

Götterdämmerung: Auf der Suche nach Religion

Krech, Volkhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Krech, V. (2003). *Götterdämmerung: Auf der Suche nach Religion*. (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839401002>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Göt
VOLKHARD KRECH

terd
Götterdämmerung

äm
Auf der Suche

erung
nach Religion



Volkhard Krech
Götterdämmerung

Volkhard Krech, geb. 1962, hat unter anderem über religiöse Konversionen, Religion und Gewalt, die religiöse Lage in der modernen Gesellschaft sowie über systematische Fragen der Religionssoziologie und die Wissenschaftsgeschichte der Religionsforschung gearbeitet. Gegenwärtig ist er Referent für Soziologie an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft in Heidelberg und Privatdozent an der soziologischen Fakultät der Universität Bielefeld.

VOLKHARD KRECH

GÖTTERDÄMMERUNG

AUF DER SUCHE NACH RELIGION

[transcript] X T E X T E



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Lektorat: Joachim Milles

Umschlaggestaltung & Innenlayout:

Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-100-0

Inhalt

- I Wie (wir glauben, dass) es früher war | 7**
- II Religion im Sog der Reflexion | 13**
- III Verschiebungen im religiösen Feld:
Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung | 19**
- IV Religion zwischen Verzweckung
und Wiederverzauberung der Welt | 31**
- V Religion zwischen Universalisierung
und Partikularisierung | 35**
- VI Religion, Politik und Gewalt | 45**
- VII Religion, religionsaffine Themen
und Sakralisierung | 51**
- VIII Religion und Moderne | 61**
- IX Religion und Erfahrung | 67**
- X Religion und Weltbild | 71**
- XI Religion und Lebensführung | 77**
- XII Auf der Suche nach Religion | 81**
- Anmerkungen, Quellen und Literaturhinweise | 93**

Wir leben »in einer gottfremden,
prophetenlosen Zeit«.

Max Weber

vengo buttato a ridosso
di un formicolio di dèi,
di un brulichio di sacertà.

[Ich mache mich auf, an den sicheren Ort
des Ameisengekrabbels der Götter,
des Bienengesummes der Heiligkeit
versetzt zu werden.]

Andrea Zanzotto

■ Wie (wir glauben, dass) es früher war

Irgendwann begannen die Menschen zu staunen und sich zu wundern. Sie staunten und wunderten sich über ihr Dasein sowie über die Welt und deren Besonderheiten. Gewiss fürchteten sie die Unwägbarkeiten der Naturgewalten, denen sie sich zuweilen recht schutzlos ausgeliefert fühlten. Doch in Anbetracht der Schönheit, die sie umgab, empfanden sie auch Freude, und in ihrem Inneren regte sich das, was man »Ehrfurcht vor dem Leben« nennen könnte. Das Wissen um dessen Zerbrechlichkeit tat ein Übriges – angesichts des Todes entwickelten sie eine demütige Haltung.

Als Ausdruck ihrer Bewunderung und ihres Staunens verliehen die Menschen allen Ereignissen, Gegenständen und Gegebenheiten eine besondere Bedeutung, die weit über deren sachlichen und gebräuchlichen Sinn hinausging. So lebten sie gleichsam in zwei Welten: in einer Welt des Alltags, in der sie sich häuslich einrichteten und sich die Natur und die Dinge zunutze machten, sowie in einer Welt, die jenseits des Alltags in das weite Reich der Phantasie wies. Die jenseitige Welt konnte sich in anderen räumlichen Sphären, aber auch in der Natur oder gar inmitten der sozialen Verhältnisse zeigen. Sie überstieg die normale Sinneswahrnehmung, ohne unsinnlichen Charakters zu sein. Beide Welten standen nicht etwa unverbunden nebeneinander. Sie waren zwar gesondert, doch eine Bedeutung gewannen sie erst durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander. Der Alltag bot immer wieder Anlass, nach einer hinter ihm liegenden Welt zu fra-

gen, und das Wissen um sie befähigte die Menschen, die Schwierigkeiten ihres Daseins zu meistern.

Durch den Umgang mit der jenseitigen Welt lernten die Menschen also, in einer Weise an der Natur, an den Dingen und auch aneinander teilzuhaben, die sich nicht allein am bloßen Nutzen orientiert. Allerdings kannten sie ebenso früh schon das, was wir heute »Kunst« nennen. Sie fabulierten, sangen und musizierten und schmückten sich und ihre Häuser. Zwar war auch solches Tun ein Ausdruck ihres Entzückens über das Dasein und über die Schönheit der Welt, doch in den Bereich der »Religion« fiel es nicht.

Um sich der Ordnung ihrer Lebensweise zu vergewissern und dieser zugleich eine Aura des Weihevollen zu verleihen, erzählten sich die Menschen Geschichten – Geschichten vom Ursprung der Welt, von der Entstehung der Berge, Täler und Flüsse oder von der Herkunft verschiedener Völker und ihrer Sitten und Gebräuche. Viele dieser Ursprungsgeschichten begannen mit den Sätzen: »Es war, und es war nicht ...« Wussten die Erzähler und ihre Zuhörer am Ende gar um die Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit von Wahrheit? Wussten sie um eine Wahrheit, die ihren Ort jenseits der Unterscheidung von Realität und Fiktion hat? Womöglich liegt solcher Redeweise ja eine Erkenntnis zugrunde, die wir Heutigen uns erst mühsam (wieder) aneignen (müssen). Aber wäre dann die so genannte Postmoderne nicht eher eine Prämoderne und die Moderne nur ein Zwischenspiel? Jedenfalls verliehen diese Geschichten den Dingen eine besondere Dignität und die Beständigkeit dessen, was wir »Tradition« nennen. Die Frage, warum die Welt so ist, wie sie ist, wurde somit zufrieden stellend beantwortet.

Freilich kam es immer wieder vor, dass das Leben der Menschen aus den Fugen geriet. Unwetter, Wasserfluten, Feuersbrünste, Erdbeben oder Vulkanausbrüche zerstörten mühsam errichtete Wohnstätten, vernichteten die Ernten und lösten Hungerkatastrophen aus. Dann zeigte sich die Natur von ihrer unwirtlichen und grausamen Seite. Aber auch durch Neid, Missgunst, Habsucht, Machtstreben und dergleichen mehr konnte es zu allerlei Verwerfungen kommen, die die Ordnung der menschlichen Lebensumstände ernstlich bedrohten. Solche Ereignisse, seien sie natürlicher oder sozialer Art, schrieben die Menschen dann bösen und finsternen Mächten oder den üblen Launen

der Götter zu. Das Dämonische, das sich sowohl in der sie umgebenden Natur als auch inmitten ihrer Gemeinschaft, ja sogar in ihnen selbst zeigen konnte, musste durch eigens zu diesem Zwecke ausgebildete Praktiken gebannt werden. Indem die Menschen besondere Opfergaben darbrachten, versuchten sie, die Mächte der Natur und des Übersinnlichen zu besänftigen und wieder gnädig zu stimmen – schließlich wussten sie darum, dass sie Schuld auf sich luden, wenn sie in die Natur eingriffen, indem sie etwa Tiere jagten.

