup>3</sup> Mitte der 90er Jahre meinte der damalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald, man treffe heute auf „eine von Religionsbereitschaft geradezu dampfende Welt“,<sup>4</sup> und inzwischen konstatieren nicht wenige die „Rückkehr“ bzw. „Wiederkehr des Religiösen“.<sup>5</sup>

Auch Jürgen Habermas machte anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche im Jahre 2002 darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein für die Relevanz der Religion zurückkehrt. Gemeint ist damit nicht, dass die Großkirchen wieder an Attraktivität gewinnen würden, sondern dass das Religiöse ganz allgemein einen unübersehbaren Aufschwung nimmt.

Die Sehnsucht nach dem Religiösen ist also entgegen manchen Prognosen der frühen 70er Jahre<sup>6</sup> nicht schlechterdings verloren gegangen. „Das lässt aufhorchen und macht Mut, die Gegenwart unbefangener, mit größerer Offenheit und sympathischer Kritik, zugleich auch mit weit mehr Optimismus zu betrachten, als dies

<sup>2</sup> Arno SCHILSON: *Jugend und Religion heute (II). Kirchliche Herausforderung angesichts einer neuen Religiosität*. In: Anz. f. d. Seelsorge 107 (10/1998) 459–465, hier 459.

<sup>3</sup> Wolf Dieter MARSCH: *Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung*. Gütersloh, 1973, 13.

<sup>4</sup> Wolfgang FRÜHWALD: *Theologie als Wissenschaft*. In: Reiner KACZYNSKI (Hrsg.): *500 Jahre Herzogliches Georgianum. Jubiläumsfeier 10.–14. Dezember 1994*. Als Manuskript gedruckt, München, 1995, 50.

<sup>5</sup> Jacques DERRIDA: *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: DERS.; Gianni VATTIMO (Hrsg.): *Die Religion*. Frankfurt, 2001, 9–106, 69–76.

<sup>6</sup> Harvey Gallager COX: *Stadt ohne Gott*. Stuttgart, 1966.

gerade von kirchlicher und christlicher Seite üblicherweise bislang geschieht.“<sup>7</sup> Doch um welche Art von Religiosität handelt es sich hier? Welche Chancen und Möglichkeiten eröffnet die Sakralisierung der modernen Gesellschaft für die Kirchen? Um diese Frage soll es im Folgenden gehen. Dabei soll zunächst unsere gesellschaftliche Situation in einen größeren historischen Kontext eingeordnet werden, bevor nach den religiösen Implikationen der gesellschaftlichen Respiritualisierung gefragt wird und diese abschließend einer kritischen Würdigung zugeführt werden.

## II. Neuzeitliche Säkularisierung als Entkirchlichung

Bis gegen Ende des Mittelalters bildeten „Thron und Altar“ eine Einheit. Die Religion war gesellschaftlich relevant, gar unverzichtbar, nahm sie doch u. a. die Funktion einer staatlichen Ordnungsmacht wahr. Die Neuzeit ist jedoch geprägt vom Zerbrechen der Einheit von Kirche und Staat einerseits sowie einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft andererseits. Das bedeutet, die Welt wird entsakralisiert, sie wird profanisiert. Verschiedene Momente und Segmente unseres Lebens lösen sich aus der Bestimmung durch die Religion. Wodurch wurde diese Entwicklung ausgelöst? Viele Ursachen sind hier zu nennen – nur ein bedeutendes Motiv von mehreren soll kurz näher beleuchtet werden.

Das Schisma der abendländischen Kirche und vor allem die Religionskriege des 16./17. Jhs hatten fatale Auswirkungen. Von nun an konnte nämlich die Religion die Einheitsgrundlage der Gesellschaft nicht mehr sicherstellen und damit auch den politischen Frieden des modernen Staates nicht mehr garantieren. Das Christentum hatte seine Integrationsfunktion verloren und so musste sich die Gesellschaft selbst eine neue, verbindliche Basis suchen, außerhalb der vorfindbaren Religion. Neue Einheitsgrundlage wurde die für alle Menschen verbindliche Vernunft bzw. die als vernünftig erkannte Naturordnung. Die Vernunft emanzipierte sich: Einheit, Freiheit und Friede wurden fortan nicht mehr theonom, sondern autonom begründet. Somit war der Gottesglaube seines Wirklichkeitsbezugs beraubt; Gottes Wort wurde für die Welt sinnlos und die Welt dadurch gottlos. Religion war gesellschaftlich funktionslos und in den privaten Bereich verdrängt worden. Friedrich Nietzsche hatte die damit verbundenen Konsequenzen klar erkannt und indem er vom „Tod Gottes“ sprach, nahm er die postmoderne Entwicklung vorweg.<sup>8</sup> In der Tat scheint heute für viele Gott tot zu sein; das Jenseits hat sich radikal verdiesseitigt, aus dem Heilsprozess ist ein rein weltimmanentes Geschehen geworden.