Neben Opfern entwickelten die Menschen andere »Rituale«, die sie mit der sie umgebenden Welt und miteinander versöhnen sollten. Diese Praktiken waren am jahreszeitlichen Kreislauf von Werden und Vergehen, am Lebenszyklus von Geburt und Tod sowie an der sozialen Abfolge von Erwachsenwerden, Heirat und Familiengründung sowie Altern und Sterben ausgerichtet. Solche Techniken dienten dazu, die Welt nach außen (zur Natur hin) und nach innen (ins Soziale und Psychische) zu befrieden, die Ordnung zu bewahren oder auch wieder ins Lot zu bringen, wo immer sie in Unruhe geraten sein mochte. Sie waren Ausdruck des Wissens der Menschen, dass sie – als Einzelne wie in der Gemeinschaft – Teil eines größeren Ganzen sind. Für diese Praktiken gab es besondere Zeiten und Orte, um sie gegenüber dem Alltag hervorzuheben. Schließlich ersann man noch einige andere Verständigungsformen mit den Göttern, etwa die Klage, den Lobpreis und das Bittgebet.

Auf diese Weise bürgte Religion für das Zusammenspiel, ja sogar für die Einheit des Alltäglichen und des Weihevollen, des Geheimnisses und des Vertrauten, der Erfahrung des Fremden und der Geborgenheit, der Verdinglichung und des Unversehrten, des Vergänglichen und des Beständigen, des Gesonderten und des Heilen – kurz: Religion bekundete die Existenz des Heiligen innerhalb der Welt und wies dieser somit den Charakter des Profanen zu.

Selbstverständlich war es den Menschen darum zu tun, immer weiter an ihren Fertigkeiten sowie den Regeln ihres Zusammenlebens zu feilen. Das hatten sie bereits getan, bevor sich die religiöse Weltansicht und Praxis formte. Sie verbesserten ihre Werkzeuge, brachten architektonische Feinheiten hervor und nutzten ihre Intelligenz zur Entwicklung von allerlei Gerätschaften, die das Leben bequemer und reicher machten. Als besonders hilfreich erwies sich die Herausbil-

dung eines Expertentums für alle Spezialgebiete, etwa für die Nahrungsgewinnung, für die Erzeugung von Gütern und ihre Verteilung, für die Deutung der Sterne, für die Verwaltung des Gemeinwesens, für das Künstlerische – und eben auch für den Bereich des Religiösen: Die Priesterschaft bewahrte das Wissen um das Übersinnliche, formte den Wissensbestand zu festen Lehrsätzen, wachte über die richtige Durchführung der religiösen Praktiken und garantierte so die Tradition.

Trotz fortschreitender Beherrschung ihrer Lebensumstände hielten die Menschen daran fest, die Welt religiös zu interpretieren. Zwar ließen sich die Ursachen für Unglücke und Missstände ergründen und zuweilen gar beheben, doch deren über das rational Fassbare hinausgehende Bedeutung blieb ihnen verschlossen. Natürlich lernten sie zum Beispiel, Überschwemmungen in meteorologische und klimatische Zusammenhänge zu bringen sowie Dämme zu bauen, um sie zu verhindern oder wenigstens einigermaßen zu kontrollieren. Aber warum Katastrophen letzten Endes geschehen, vermochten sie beim besten Willen nicht zu begreifen. Vor allem die Tatsache des Todes war nicht anders als religiös zu bewältigen. Doch auch das Wunder des Lebens und die Freude darüber bestärkte die Menschen darin, ihren religiösen Weltbildern treu zu bleiben.

Schon bald begann die Religion, andere Bereiche – allen voran die Wirtschaft, die Politik, das Recht und die Kunst – zu prägen oder gar zu dominieren. Um den Tempel herum lagerte sich die Produktion von Gütern und der Handel mit ihnen an, der König war zugleich der oberste Priester, und die künstlerische Betätigung wurde nicht selten in den Dienst der Verherrlichung der Götter gestellt. Diese Entwicklung gipfelte in den so genannten »Theokratien«, in denen Politik und Recht nicht nur religiös gedeutet, sondern auch religiös bestimmt wurden. Solche Verschmelzungen mit der Macht riefen allerdings immer wieder Kritiker auf den Plan – die Propheten der Hebräischen Bibel sind ein großartiges Beispiel dafür. Manche Kritiker überkommener Gewohnheiten wurden sogar zu Urhebern einer neuen Religion: Buddha wandte sich gegen das hinduistische Brahmanentum und begründete den Buddhismus; Jesus trat als Reformator des Judentums auf und wurde zur Stifterfigur des Christentums; Mohammed vereinte jüdische und christliche Elemente mit neuen religiösen Vorstellungen

und etablierte den Islam; und die Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli waren Gegner des römischen Katholizismus und schufen neue christliche Kirchen.

Alle großen Religionen versprachen Erlösung. Doch die Wege, das Heil zu erlangen, waren recht verschieden. Die einen meinten, die Welt überwinden zu können, indem sie sie beherrschen. Die anderen waren der Überzeugung, man müsse sie fliehen und dürfe sich nicht auf ihre Geschäfte einlassen. Viele der frühen Christen etwa erwarteten die nahe Rückkehr Jesu und dachten, dem weltlichen Treiben nicht mehr nachkommen zu müssen. Also entsagten sie den irdischen Bedürfnissen und entzogen sich den Anforderungen des normalen Lebens. Deshalb sahen die römischen Herrscher im Christentum auch eine ernste Bedrohung der »pax romana«, sodass sie die Anhänger der neuen Lehre verfolgten. Andererseits richtete sich eine immer größer werdende Zahl von Christen in der Welt ein und versuchte, ihre religiöse Überzeugung mit den Erfordernissen des weltlichen Daseins zu vereinbaren.

Doch infolge der so genannten Konstantinischen Wende wurde das Christentum nicht nur geduldet, sondern sogar zur Reichsreligion erklärt. Im Mittelalter hatte es im Westen eine Vormachtstellung inne und dominierte Politik, Wirtschaft und Kunst. Der Nahe und Mittlere Osten hingegen war vom Islam geprägt, der im Vergleich zum Christentum schon früh eine Aufklärung kannte, die Wissenschaft und Literatur erblühen ließ. Innerreligiöse Reformbewegungen gab es übrigens auf beiden Seiten – im Christentum die asketischen Bettelorden, im Islam den mystischen Sufismus. In der Neuzeit verloren die großen Weltreligionen dann ihre Dominanz, indem sich Wissen und Handeln aus religiöser Abhängigkeit emanzipierten. Der Bedeutungsverlust der überkommenen Formen von Religion begann – und setzt sich bis heute fort.

■ Religion im Sog der Reflexion

So oder auch ganz anders mag es sich im Frühstadium der Menschheit, zu Beginn der Hochkulturen und dann im weiteren Verlauf der Zivilisationsgeschichte mit der Religion zugetragen haben. Schon dem Stile nach kam es mir nicht auf eine theoretisch gesättigte Rekonstruktion an. Aber ich räume gerne ein, dass meine Erzählung von der einen oder anderen Religionstheorie oder einer Mischung verschiedener Ansätze inspiriert und geleitet worden ist. Auch an historischer Verbürgtheit war mir nicht in erster Linie gelegen. Ich wollte vielmehr zeigen, welche Bilder wir uns von der Religion machen, was wir ihr – im Guten wie im Schlechten – zutrauen und welche Hoffnungen und Befürchtungen wir ihr gegenüber hegen. Dabei ist es durchaus zweitrangig, ob es sich um eine bloße historische Projektion oder um die Rekonstruktion von Eigenschaften handelt, die Religion tatsächlich einmal an den Tag gelegt hat. Spielt nicht bei jedem noch so redlich um die Tatsachen bemühten historischen Entwurf ein gerüttelt Maß an Spiegelung dessen mit, was man vermisst und lieber im bereits Geschehenen als in der ungewissen Zukunft zu finden hofft? Und so mancher Blick in die Geschichte ist wehmütig gehalten. Schon Karl Valentin wusste: »Früher war alles besser, auch die Zukunft.« Wir rekonstruieren nicht nur die vergangene und fremde Welt, sondern konstruieren ebenso »das Andere« unserer eigenen. Dabei legen wir einen in der abendländischen Neuzeit und Moderne gewonnenen Begriff an die Geschichte und andere Kulturkreise an. Durch Geschichte und Ethnologie lernen wir demnach mehr über uns selbst als

über historische und ethnologische Sachverhalte. Welche Schwierigkeiten dies mit sich bringt, wird uns noch zu beschäftigen haben.

Vor dem Hintergrund dessen, was wir gemeinhin als Religion in der Geschichte wirksam sehen, ist es nun an der Zeit zu fragen, wie wir es mit der Religion halten und wie es heutzutage um sie steht. Wir haben es aufgegeben, die technischen Revolutionen und kulturellen Umbrüche zu zählen. Zu viele sind es, und zu schnell folgen sie aufeinander. Die Erde ist uns schon längst keine Scheibe mehr, über der, getragen von der »axis mundi«, das Himmelszelt ragt; sie ist vielmehr rund und noch dazu ein winzig kleiner Planet in einem für den menschlichen Verstand unermesslichen Universum. Materie ist nicht mehr nur Materie – sei sie widerständig oder in Mischungsverhältnissen fügsam gemacht –, sondern setzt sich aus Atomen und Quarks zusammen. Und das Leben ist nicht mehr nur Leben, sondern besteht aus Molekülen und Genen. Selbst unsere Empfindungen, die sich aufgrund ihrer intuitiven Gewissheit vergleichsweise hartnäckig der nüchtern objektivierenden Beschreibung entziehen, sind inzwischen zum Gegenstand psychologischer und neurophysiologischer Erklärung geworden. Sowohl der Makro- als auch der Mikrokosmos werden weiter und weiter erschlossen, zergliedert, metrisiert und quantifiziert – längst über das für uns Wahrnehmbare und Evidente hinaus. Angesichts dieser Entwicklung und ihrer möglichen Alternative kommt uns immer deutlicher zu Bewusstsein, dass alles Tatsächliche nicht nur kontingent, sondern auch höchst unwahrscheinlich ist: die Entstehung der Erde, die Entwicklung von Leben, das Aufkommen der menschlichen Spezies und schließlich die gegenwärtigen Formen der Zivilisation.

Doch obwohl wir mehr und mehr um die Komplexität von Materie und Leben sowie um die Unwahrscheinlichkeit alles Gegebenen wissen, staunen und wundern wir uns kaum noch – jedenfalls nicht mehr in dem eingangs beschriebenen emphatischen Sinne. Gewiss: Angesichts eines Neugeborenen sprechen wir von einem »Wunder des Lebens« und bei einem sonntäglichen Waldspaziergang vom »Zauber der Natur«. Aber handelt es sich hierbei noch um echtes Staunen und Wundern? Darin kommt doch eher ein klischeehafter Umgang mit solchen Gefühlen zum Ausdruck. (Wie gesagt: Dieser Maßstab ist womöglich ein fiktiver, jedenfalls ein idealisierter. Aber auch dann

bleibt er, einmal in der Welt, ein Kriterium, an dem wir unser Verhalten und unsere Erfahrungsweisen messen können.) Schon die Tatsache, dass wir große Distanzen schneller und schneller zurückzulegen und uns unbekannte Gegenden und fremde Kulturen immer problemloser erschließen können, sollte uns staunen machen. Stattdessen aber sagen wir in kleingeistiger Manier, die Welt werde immer kleiner. Das Staunen ist entweder durch gewohnheitsmäßige und selbstverständliche Hinnahme oder durch nachdenkliches und rationales Ergründen ersetzt worden. Die »curiositas«, die Neugier, ist zwar die Quelle des Nachdenkens und bürgte anfangs noch für eine Verbindung von Staunen und Erforschen. Doch heute steht die rationale Ergründung nahezu gänzlich im Dienste der technischen Beherrschbarkeit der Welt. Wie ist es nun angesichts dessen um die Religion bestellt?

Im Unterschied zu früheren Zeiten machen wir uns heute kaum noch Gedanken über die religiöse Bedeutung der Welt, unserer Existenz und einzelner Vorkommnisse, sondern eher über die Religion selbst. Dies hat weit reichende Folgen sowohl für die Religion als auch für das Selbstverständnis der menschlichen Gattung. Wir verlassen uns nicht mehr auf religiöse Deutungen, sondern auf uns selbst und die von uns geschaffenen Werkzeuge und Techniken. Was aber, wenn wir einsehen müssen, dass auf uns kein Verlass ist?

Wie wir alles begreifen und auf Begriffe bringen müssen, versuchen wir auch, Religion zu erfassen. Zwar haben wir die Religionskritik der Aufklärung und frühen Moderne überwunden. Kaum jemand behauptet noch, Religion sei ein »Priesterbetrug«, eine unnötige oder gefährliche, da verblendende Spiegelung menschlicher Verhältnisse oder gar »Opium des Volkes«. Stattdessen bestimmen wir Religion entweder als eine Notwendigkeit der einzelnen Psyche, um ein unmittelbares Selbstbewusstsein zu erzeugen; oder als eine Funktion des Geistes, die alle drei Bereiche der Geistestätigkeit – Denken, Fühlen und Handeln – umfasst und so die Integrität der Persönlichkeit erst ermöglicht; oder wir schreiben ihr die soziale Bedeutung zu, die Einheit von Gesellschaften und Gemeinschaften zu garantieren und widerstrebende Interessen auszugleichen. Jacques Derrida hat darauf hingewiesen, dass in dieser Art der Behandlung ein Problem liegt: Mit der Abstraktion tragen wir Beschreibungen an den »Gegenstand Reli-

gion« heran (oder machen ihn erst zu einem solchen), der sich in besonders starkem Maße gegen jede Objektivierung sträubt: gegen das Analysieren, Trennen und Zergliedern, gegen Entkörperlichung und Entsinnlichung, Formalisierung und Schematisierung.