Im Zuge der Säkularisierung verselbständigten sich die christlichen Werte, was mit den teils unterschiedlich gebrauchten Begriffen „Kulturreligion“<sup>9</sup> bzw. „Zivilre-

<sup>7</sup> Arno SCHILSON: *Jugend und Religion heute (I). Kirchliche Herausforderung angesichts einer neuen Religiosität*. In: Anz. f. d. Seelsorge 107 (9/1998) 411–416, hier 412.

<sup>8</sup> Walter KASPER: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz, 21983, 21f.

<sup>9</sup> Friedrich GOGARTEN: *Die Krise unserer Kultur*. In: JÜRGEN MOLTSMANN (Hrsg.): *Anfänge der dialektischen Theologie Teil II*. München, 1963, 101–121.

ligion“<sup>10</sup> zum Ausdruck gebracht wird. Das bedeutet ganz allgemein, dass die christliche Religion zwar noch der Kern unserer abendländischen Kultur ist, sich diese aber mittlerweile von ihrem christlichen Ursprung abgelöst und verselbständigt hat. Die christliche Religion bildet zwar den Ausgangspunkt, sie spielt jedoch für den kulturellen Fortschritt keine Rolle mehr. Die Institutionen haben sich aus dem religiösen Kontext herausgelöst und folgen ihrer eigenen Rationalität, so dass aus dem Christentum als dem einstigen Impulsgeber eine Marginalie geworden ist.<sup>11</sup> Dennoch aber sind es noch immer christlich gefärbte Ideen, die unsere Gesellschaft prägen: wie etwa die Idee der Einmaligkeit der Person und ihrer unantastbaren Würde, der unbedingten Nächstenliebe, der Freiheit bzw. Autonomie, der Solidarität und universalen Gerechtigkeit etc. Insofern die christlichen Motive und Inhalte ihres religiösen Kontextes entledigt und areligiös rezipiert wurden, sind die Ideen der Neuzeit oftmals Säkularisate christlicher Ideen.<sup>12</sup> Somit liefert das Christentum noch immer einen wichtigen Beitrag zu einer menschlicheren Welt.<sup>13</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint die Frage, wo sich heute in der modernen, profanen Gesellschaft Anknüpfungspunkte für die Evangelisation bieten, durchaus berechtigt. Wo finden sich Relikte christlicher Ideen? Lässt sich die „neue Religiosität“,<sup>14</sup> der wir heute begegnen, christlich deuten? Um eine Antwort zu finden, müssen wir uns zunächst mit den sakralen Phänomenen unserer Gesellschaft intensiver auseinandersetzen.

## III. Postmoderne und die Logik der Erlebnisorientierung

Die Zeit, in der wir leben, wird gern als postmodern charakterisiert.<sup>15</sup> Das Wort „postmodern“ ist ein recht schillernder, unterschiedlich gebrauchter Begriff. Eindeutiger erscheinen da schon die konkreten Eigenheiten der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft, auf die er sich bezieht. Dazu zählt vor allem die Tatsache, dass heute

<sup>10</sup> Hermann Pius SILLER: *Bildschirmreligiosität – Thesen aus theologischer Sicht*. In: Eckhard BIEGER; Wolfgang FISCHER; Reinhold JACOBI; Peter KOTTLORZ (Hrsg.): *zeitgeistlich – Religion im Fernsehen der neunziger Jahre*. Köln, 21994, 121–127, hier 123.

<sup>11</sup> Nach Hermann Lübke bezeichnet der Begriff „Zivilreligion ... die – sei es inhaltlich, sei es im Faktum ihrer öffentlichen Präsenz – als universalfähig unterstellten religiösen Orientierungen, die in unsere politische Kultur integriert sind“ (Hermann LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*. Graz, 21990, 316).

<sup>12</sup> Allerdings müssen wir uns hüten, die Ideen der Neuzeit vorschnell theologisch vereinnahmen zu wollen. Denn die Neuzeit ging auch aus Kritik und Protest am Christentum hervor und darum lässt sich die Neuzeit nicht einfach als Interpret des Christentums auffassen, entgegen der Säkularisierungsthese, die neuzeitliche Entkirchlichung und Verweltlichung als die weltliche Verwirklichung des Christentums bzw. als dessen Universalisierung deutet (Richard Rothe, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch, Carl Schmitt, Karl Löwith etc.).

<sup>13</sup> Walter KERN: *Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt*. In: HfTh Bd. 2, 221–250.

<sup>14</sup> Arno SCHILSON: *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*. Tübingen, 1997, Vorwort u. ö.

<sup>15</sup> Christoph BÖTTIGHEIMER: *„Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne*. In: MThZ (im Druck).