Aber wie immer man Religion in formaler Hinsicht bestimmt – sie ist eben auch ein historisch gewachsener empirischer Sachverhalt mit konkreten Inhalten und bestimmten Sozialformen. Müssen wir im globalen Maßstab nicht stets im Plural sprechen und von Religionen, Religiositätsformen und religiösen Inhalten handeln? Andererseits würde das Problem damit nur verschoben oder sogar kaschiert, denn auch die Rede von Religionen braucht ein »tertium comparationis«, das uns verschiedene Phänomene mit dem vereinheitlichenden Attribut »religiös« zu versehen erlaubt. Indem sich Religion jedoch immer wieder der begrifflichen und abstrakten Erfassung entzieht, zeigt sie nicht nur ihre Widerspenstigkeit, sondern gibt zudem etwas von ihrem »Wesen« preis – nämlich davon, dass sie zwei Gesichter hat: ein offensichtlich (oder auch maskenhaft) »reaktionäres« und ein »bezeugendes« (oder auch visionäres) Gesicht. Religion ist zugleich Faktum und Fatum, Objekt und Subjekt, Ideologie und Utopie, Gegenstand und – je nach Sichtweise – Verhängnis oder Hoffnung.

Unser Problem mit der Religion liegt darin, dass wir einerseits nicht von ihr nicht lassen können oder wollen, andererseits aber mit ihren überkommenen Inhalten und Formen nichts mehr anzufangen wissen. Georg Simmel (1858–1918) hat dies auf eine griffige Formel gebracht: »Das religiöse Bedürfnis hat seine Erfüllung überlebt.« Das scheint heute mehr denn je zuzutreffen – und zwar unabhängig davon, ob man das »Bedürfnis« auf den Geist, auf das Bewusstsein, auf die Menschen oder auf die Gesellschaft bezieht. In ethischen und politischen Angelegenheiten sprechen wir oft von den so genannten christlichen Werten der abendländischen Zivilisation – vor allem bei interkulturellen Konflikten, und erst recht wieder nach den Anschlägen vom 11. September 2001. Samuel Huntingtons These vom »Kampf der Kulturen« ist da ein prominentes Beispiel. Ich will hier außer Acht lassen, ob es »abendländische Werte« gibt und wie groß der christliche Anteil an ihnen gegebenenfalls ist (die klassische Antike und das Judentum werden allzu schnell vergessen). Jedenfalls handelt es sich nicht um konkrete religiöse Inhalte, sondern um Abs-

traktionen oder Übersetzungen, die von den anschaulichen Überlieferungen der christlichen Tradition absehen oder sie zumindest nur unvollständig transportieren. Das nennt man dann »Entmythologisierung« (Menschenwürde und Freiheit sind recht, Dämonen- und Engelglaube nicht) oder »Säkularisierung« (die Vernunftmoral beerbt die im Banne des Heiligen stehende religiöse Moral). In der Moderne habe sich Religion am Vernunftgemäßen zu bewähren, und ihre Existenzberechtigung sei nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern müsse sich in der rationalen Erörterung erst erweisen. Was diesen Anforderungen nicht genüge, gehöre auf die Müllhalde der Geistesgeschichte. Übrig bleibt dann allenfalls ein fleischloses Gerippe – sei es als »Existential«, sei es als psychisches oder soziales Erfordernis, sei es als »das Vernünftige«. Aber lassen die Religionen so mit sich umgehen?

Das Nachdenken über Religion, mit dem ihre Objektivierung und Abstraktion einhergeht, ist Teil der alle gesellschaftlichen Bereiche umfassenden Rationalisierung. Max Weber (1864–1920) hat diese Entwicklung als »Entzauberung« beschrieben. Damit ist ein zunächst innerreligiöser Vorgang gemeint, in dessen Verlauf es bei der Heilsuche zu einem Abbau von Magie gekommen ist: »Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt »entzaubert« werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch »sind« und »geschehen«, aber nichts mehr »bedeuten«, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und »Lebensführung« je als Ganzes, dass sie bedeutungshaft und »sinnvoll« geordnet seien.« Darin hat Weber eine Tragik gesehen: Religion habe eine Entwicklung in Gang gesetzt, an deren Ende ihr eigenes Verschwinden stehe. Infolge der zunächst innerreligiösen Intellektualisierung und Rationalisierung haben sich autonome Wertsphären herausgebildet, die der Religion im polytheistischen Kampf der Werte entgegenstehen und sie ins kulturelle Abseits zu bringen drohen. Religion lässt ihre wissenschaftliche Objektivierung also nicht nur zu, sondern sie objektiviert sich selbst. So stellt sich die Frage, ob sie in der modernen Welt überhaupt noch einen Platz hat oder haben kann. Ihre Selbstverständlichkeit, Unbefangenheit und Unschuld – wenn sie denn je unschuldig war – hat sie ganz gewiss verloren. Ob Welt und Lebensführung jemals wieder eine Einheit bilden können?

■■■ Verschiebungen im religiösen Feld:

Säkularisierung, Pluralisierung

und Individualisierung

Man spricht in letzter Zeit von der Rückkehr der Religionen. Diese Redeweise setzt voraus, dass Religion vorher verschwunden oder zumindest in den Hintergrund gedrängt war. Die prägnanteste These vom Verschwinden des Religiösen geht von einem Prozess der »Säkularisierung« aus. Sie prägte das Selbstverständnis des späten 19. und des 20. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre hinein. Einer der wichtigsten Ursprünge dieser Auffassung liegt in der christlichen Selbstbeschreibung, insbesondere in der protestantischen Theologie. Von dort aus hat sie Einzug in die Sozialwissenschaften gehalten. Die härteste Variante der Säkularisierungsthese besagt, dass Religion in der Moderne nicht nur an Bedeutung verliere, sondern über kurz oder lang ganz verschwinde. Die Erklärungen dafür sind – je nach wissenschaftlicher und/oder weltanschaulicher Position – sehr verschieden. In philosophischer Perspektive löst die vernünftige Einsicht den für irrational gehaltenen Glauben ab, und der Marxismus sah in der Religion nur eine Form des ideologischen Überbaus, der die realen Klassenverhältnisse kaschiere und im Verlauf des Klassenkampfes als Lug und Trug entlarvt werde. Andere gingen davon aus, dass religiöse Traditionen durch politische Ideologien – etwa durch den Nationalismus oder durch die Zivilreligion – ersetzt würden. Eine mildere Vari-

ante der Säkularisierungsthese unterstellt, dass sich religiöse Institutionen gleichsam von innen heraus säkularisieren. Sie behalten zwar ihre religiösen Symbolisierungen bei, passen sich aber den Bedingungen moderner Organisationen an. Andere wiederum vermuteten, dass sich die traditionelle Religion zwar nicht halten können werde, dass die moderne Gesellschaft aber von religiösen Werten geprägt bleibe.