übergreifende Sinnsysteme ihre Überzeugungskraft eingebüßt haben. Frühere Universalkonzepte sind zerbrochen.<sup>16</sup> Die Einheitsprinzipien haben sich aufgelöst mit der Folge, dass es heute so viele Sinnantworten zu geben scheint wie Individuen. Radikale Pluralität ist ein unübersehbares Zeichen unserer Zeit. Wurde die christliche Religion im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung mehr und mehr in die Privatsphäre verdrängt, so büßt sie heute nochmals an Plausibilität ein, insofern ihr universaler Geltungsanspruch zugunsten vielfältiger, partikularer und gleichberechtigter Lebensentwürfe bestritten wird. Der Pluralismus wird geradezu radikalisiert und weil es das Eine und Ganze nicht mehr gibt, kann „es auf jede Frage mehrere gleichberechtigte Antworten“<sup>17</sup> geben und das nicht nur in Rand-, sondern auch in „Elementarfragen“.<sup>18</sup>

Mit dem Pluralismus wachsen für den Einzelnen die Freiheitsräume und Gestaltungsmöglichkeiten, zugleich wächst jedoch auch der Zwang, sich innerhalb des Marktes der Möglichkeiten entscheiden zu müssen. Die Folge sind sogenannte Bastelbiographien. Das bedeutet, die freie Auswahl, die jemand im Leben trifft, spiegelt die Vielfalt der Möglichkeiten wider. Die einzelnen Versatzstücke ergeben kein einheitliches Ganzes, kein Gesamtkonzept mehr; Bruchstücke werden nach ästhetischen bzw. utilitaristischen Gesichtspunkten ausgewählt und lose miteinander kombiniert, was zu einer neuen Unübersichtlichkeit führt, gepaart mit neuen Unsicherheiten, Orientierungsproblemen und Isolationen.

Die pluralistischen Tendenzen haben selbstredend Auswirkungen auf die christlichen Überzeugungen und Wertmaßstäbe. Der Glaube an den einen Gott wird als diktatorisch bezeichnet und des Ursprungs von Gewalt bezichtigt.<sup>19</sup> Anstelle des einzigen Gottes treten darum viele Götter<sup>20</sup> und die Heilmittel, die die großen Religionssysteme bereithalten, werden beliebig miteinander kombiniert („Patchwork-Religiosität“). Zwar waren auch dem Christentum von Anfang an synkretistische Elemente nicht fremd, weshalb es nie uniform, sondern stets plural und vielfältig war und ist, doch stellte es bei aller Disparatheit stets einen in sich geschlossenen Sinnentwurf dar. Diese christliche Sinnoption, die Anspruch auf Absolutheit erhebt, büßt heute an Wirkkraft ein, mehr noch, sie erscheint im höchsten Maße zweifelhaft. Weil es keinen absoluten Bezugspunkt gibt, erscheinen religiöse Wahrheitsansprüche als relativ, wodurch die religiösen Traditionen an Verbindlichkeit

<sup>16</sup> ARNO ANZENBACHER: *Einführung in die Philosophie*. Freiburg i.Br., 82002, 206. Saskia WENDEL: *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*. In: Klaus MÜLLER (Hrsg.): *Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Freiburg i.Br., 1998, 193–214.

<sup>17</sup> Wolfgang WELSCH: *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*. Köln, 1988, 19–73, hier 27.

<sup>18</sup> Welsch (s. Anm. 17), hier 37.

<sup>19</sup> Jürgen MANEMANN: *Die Gewalt der Hypennoral – Christentumskritik in der „Berliner Republik“*. In: *zur Debatte* 33 (6/2003) 1–4.

<sup>20</sup> Der „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart, 1981) ermöglicht nach Odo Marquard die „entzauberte Wiederkehr des Polytheismus“, die „Wiederkehr der vielen Götter“ (DERS.: *Lob des Polytheismus*. In: Ebd., 91–116, hier 107).

verlieren. Toleranz, Offenheit und Gleichberechtigung heißen stattdessen die Maximen. Anstelle eines einheitlichen religiösen Systems wird die religiöse Vielfalt bis hin zur Gegensätzlichkeit betont und praktiziert, wovon auch das Christentum nicht ausgenommen bleibt.<sup>21</sup> So sind beispielsweise keineswegs wenige „allgemeinreligiöse Christen“ dem Gedanken der Reinkarnation abgeneigt.<sup>22</sup> Der christliche Glaube ist nur noch eine unter vielen Lebensmöglichkeiten und Sinnentwürfen, die sich gegenseitig relativieren.

Mit der Pluralisierung geht auch eine Individualisierung einher: Als wahr gilt nicht mehr, was Traditionen, gesellschaftliche Instanzen und Institutionen gleichsam von außen als objektiv vorgeben, sondern das, was ich für mich als wahr erkannt und als solches erfahren habe. Es herrscht die „Logik der Erlebnisorientierung“, die besagt: „Was besondere Erfahrung erzeugt, was ‚spannend‘ ist und Abwechslung vom Alltag verspricht, wird zum Kriterium der subjektiven Güte.“<sup>23</sup> Wahrheit wird somit ästhetisiert, d.h. die eigene Wahrnehmung und Erfahrung bekommen einen eminent wichtigen Stellenwert. „Die Postmoderne wendet sich von kritisch-rationalen Kategorien des Denkens ab und ästhetischen zu, in der Einsicht, daß die veränderte Wirklichkeitserfahrung nur noch mit Hilfe einer gesteigerten Wahrnehmungssensibilität denkerisch verstehbar ist.“<sup>24</sup>