Da sich die meisten Varianten der Säkularisierungsthese ausdrücklich oder implizit auf das Christentum beziehen, sollten wir uns zunächst einmal einen Eindruck von dessen gegenwärtiger Lage verschaffen. Es ist sicher richtig, dass das Christentum – vor allem in seiner organisatorischen Gestalt der Großkirchen – in westlichen Gesellschaften an Bedeutung verloren hat. Jedenfalls hat es nicht mehr jene Prägekraft, die wir ihm für das Mittelalter und noch für die frühe Neuzeit zuschreiben. Andererseits zeigen Untersuchungen, dass die Mitgliedschaft der evangelischen Kirchen in Deutschland seit etwa drei Jahrzehnten relativ stabil ist. Gleiches gilt vermutlich für die römisch-katholische Kirche. Um einige Zahlen für die deutsche Situation zu nennen: Etwa 33 Prozent der Bundesbürger sind Mitglied einer evangelischen, ebenso viele gehören der römisch-katholischen Kirche an, und 1,2 Millionen Menschen sind Mitglieder einer orthodoxen Kirche. Vier Prozent bekennen sich zu einer anderen Religionsgemeinschaft, und 22 Prozent bezeichnen sich als konfessionslos. Die Mitglieder der beiden Großkirchen lassen sich nun in drei Gruppen einteilen. Etwa 10 bis 15 Prozent sind zu den so genannten Kernmitgliedern zu zählen. Sie besuchen häufig den Gottesdienst, nehmen aktiv am Gemeindeleben teil und bekennen sich zu den Aussagen der offiziellen Lehren. Etwa derselbe Prozentsatz steht – aus binnenkirchlicher Sicht – eher am Rande der Organisation. Dort gibt es den niedrigsten Grad an Verbundenheit mit der Kirche und die höchste Austrittsbereitschaft. Von den verbleibenden 70 Prozent hat man ein nur ungenaues Bild. Kirchenmitgliedschaft speist sich hier aus den unterschiedlichsten Motiven – etwa aus Gewohnheit oder daraus, dass sie im sozialen Umfeld üblich ist; aus einem allgemeinen Interesse für religiöse Fragen, das jedoch nicht dazu führt, sich näher zu engagieren; aus dem Wunsch, im Bedarfsfalle die kirchlichen Amtshand-

lungen in Anspruch zu nehmen; oder aus der Überzeugung, dass der Kirche eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukomme, zum Beispiel im Bereich helfenden Handelns.

Die Kirchenmitgliedschaft sagt freilich noch nicht allzu viel über den Glauben und die religiösen Praktiken. Zwar glauben gut zwei Drittel der Deutschen an einen Gott. Aber die Vorstellungen, die sich damit verbinden, sind sehr verschieden und entsprechen nur bedingt oder gar nicht der Lehre einer christlichen Konfession. Für viele ist Gott etwas nicht Fassbares. Manche halten sich für gläubig, können aber keine konkreten Angaben dazu machen. Außerdem glauben längst nicht alle Mitglieder einer christlichen Kirche an Gott, während das bei etwa einem Viertel der Konfessionslosen sehr wohl der Fall ist. Den Gottesdienst besuchen die meisten Kirchenmitglieder nicht regelmäßig, sondern nur bei besonderen familiären Anlässen wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung oder an den großen kirchlichen Feiertagen. Und an Veranstaltungen der Kirchengemeinde beteiligt sich die überwiegende Mehrheit (für die evangelischen Kirchen: etwa 70 Prozent) überhaupt nicht.

Auch auf die Lebensführung wirkt sich der Glaube nicht in einem besonders starken Maße aus. Immerhin steht für 45 Prozent aller Deutschen fest, dass eine kirchlich geschlossene Ehe nur durch den Tod geschieden werden sollte. Aber etwa 47 Prozent vertreten die Ansicht, dass der christliche Glaube das Sexualleben der Menschen einengt. Und vier von fünf Deutschen akzeptieren den Papst nicht als moralische Instanz. 77 Prozent der westdeutschen und 80 Prozent der ostdeutschen Protestanten geben an, dass »evangelisch sein« für sie bedeutet, sich darum zu bemühen, »ein anständiger Mensch zu sein«. Mehr als die Hälfte der evangelischen Kirchenmitglieder will nach den Zehn Geboten leben und sich an der Botschaft Jesu orientieren. Eine noch höhere Zustimmung (nämlich 76 Prozent der westdeutschen und 79 Prozent der ostdeutschen Protestanten) findet allerdings die religiös eher unbestimmte Aussage, seinem Gewissen folgen zu wollen. Die hier für Deutschland skizzierte Lage gilt im Großen und Ganzen auch für Großbritannien, Frankreich, die USA und Australien.

Was besagen diese Zahlen nun über die Christlichkeit der westli-

chen Gesellschaften? Für einen vergleichsweise schwachen kulturellen und gesellschaftlichen Einfluss des Christentums spricht gewiss die mangelnde Bindung der Christen an das Gemeindeleben und an die offiziellen Lehren der christlichen Konfessionen sowie die geringe Prägung der Lebensführung durch den Glauben. Mit diesem Befund ist jedoch noch keine Aussage über eine Entwicklung getroffen – dafür wissen wir einfach viel zu wenig über die Bindungskraft der Kirchen und des offiziellen Glaubens in früheren Zeiten. Vermutlich herrschte schon immer das persönliche Gottesbild vor. Neu hingegen ist die Tatsache, dass man sich heute zu einem persönlichen und von offiziellen Lehren abweichenden Glauben bekennen kann, ohne diskriminiert, geächtet oder gar gefoltert und verbrannt zu werden. Das persönlich gefärbte Bekenntnis wird gesellschaftlich sogar eher akzeptiert als die Unterordnung unter eine offizielle Lehre. Darüber hinaus ist mit den von mir angeführten Zahlen noch nichts über den säkularen Zustand westlicher Gesellschaften insgesamt ausgesagt, denn sie geben schließlich nur das Verhältnis der Christen zur Kirchenorganisation wieder. Die christlichen Konfessionen gehen jedoch nicht in der Sozialform der Organisation auf.

Die skizzierten Auffassungen von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft blieben freilich nicht ohne Widerspruch. Einer der Einwände kommt von jenen, die auf den »religiösen Pluralismus« aufmerksam machen. Während Nationen wie die USA und Indien bereits seit ihrem Bestehen multireligiös sind, trifft dies mittlerweile auch auf die europäischen Gesellschaften zu, in denen ja nicht nur Christen und Juden, sondern auch Muslime, Hindus, Buddhisten sowie Angehörige kleinerer und jüngerer Religionsgemeinschaften leben (in Deutschland gibt es gegenwärtig etwa 90.000 Juden, fast drei Millionen Muslime und rund 70.000 Hindus). Außerdem sind hier religiöse Strömungen wie die des New Age und esoterische Überzeugungen und Praktiken zu nennen. Und nicht zuletzt werden allerlei Religionsurrogate entdeckt, die von sozialen Protestbewegungen über psychotherapeutische Praktiken bis hin zu Bodybuilding und Fußballkult reichen.

Bei der Säkularisierung von Religion, so nun die Kritik, handele es sich um eine Folge religiöser Monopolbildung, die es nur in Europa gegeben habe. Wo hingegen religiöser Pluralismus und Konkurrenz

vorherrschen, könne von Säkularisierung keine Rede sein. An dieser Deutung ist einiges richtig. Sie lässt allerdings außer Acht, dass es neben einem »heißen« auch einen »kalten« Pluralismus gibt. Im kalten Pluralismus schert sich der eine nicht um die Überzeugung des anderen – hier herrscht also eine Atmosphäre wechselseitiger Indifferenz. Außerdem kann der religiöse Pluralismus zu einem »Zwang zur Häresie« führen: zu Abweichungen von der »rechten Lehre«, zu Relativierungen fundamentaler Glaubenssätze und zu Vermischungen von Überzeugungen aus verschiedenen Religionen. Vor allem ist es aber sehr zweifelhaft, ob der religiöse Pluralismus, wie von einigen behauptet, Säkularisierung im Sinne des Rückgangs von Religion verhindert. Dieser Frage möchte ich im Folgenden am Beispiel der so genannten Esoterik nachgehen.

Zunächst in den USA, dann auch in den europäischen Ländern wird seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ein zunehmendes Interesse an esoterischen Lehren und Praktiken registriert, die in Modellen einander ablösen. Das Angebot reicht von Feng-Shui über Reiki, Channeling, Pendeln, Astrologie, Wahrsagen, fernöstliche und indianische Mystik, Meditationspraktiken wie Yoga, weiße und schwarze Magie, Tantra und Ayurveda bis hin zu neuheidnischen Ritualen. Das gemeinsame Ziel solcher Lehren und Praktiken besteht darin, Körper, Geist und Seele in Einklang zu bringen. Einer Untersuchung des Allensbacher Instituts für Demoskopie zufolge interessieren sich 17 Prozent aller Deutschen für fernöstliche Religionen, 19 Prozent beschäftigen sich regelmäßig mit Astrologie und Horoskopen. Von Markt- und Trendforschern wird diesem Segment ein hohes Wachstumspotenzial zugeschrieben. So stellte die Gesellschaft für Konsumforschung für den esoterischen Buchmarkt eine jährliche Zuwachsrate von 20 Prozent fest. 1998 überstieg der Gesamtumsatz mit solchen Titeln erstmals die Summe von 100 Millionen Mark. Esoterik-Messen sind beliebt, und das World Wide Web bietet mittlerweile tausende von Links, die per Mausdruck die persönliche Erleuchtung versprechen.

Doch die esoterische Praxis lässt sich freilich mit konkreten Zahlen kaum erfassen. Denn zum einen ist mit dem Kauf von Ratgebern und Utensilien wie Tarot- oder Chakra-Energie-Karten, Seherkugeln und Energiesteinen sowie mit dem Besuch entsprechender Seminare

noch nichts darüber ausgesagt, ob sich esoterische Lehren und Praktiken auch auf das Weltbild und die Lebensführung der Konsumenten auswirken. Und zum anderen umfasst der Begriff Esoterik überaus unterschiedliche Phänomene, die nur zum Teil religiösen Charakters sind und sich häufig nicht von Techniken der Gesundheitsförderung oder der allgemeinen Lebensgestaltung abgrenzen lassen. Da es sich hier nicht selten um unorganisierte Formen »unsichtbarer Religion« handelt – ein von Thomas Luckmann geprägter Begriff –, ist ihnen mit den Mitteln der repräsentativen Meinungs- und Einstellungsbefragung schwer beizukommen. Das kann dazu führen, dass man solche Phänomene überschätzt. Es liegt eben ein Kurzschluss darin, von der Tatsache der Pluralisierung des religiösen Felds auf seine Vergrößerung in einem quantitativen Sinne zu schließen. Die Zahl der Menschen, die sich für neue, exotische und esoterische Formen von Religion interessieren, steigt nicht etwa – es sind vielmehr stets dieselben, die die wechselnden Angebote auf dem »Markt der religiösen Möglichkeiten« nutzen.

Für die europäischen Länder hat die Rede von der Säkularisierung sicher eine gewisse Berechtigung. In den USA hingegen – in »God's own country« – ist von einem Bedeutungsverlust von Religion nichts zu spüren: etwa 90 Prozent der US-Amerikaner glauben an einen persönlichen Gott. In Lateinamerika und Asien sind sowohl der Protestantismus (vor allem in seiner charismatischen Gestalt) wie auch der Katholizismus auf dem Vormarsch; sie verschwistern sich allerdings mit magischen Sinngehalten, die dort gewissermaßen in der Luft liegen. Auch Afrika ist in religiösen Angelegenheiten ein äußerst vitaler Kontinent. Hier haben die so genannten Natur- und Stammesreligionen die Invasion der westlichen Zivilisation überlebt und sich mit Christentum und Islam vermischt. Letzterer übrigens spielt in vielen Teilen der Welt eine immer größere Rolle – etwa in Zentral- und Südostasien, in Algerien, im Iran, im Sudan, in Ägypten, im Nahen Osten und sogar in der sich säkularisiert gebenden Türkei.

Neben Analytikern des religiösen Pluralismus hat sich Thomas Luckmann bereits zu Anfang der 1960er Jahre gegen die Säkularisierungsthese gewandt. Er vertritt die Ansicht, dass der Eindruck vom Verschwinden der Religion nur entstehen könne, wenn man den Blick

ausschließlich auf ihre institutionalisierten Formen, also insbesondere auf die christlichen Großkirchen richte. Frage man hingegen nach den anthropologischen Grundbedingungen dessen, was sich als Religion institutionalisiert, so stoße man jenseits der sichtbaren auch auf »unsichtbare« Formen von Religion. Luckmann bezeichnet schon den Vorgang des Personwerdens, bei dem subjektive Erfahrungen in ein soziales Deutungsschema integriert, mit Sinn ausgestattet und somit »transzendiert« werden, als einen religiösen. Deshalb wurde das Konzept der »unsichtbaren Religion« auch zum theoretischen Bezugspunkt der Diagnosen zum »religiösen Individualismus«.