Das gilt natürlich auch für den religiösen Bereich, wo Echtheit und Authentizität zu entscheidenden Kategorien avancieren. Religiöses will mehr als früher erfahren, persönlich erlebt und reflektiert sein. Erleben und kreatives Wahrnehmen sind jedoch zutiefst subjektive Prozesse, was zur Individualisierung und Isolierung auch im religiösen Bereich führt. Die Autorität der Kirche tritt hinter den individuellen Erlebniswert, der wesentlich durch Atmosphäre, Sinnlichkeit und Ästhetik geprägt wird, deutlich zurück. Das führt unumgänglich zu einer Entkirchlichung bzw. einem Auswahlchristentum.<sup>25</sup> Die Religiosität bewegt sich mehr und mehr abseits der konventionellen kirchlichen Wege, wird individueller und zugleich synkretistischer. „Je mehr der Prozess der Individualisierung voranschreitet, desto geringer dürfte die Zustimmung zu Religiosität- und Kirchlichkeitswerten und die Teilnahme am kirchlichen Leben werden. Diese allgemeine religionssoziologische Annahme wird

<sup>21</sup> Martin HONECKER: *Popanz Postmoderne. Theologische Kritik an einem inflationierten Begriff*. In: EK 25 (1992) 263–266, hier 264.

<sup>22</sup> Michael KRÜGGELER: „*Inseln der Seligen: Religiöse Orientierung in der Schweiz*“. In: Alfred DUBACH; Roland J. CAMPICHE (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentationsüberlieferung*. Zürich, 1993, 93–132, hier 108ff; Rüdiger SACHAU: *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*. Gütersloh, 1996.

<sup>23</sup> Hubert KNOBLAUCH: *Die unsichtbare Religion der Jugendkultur. Jugendreligiosität, Privatisierung und der Markt der symbolischen Wirklichkeiten*. In: KuKi 58 (1995) 245–249, hier 249.

<sup>24</sup> Joachim KUNSTMANN: *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven*. Weinheim, 1997, 45.

<sup>25</sup> Paul Michael ZULEHNER: *Auswahlchristen. Subjektiv-persönliche Religiosität und Kirche*. Schwerte, 1982.

für die Gruppe der Katholiken durch die Befunde des Trendmonitors ‚Religiöse Kommunikation 2003‘ bestätigt.“<sup>26</sup>

#### IV. Formen neuer Religiosität

Zwar schreitet die Säkularisierung fort,<sup>27</sup> zugleich aber macht sich eine entgegengesetzte Tendenz bemerkbar: „Über Religion wird wieder gesprochen.“<sup>28</sup> Mitten in der Eindimensionalität des modernen Lebens erwacht wieder ein religiöses Bedürfnis. Ein neues Interesse an religiösen und ethischen Fragen ist zu beobachten, nicht aber innerhalb der traditionellen Strukturen christlicher Religion, sondern außerhalb, inmitten des scheinbar Profanen. Diese neue Religiosität spiegelt postmoderne Tendenzen wider. So zeichnet sie sich beispielsweise durch eine große Pluralität aus, durch eine Wiederkehr pantheistischen Denkens, wie auch subjektive Wahrnehmung und der Erlebniswert entscheidende Kriterien für das Wahre und Gute sind.

In der New-Age-Bewegung wie auch in Teilen der ökologischen Bewegung ist beispielsweise eine „Sakralisierung der Natur“<sup>29</sup> darin auszumachen, dass die Natur gleichsam das Attribut „Heiligkeit“ im Sinne von Unverfügbarkeit, Unantastbarkeit und Verehrungswürdigkeit zugesprochen bekommt und sie dadurch religiös und pantheistisch verklärt wird: „In den zeitgenössischen Industriegesellschaften [ist] zunehmend das Gefühl anzutreffen ..., im Natürlichen sei tatsächlich etwas Heiliges ... Dem romantischsten und mystischsten Extrem dieser Auffassung begegnet man in der schwärmerischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die man sich als eine unmechanisierte, dezentralisierte, nichthierarchische und antitechnologische Gemeinschaft der Menschen in der Natur vorstellt.“<sup>30</sup> Die Sakralisierung der Natur in der New-Age-Bewegung äußert sich zudem in der Pflege eines kosmischen Gefühls, in der Einübung ganzheitlichen Denkens und Wahrnehmens sowie in der engen Verflechtung bis hin zur Verschmelzung von Transzendenz und Immanenz.

Neben der neuen religiösen, pantheistisch geprägten Bewegung finden sich säkularreligiöse Momente in der Lebenswelt junger Menschen u. a. im Kult der Idole, die sowohl der Musikbranche als auch der Sportszene entnommen sein können. „Auf dem freien Markt der religiösen Sinnangebote rangiert an oberster Stelle der erlebnisnahe und ganz und gar auf Personen konzentrierte Kult der

<sup>26</sup> Maurizio BACH: *Religiosität und Kirche im Spannungsfeld pluralistischer Wertordnung*. In: *zur Debatte* 33 (7/2003) 9–10, hier 10.