Die in Rede stehenden strukturellen Veränderungen des Religiösen haben mit der Unterscheidung von öffentlich und privat zu tun. Obwohl wir nicht genügend verbürgte historische Quellen haben, unterstellen wir oft, dass Religion in der Geschichte eine eminent öffentliche Bedeutung hatte und ein zentrales Medium politischer Handlungen und kultureller Integration war. Dabei beziehen wir uns dann auf die politische Funktion von Religion im Römischen Reich, auf die »Konstantinische Wende«, durch die das Christentum zur offiziellen Reichsreligion wurde, auf die politische und kulturelle Herrschaft des römischen Katholizismus während des Mittelalters und sogar noch auf den aufgeklärten Absolutismus der Neuzeit.

Religion im Bereich des Privaten zu verorten, war im Wesentlichen eine unbeabsichtigte Folge der englischen Religionspolitik, der die nach Nordamerika ausgewanderten »dissenters« die konstitutionelle Verankerung der Trennung von Kirche und Staat entgegensetzten. In Kontinentaleuropa war jener Wandel das Resultat der Französischen Revolution und der Religionspolitik Friedrichs des Großen; dieser hatte die Devise ausgegeben, dass jeder nach seiner eigenen Fassung glücklich werden solle. Aber auch der Einfluss der protestantischen Lehre ist nicht zu unterschätzen. Sie beförderte die Konstitution des Individuums im modernen Sinne, das sie – anders als der römische Katholizismus, dem die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt gilt – als unmittelbare Instanz zu Gott betrachtete. Damit verlieh sie dem Individuum religiöse Dignität und säkulare Autonomie zugleich.

Diese Entwicklung wird in der Literatur als »Individualisierung« von Religion bezeichnet. Doch dabei wird nicht immer hinreichend zwischen ihrer Privatisierung und ihrer gefühlsmäßigen Verinnerli-

chung unterschieden. Die »Privatisierung« von Religion besteht darin, dass sie mehr und mehr zur Sache jedes Einzelnen wird: Die Menschen wählen zwischen verschiedenen religiösen Deutungsmustern oder kombinieren diese, und erst durch solche Zustimmung erhalten religiöse Sinnbildungen verbindliche Geltung. Das dokumentiert die Religionssoziologie, indem sie den »Übersetzungsprozeß« von religiösen Inhalten »aus den Faktenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet, wie Peter L. Berger formuliert. Und schon Helmut Schelsky hatte darauf hingewiesen, dass das moderne religiöse Bewusstsein durch seine Dauerreflexion die objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten reflektierend von sich abstößt, »um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden«. Somit wird Religion zu einer Sache der persönlichen Überzeugung: der Einzelne hat sie vor sich selbst und vor den anderen zu verantworten und zu legitimieren.

Die zweite Form des religiösen Individualismus, die »gefühlsmäßige Verinnerlichung«, besteht darin, dass der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion und das Selbst zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Hier sind die westliche Konjunktur asiatischer Religionen, »religiöide« oder religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken sowie die religiösen Segmente des New Age zu nennen, die alle in gewisser Weise auf die Thematisierung des Selbst, auf »Selbsterfahrung« und »Selbstverwirklichung« als letzten Wert und damit auf die »Sakralisierung des Ich« abzielen. Im Gefolge der gefühlsmäßigen Verinnerlichung von religiösen Gehalten bekommt Religion eine Bedeutung für die Identität und die Biographie des Einzelnen. Franz-Xaver Kaufmann etwa betrachtet Identität und Selbstverwirklichung als »quasi religiöse Metaphern« und sieht in der Selbstbehauptung durch »Selbstreferenz als Selbstreverenz« eine neue Form der Religiosität.

Freilich stehen die Vorgänge der Privatisierung und gefühlsmäßigen Verinnerlichung von Religion miteinander in Beziehung. Charles Taylor etwa sieht in der religiösen Individualisierung eine Folge der »expressivistischen Kultur« und »individuellen Konsumkultur«, in der individuelle Weltanschauungen und Lebensstile bevorzugt werden. Aufgrund der Tatsache, dass das Individuum in der modernen Gesell-

schaft zu einer eigenen Entscheidungsinstanz geworden ist, wird in religiösen Angelegenheiten nicht mehr nur der bloße Vollzug von Handlungen erwartet, sondern auch eine besondere Überzeugtheit; zugleich aber bleibt die Zustimmung zu den Glaubensinhalten freigestellt. Deshalb kann Religion die Identität des Individuums nicht mehr in einer selbstverständlichen Weise garantieren. Identitätsbedürftig wird das Individuum erst, wenn es keine gewohnheitsmäßige Bindungen und keine feste Verankerung in Milieus und unhinterfragten Traditionen mehr gibt. Was den Einzelnen ausmacht, ist ihm selbst intransparent geworden. Um sich seiner Identität zu vergewissern, kann er etwa auf soziale Anerkennung, Liebe oder Karriere setzen. Doch das sind unsichere und instabile, weil vom Individuum nicht kontrollierbare Mittel der Vergewisserung – denn die soziale Anerkennung kann entzogen werden, die Liebe kann in die Brüche gehen, und die Karriere kann scheitern.

Eine von zwei möglichen Reaktionen auf diese Ungewissheit besteht darin, dass sich das Individuum als für sich selbst transzendent erfährt. Georg Simmel kleidete diese Erfahrung in den Satz: »Wir alle sind Fragmente, nicht nur des allgemeinen Menschen, sondern auch unser selbst.« Wer man ist, kann man dann durch das Gegenüber einer selbstvollkommenen Transzendenz erfahren – durch einen personalen Gott, der das Individuum als einen erlösungsbedürftigen Sünder sieht, ihm aber auch Gnade zuteil werden lässt. Diese Möglichkeit der Identifikation des Individuums durch Gott findet sich bereits in der Hebräischen Bibel: »Wo bist Du, Adam?«, sprach Gott, nachdem Adam vom Baum der Erkenntnis gekostet hatte. Indem Gott ihn ansprach, wurde Adam sich seiner selbst bewusst. Auch die Psalmen geben in ihrer poetischen Sprache ein beredtes Zeugnis von der Erfahrung, dass der Mensch verloren ist, wenn er sich statt auf Gott auf sich selbst und die äußeren Umstände verlässt. Ein frommer Mensch ist sich sicher, dass nur Gott wirklich weiß, wer er ist und wie es um ihn steht. Der Zusammenhang zwischen Monotheismus und Individuation kann hier nur angedeutet werden.

Die zweite mögliche Reaktion des Individuums auf die Ungewissheit über seine Identität besteht darin, dass es das Jenseits in sich selbst findet, also selbst zur transzendenten Instanz wird. Doch das bedeutet, sich auf eine stets unsichere Selbstbestimmung festzulegen.