<sup>27</sup> Bach (s. Anm. 26), hier 9: „Sämtliche diachrone wie ländervergleichende Umfragen bestätigen einen anhaltenden Trend zur Säkularisierung der europäischen Gesellschaft“.

<sup>28</sup> Reiner PREUL: *So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft*. Darmstadt, 2003, 7.

<sup>29</sup> Hans J. TÜRK: *Sakralisierung der Natur*. In: *StZ* 210 (1992) 569–572.

<sup>30</sup> Laurence H. TRIBE: *Was spricht gegen Plastikbäume?* In: Dieter BIRNBACHER (Hrsg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart, 1980, 20–71, hier 50.

Idole.“<sup>31</sup> Der Verehrung einzelner Personen kommt eine sinn- und identitätstiftende Funktion zu, hebt sie doch einen selbst von der breiten Masse ab und empor zu jener Gestalt, an deren Aura Teilhabe erhofft wird. Das Idol ist jeder Kritik enthoben, ihm kommt religiös gesprochen das Attribut der Heiligkeit zu und es übt eine Faszination aus gleich der Ausstrahlung religiöser Gestalten, so dass es geradezu zu einer neuen Reliquiensammlung kommt und die Begegnung mit dem „Fascinosum“ des Heiligen vielfach eine religiöse Ekstase verursacht, die sogar einen körperlichen Zusammenbruch auslösen kann, wie es auf Konzerten etc. immer wieder beobachtbar ist.

Ausdruck moderner Religiosität sind neben dem Idolkult auch Feste, „Feten“ und Partys. Das Feiern schafft Distanz zur Alltagswelt, zeichnet sich durch einen hohen Erlebnisfaktor aus und vermittelt durch die damit einhergehenden ästhetischen Genüsse (Musik, Tanz, Speisen, Getränke, schöne Kleidung etc.) einen Hauch von Spirituellem und Religiös-Kultischem. Nicht zuletzt werden die neuen Formen der Religiosität innerhalb abweichender Jugendszenen (Punks, Techno etc.) sichtbar. Die Musikszene transportiert teils mystisches Gedankengut in die Alltagswelt von Jugendlichen und in der postmoderne Technokultur werden in Form von Ritualisierung gezielt religiöse Dimensionen eröffnet. Quasireligiöse Züge drücken sich schon allein darin aus, dass „den Diskjockeys ... Qualitäten als ‚Priester der Nacht‘ zugesprochen [werden] ... oder der Besuch einer Diskothek ... mit antiken Mysterienkulten in Verbindung gebracht“ wird.<sup>32</sup> Im Rave (Techno-Party) wird ein Ritual zelebriert, das sowohl meditative Formen mit mystischen Klängen als auch ekstatische Formen kennt. Insbesondere der Techno-Tanzmarathon löst außergewöhnliche Zustände höchster Ergriffenheit aus, wird zu einem rauschhaften, individuellen Erlebnis inmitten der Gemeinschaft und übt so eine besondere religiöse Funktion aus, nämlich die Integration unterschiedlicher sozialer Gruppen. Dieser funktional-integrierende Aspekt scheint „um so bedeutsamer zu werden, je stärker der desintegrative Individualisierungsdruck der Gesellschaft wird.“<sup>33</sup>

#### V. Sakralisierung: wie zu würdigen?

Die neue Religiosität ist zwar weder an die positive Religion noch an das traditionell-religiöse Bewusstsein gebunden, dennoch aber hat sie mit den traditionellen Formen von Religion eine ganz bestimmte Grund- oder Urerfahrung gemein: Als Menschen sind wir immer schon über uns und unsere Welt hinaus, wir transzendieren uns selbst. Gerade die Patchworkidentität, das Leben in Segmenten, die neue Unübersichtlichkeit und die damit einhergehende Unsicherheit, die Zerstörung des

<sup>31</sup> Schilson (s. Anm. 2), hier 462.

<sup>32</sup> Oliva DUMKE: *Die religiöse Dimension von Techno*. In: *KatBl* 122 (1997) 206–212.

<sup>33</sup> Gerd BUSCHMANN: *Jugendkultur „Techno“ – Säkularisierte Religiosität in der Postmoderne?* (20.07.2001), <http://www.theophil-online.de/philosoph/mfspoh1.htm>.

Fortschritts Glaubens und das Wissen um ungelöste Probleme (Terrorismus, AIDS, ökologische Krise etc.), lassen die Ahnung aufkommen, dass wir uns selbst nicht „haben“, über das Ganze unserer Lebenswirklichkeit nicht verfügen können.<sup>34</sup> Das „Unbehagen an der Moderne“,<sup>35</sup> die Enttäuschung darüber, dass die Moderne „von Voraussetzungen [lebt], die sie nicht garantieren, und von Inhalten, die sie nicht hervorbringen kann“,<sup>36</sup> schafft erneut ein Bewusstsein für menschliche Kontingenz und setzt damit die Frage nach Transzendenz frei. Das Scheitern des wissenschaftstechnischen Fortschritts Glaubens, das Wissen um die gefährliche Ambivalenz von Technik und Wissenschaft und das Zerschneiden politischer Großideologien fördern das Gefühl: Wir vermögen uns selbst nicht zu genügen.

Dieser Transzendenzbezug kann sich auf recht profane Weise zu Wort melden und im säkularisierten Leben gestillt werden: durch ein in Ekstase versetzendes Rockkonzert oder Fußballspiel, durch Film und Fernsehen oder in der Pop- und Techno-Szene. Mitten im Säkularen und Profanen können sich Ereignisse einstellen, die mit dem, was Religionen auf funktionaler Ebene traditionellerweise leisten, durchaus vergleichbar sind. Auch rein profan anmutende Sinnwelten (Musikszene, „Warentempel“, Sportevents etc.) vermögen religiöse (Stütz-)Funktionen hervorzubringen, insbesondere schaffen sie Distanz zur Alltagswelt, helfen mit der Orientierungs- und Sinnlosigkeit, d. h. dem religiösen Vakuum umzugehen und eröffnen Möglichkeiten, unüberwindbare Grenzen zu umgehen. So taucht „das Religiöse ... an Orten auf, wo es bisher erfolgreich ausgegrenzt war“,<sup>37</sup> und übernimmt dort jene Funktionen, die bislang u. a. der christlichen Religion vorbehalten waren.

Insofern sich die neue, funktional begründete und ausgerichtete Religiosität mit den traditionellen, substantiellen Religionen durchaus berührt, darf sie weder ignoriert noch verächtlich auf sie herabgeblickt werden. Vielmehr sind die säkularreligiösen Ausdrucksformen christlicherseits als prinzipielle Anknüpfungspunkte der Glaubensvermittlung zu würdigen. Denn wie jede Religion, so gründet auch das Christentum in eben dieser ursprünglichen Transzendenz Erfahrung unseres Daseins. Allerdings muss man sich darüber im Klaren sein, dass bei der neuen Religiosität ein anderer Begriff von Religion vorherrscht als jener, den die institutionalisierten Religionen bislang zur Anwendung bringen. Im Vordergrund stehen weder Inhalte noch eine heilshafte Hinordnung des Menschen auf Gott, ein göttliches Wesen oder einen transzendenten Grund,<sup>38</sup> sondern die sinnstiftende und stabilisierende Kraft der Religion. „Die Frage nach religiösen Inhalten tritt zurück hinter der Bedeutung der religiösen Ausdrucksformen.“<sup>39</sup> Indem Form und Funktion

<sup>34</sup> Hans-Joachim HÖHN: *Einleitung*. In: DERS (Hrsg.): *Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne*. Frankfurt, 1996, 7–28, hier 8.

<sup>35</sup> Charles TAYLOR: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt, 1995.

<sup>36</sup> Höhn (s. Anm. 34), hier 12.

<sup>37</sup> Karl GABRIEL: *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*. In: Höhn (Hrsg.) (s. Anm. 34), hier 38.

<sup>38</sup> Thomas v. AQUIN: *S.th.* II–II, q. 81, a.1: „religio proprie importat ordinem ad Deum“.

<sup>39</sup> Dumke (s. Anm. 32), hier 208.

über Inhalte, insbesondere die Gottesfrage dominieren, wird der Religionsbegriff immer diffuser, vielfältiger und unbestimmter. Wenn ein funktionaler Religionsbegriff über einen substantiellen dominiert und der Erlebnisaspekt stärker gewichtet wird als der Inhaltsaspekt, werden die Grenzen von Religion fließend und weniger genau bestimmbar, so dass „auch Sport, Liebe und Rockmusik als religiöse Phänomene verstanden werden. Sie sind religiös, weil sie Überschriffe über die Alltagswirklichkeit hinaus ermöglichen“.<sup>40</sup>

Auch rein profane Gemeinschaften sind prinzipiell in der Lage, sich in religiösen Gestaltungsformen zu präsentieren und auf rituelle etc. Weise religiöse Funktionen auszuüben – wie etwa dem Verhalten Orientierung zu geben, einen neuen Blick für die Alltagswelt zu vermitteln, Identität zu stiften, Kontingenz zu bewältigen, soziale Gruppen zu integrieren etc. Eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion vermag auf der rein funktionalen Ebene allerdings nicht mehr gelingen, verbleibt doch das religiöse Moment bei der „Erlebnis-Religion ohne Dogmatik“<sup>41</sup> auf einer vorreflexiven Ebene und reicht nicht heran an die kognitive Bedeutungsdimension der christlichen Glaubensinhalte. Die Begriffe „Religion“ und „Religiosität“ sollten darum gerade um der Wahrheit und Eindeutigkeit willen nicht unterschiedslos und inflationär Verwendung finden. Vielmehr ist ihre Anwendung im eigentlichen Sinne darauf zu beschränken, inwiefern Menschen ihre Beziehung auf das Unbedingte bzw. den Grund aller Wirklichkeit bewusst vollziehen, in der Hoffnung Heil zu empfangen.

Als substantielle, auf Gott, den Ursprung und das Ziel aller Dinge,<sup>42</sup> ausgerichtete Religion, vermag sich das Christentum mit einem rein funktionalen Religionsbegriff indes nicht abzufinden. Es versteht sich nämlich gerade nicht als bloße Kontingenzbewältigungspraxis. Anstatt sich von einem bestimmten Zweck her zu definieren, etwa des Ausgleichs gesellschaftlicher Defizite, ist die christliche Religion insofern Selbstzweck, als sie sich allein von einem letzten, absoluten Prinzip her ableitet. Infolgedessen geht es dem christlichen Glauben nicht allein und nicht in erster Linie darum, mit den Problemen und Herausforderungen pluraler Gesellschaften besser umgehen und fertig werden zu können, sondern mit Gott als der erlösenden und heilenden Macht in Verbindung zu treten. Als Heils- und Erlösungsreligion lässt sich die christliche Religion nicht als „Sozialkitt“ oder Lückenbüßer pluraler Optionsgesellschaften funktionalisieren.

Die Defizite postmoderner Gesellschaft dürfen nicht vorschnell mit Religion besetzt werden.<sup>43</sup> Es ist nicht Aufgabe christlicher Religion, einer autonomen

<sup>40</sup> Peter BUBMANN: *Von Mystik bis Ekstase – religiöse Dimensionen der Musik*. In: MuK 66 (1996) 130–138, hier 131.

<sup>41</sup> Karl-Fritz DAIBER: *Wird der Glaube zu einer Erlebnis-Religion ohne Dogmatik?* In: LM 31 (1992) 572f.

<sup>42</sup> DH 3004.

<sup>43</sup> Johannes FRIEDRICH: *Die gesellschaftliche Herausforderung und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen*. In: Wolfgang KLAUSNITZER (Hrsg.): *Ökumene in Deutschland – Blick voraus*. Münster, 2002, 15–36, hier 16: „Religion ist, wie Robert Leicht im ‚Tagesspiegel‘ schrieb, ‚nicht die mögliche Kompensation von Defiziten einer ansonsten sich nur an Nutzwerten orientierenden Gesellschaft.“

Gesellschaft Werte vorzugeben bzw. Überlebensstrategien hinsichtlich negativer gesellschaftlichen Begleiterscheinungen an die Hand zu geben, vielmehr sind die christlichen Inhalte und Werte gottgegeben und -bedingt. Unter dieser Rücksicht kommt der christlichen Religion in bezug auf die moderne, autonome Gesellschaft eine Katalysatorfunktion zu: Sie muss die gesellschaftlichen Werte kritisch vor die Wahrheitsfrage stellen.<sup>44</sup> Religion hat nicht nur gesellschaftliche Wunden zu heilen, sie muss sie auch um der Wahrheit und des Menschen willen gegebenenfalls aufreißen.

## VI. Ausblick

Glaubensvermittlung hat auf die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) zu achten, soll das christliche Sinnpotenzial verständlich und universalisierbar bleiben. Zu den „Zeichen der Zeit“ gehört heute u. a. das nüchterne, durch neuere empirische Befunde der Religionssoziologie belegte Faktum, dass die Tendenz zur Privatisierung, d. h. Individualisierung der Religion ungebrochen ist. Das hat zwangsläufig eine Entkirchlichung zur Folge, die mit einer unübersehbaren religiösen Indifferenz einhergeht. Das daraus resultierende Vakuum wird teils durch gezielte esoterische Suchbewegungen zu füllen versucht, meist aber mutiert es zu einer nicht-institutionalisierten Religiosität, die sich nicht selten in einem Bereich zu Wort meldet, der seitens der christlichen Kirchen bislang für ausgesprochen säkular erachtet wurde. Doch auf diese Bedingungen der Jetztzeit muss der Glaube Rücksicht nehmen, soll das Wort Gottes an der Basis nicht verstummen. Im Bemühen um Sprachfähigkeit muss sich der christliche Glaube also auch einer säkularen Sprache bedienen und die säkularreligiösen Ausdruckformen insofern beachten, als sich in ihnen grundsätzliche Fragen und Lebensprobleme der Menschen äußern. Sie versuchen offensichtlich der Profanität zu entkommen und zum Geheimnishaften, Numinos-Göttlichen vorzustoßen, das freilich oftmals unbewusst und namenlos bleibt und sich einer genaueren Bestimmung ebenso entzieht wie einer kritischen Durchleuchtung und einem rationalen Diskurs.<sup>45</sup>

Im Aufsuchen und in der Begegnung mit der heute gelebten individuellen Religionskultur vermag die christliche Glaubensvermittlung positiv bestärkt zu werden, dem Erfahrungsbereich, d. h. dem Bereich der Emotionen, des Sinnlichen und Erlebnishaften eine größere Bedeutung beizumessen. Christliche Verkündigung und Glaubenspraxis müssen die religiöse Erlebnisintensität mehr als bislang fördern und dem Bereich des Ästhetischen und Sinnlichen eine größere Aufmerksamkeit schenken, so u. a. der Körpersprache, Kunst, Musik, dem Tanz, Ritualen, Symbolischen und anderen Formen der Kommunikation. Hinzu kommt die Not-

<sup>44</sup> Friedrich (s. Anm. 43), 17.

<sup>45</sup> Die Reflexionsfeindlichkeit bis hin zur Wende ins Irrationale versteht sich teils bewusst als Alternative zu einer durchrationalisierten Welt und einem Zweckrationalismus.

wendigkeit, vor dem Hintergrund zunehmender Individualisierung an den Bruch- und Schnittstellen des Lebens biographiebezogene religiöse Angebote zu machen, d. h. mitzuhelfen, Glaubensinhalte und Biografie enger zu vernetzen und im Zuge dessen für Pluralität und Differenz offener zu werden.

Jede Anknüpfungsbemühung an die sakralen Phänomene säkularisierter Gesellschaft steht jedoch unter einem inhaltlichen Vorbehalt. Denn als Wort-Religion hat das Christentum gegenüber postmoderner Erlebnis-Religion darauf zu insistieren, dass es über vordergründige funktionale Gemeinsamkeiten hinaus einen uneinholbaren Rest christlicher Glaubensüberzeugung gibt, der nicht säkularisierbar ist, da er quer zur postmodernen Gesellschaft liegt, wie etwa die Auferstehungshoffnung, die auch die Opfer der Geschichte, die kein menschliches Vermögen wieder lebendig machen kann, mit umfasst, oder der eschatologische Aspekt, der davor hütet, den Augenblick überzubewerten und die Gegenwart unter Ausklammerung der Zukunft zu überfrachten, oder der Rechtfertigungsartikel, der menschliches Gerechtigkeitsempfinden und Leistungsdenken durchkreuzt. Eine entscheidende Frage, die an die religiösen Phänomene und Sozialgestalten in der Gesellschaft zu richten ist, lautet darum: Drückt sich in der Suche nach Erlebnissen, die die Alltagswelt transzendieren, ein Hang zur Selbsterlösung aus bzw. auf welche Weise wird in ihr die Erlösungsbedürftigkeit von uns Menschen manifest und darauf reagiert? Welcher Ort wird einer göttlichen Gnade eingeräumt? Wer die unheilvollen Zustände der Welt und die despotischen Seiten des Menschen radikal ernst nimmt, muss eingestehen, dass die menschliche Selbstheilungskraft nicht ausreicht, die Welt und die gequälte Menschheit zu erlösen.

Auch in bezug auf die sakralen Formen postmoderner Erlebnisgesellschaft gilt das Wort des Apostels Paulus: „Prüfet alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21). Zu dieser Prüfung gehört wesentlich die rational-kritische Durchleuchtung aller neueren Sakralisierungs- und Ritualisierungsformen, weil das Religiöse nicht anders als vor dem Forum der Vernunft verantwortet werden kann. Die moderne Religionskultur muss sich in diesem Zusammenhang vor allem fragen lassen, ob hier nicht dem Ideologieverdacht Vorschub geleistet, d. h. die Wirklichkeit unangemessen reduziert wird, indem etwa das Elend dieser Welt bzw. die Abgründe menschlichen Daseins ausgeblendet werden.

Die religiösen Funktionen, die aus einer Sakralisierung und Ritualisierung der säkularisierten Gesellschaft resultieren, sind für eine christliche Glaubensvermittlung keineswegs uninteressant, lassen sie sich doch als Reaktion auf die Unruhe des gottsuchenden Menschen interpretieren.<sup>46</sup> Die Respiritualisierung des säkularen Lebens bedarf jedoch einer sympathisch-kritischen Begleitung und Prüfung angesichts des christlichen Heilsbegriffs mit dem Ziel, „*der Unbestimmtheit der Erfahrung des Heiligen ein bestimmtes Profil zu verleihen.*“<sup>47</sup> Dieser Brückenschlag vermag auch

<sup>46</sup> Ps 63,2; AUGUSTINUS: *Conf.* 1,1,1.

<sup>47</sup> Albrecht GRÖZINGER: *Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft, Wechsel-Wirkungen 18. Traktate zur Praktischen Theologie und ihren Grundlagen.* Waltrop, 1996, 24.

auf die christliche Religion positiv zurückzuwirken und sie für die Gefahr zu sensibilisieren, auf eine bloß ideologische Stützfunktion des gesellschaftlichen Systems verkürzt zu werden. Heute gilt umso mehr, worauf Karl Rahner bereits vor über dreißig Jahren hingewiesen hat, dass nämlich „die Kirche ... ihre eigenen spirituellen Kräfte neu entdecken und aktualisieren“ und nach Wegen suchen muss, den „üblichen Gleisen einer spirituellen Mittelmäßigkeit“ zu entkommen.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Karl RAHNER: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg, 1972, 100f.