Und damit geht auch die Möglichkeit verloren, Glauben aufgrund von Autorität anzunehmen, zum Beispiel in seiner amtsförmigen und dogmatischen Form. In diesem Falle kann sich das Individuum in allem wiederfinden, was es erfährt. Es glaubt tendenziell an sich selbst und vergewissert sich dann durch unmittelbare Selbstevidenz der Richtigkeit des Glaubens. Diese Entwicklung führt ganz direkt zur Ausbildung der modernen Individuen-Religion. Das Jenseits liegt nicht mehr in der Ferne oder im »Himmel droben«, sondern in der Unergründlichkeit des eigenen Selbst, des Ich. Möglicherweise ist der Versuch, die Transzendenz im Innern des eigenen Erlebens zu finden, vor dem Hintergrund zu verstehen, dass das Universum mehr und mehr erforscht und »entzaubert« wird.

Bei den oben beschriebenen Verschiebungen im religiösen Feld handelt es sich jedoch nur sehr bedingt um Neuerungen. So ist der Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte ein vertrautes Phänomen. Das Judentum ist von alters her auch in Europa präsent, neben den christlichen Großkirchen gibt es bereits seit der Neuzeit die kleineren christlichen Konfessionen etwa der Baptisten, Presbyterianer, Mennoniten, Methodisten und Quäker, und sogar esoterische Formen von Religion sind in der westlichen Kultur schon lange bekannt – man denke nur an die Alchemisten, Hermetiker und Rosenkreuzer. Auch die Verlagerung zum Individuum hin ist ein kontinuierlicher Prozess, handeln im Grunde genommen doch alle Religionen – jedenfalls die so genannten Hochreligionen – nicht zuletzt vom Problem der Individuation. Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Mit diesen Fragen hat sich bereits die Mythologie und nach ihr jede Religion auseinander gesetzt.

Alles in allem beschreiben die drei Stichworte Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung also wenig Neues – es handelt sich wohl eher um Epochen übergreifende Vorgänge. Dass ich die Rede von der gegenwärtigen Veränderung im religiösen Feld und des religiösen Feldes als Ganzem dennoch für berechtigt halte, gründet in der Tatsache, dass jene drei Stichworte in einem bislang unbekanntem Ausmaß in das öffentliche Bewusstsein eingegangen sind. Und dieser Umstand wirkt sich wiederum auf die religiöse Praxis aus: In einer sich säkular beschreibenden Welt zu glauben, ist zumindest erläuterungsbedürftig; Sachwalter des »christlichen Erbes Europas«

müssen sich mit dem Konzept der »multireligiösen Gesellschaft« arrangieren; und wer sich beispielsweise der Amtsautorität des römischen Katholizismus unterordnen möchte, muss dies als eine individuelle Entscheidung ausweisen. Die religiöse Praxis versteht sich nicht von selbst – heute weniger denn je.

IV Religion zwischen Verzweckung und Wiederverzauberung der Welt

Vor dem Hintergrund der gesteigerten Reflexion über Religion sind drei Reaktionsweisen auf die Verschiebungen im religiösen Feld zu unterscheiden – einmal vonseiten religiöser Experten, dann aus den Reihen der professionellen Beobachter und schließlich aus anderen gesellschaftlichen Bereichen, die ihre jeweils eigenen Erwartungen an die Religion richten.

Religiöse Experten übernehmen das ökonomische Marktmodell und setzen alles daran, sich unter konkurrierenden »Sinnproduzenten« zu behaupten. Sie bieten ihre »Ware« feil und sagen, dass wir eine religiöse Weltsicht, religiöse Rituale, Mythen und Visionen brauchen – sei es aus moralischen Gründen, weil Moral auf letzten Werten beruhe, sei es in praktischer Hinsicht, um den Anforderungen des Alltags zu genügen. Damit wird Religion zu einer verfügbaren »Sinnressource«. Doch die Evidenz solcher Behauptungen liegt nun einmal nicht auf der Hand, sondern wird erst durch den Vollzug des angeblich Notwendigen beziehungsweise durch die Erfahrung seiner Abwesenheit erzeugt, lässt sich also weder durch Appell noch durch Inszenierung herstellen – das ist eine therapeutische Binsenwahrheit. Zudem ist mehr als fraglich, ob Religion überhaupt »funktionieren« kann, wenn man sie als ein bloß sozialtechnologisches Erfordernis bestimmt. Jedenfalls erscheint der Versuch, das »religiöse Problem« gleichsam auf Rezeptniveau zu bearbeiten (»Orientierungsprobleme?

Da empfehlen wir Rituale!«) als wenig Erfolg versprechend. Ganz ähnlich verhält es sich mit Visionen. Wie die Religionsgeschichte zeigt, können diese nämlich nicht wortmagisch herbeizitiert werden: sie stellen sich entweder ein oder nicht. Und je lauter der Ruf nach ihnen wird, desto größer ist die Orientierungslosigkeit. Unter der Voraussetzung, dass man Religion für notwendig hält und sich für ihre Wiederkehr stark machen möchte, stellen sich folgende Fragen: Wie lässt sich etwas fördern, das weder verfügbar noch zu erzwingen ist? Wie kann etwas selbstverständlich sein, das fragwürdig, zumindest aber »optional« geworden ist?

Kommen wir nun zu den professionellen Beobachtern des religiösen Feldes. In kritischer Wendung gegen Max Webers bekannte These von der »Entzauberung der Welt« sehen manche Religionsforscher eher Anzeichen für deren »Wiederverzauberung«. Religion sei heute, wenngleich in neuen Formen und mit neuen Inhalten, fast allgegenwärtig – in Politik und Wirtschaft, im Alltagsleben und in der medialen Öffentlichkeit, im Sport und in der Kunst. In Anbetracht der Vielzahl als religiös identifizierter Phänomene könnte man den Eindruck gewinnen, nahezu alles Soziale sei religiös. Die »Vulkanologen« unter den Religionsforschern sehen allerorten das Religiöse explodieren und die »heilige« Lava über noch so »Profanes« sich ergießen, und die religionssoziologischen »Botaniker« halten gerade die exotischste Blüte für religiös. Aber bloß weil in Popsongs von »Engeln« und »Wundern« die Rede ist, Lady Di als »Ikone« bezeichnet, der Alltag als »rituell« strukturiert beschrieben oder ein Kaufhaus als »Konsumtempel« apostrophiert wird, muss es sich bei dem so Qualifizierten noch lange nicht um Religion handeln. Vielleicht ist für die gegenwärtige Diffusität von Religion nicht zuletzt die Wissenschaft verantwortlich, und zwar eine bestimmte Sorte von empirischer Sozialforschung ohne Begriffsbildung sowie eine theologische Reflexion, die ihren Gegenstand verloren hat.

Andere gesellschaftliche Bereiche schließlich versuchen, Religion für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Sie soll das begründende Fundament für Politik, Recht, Moral und Zivilgesellschaft sein und zudem die Folgeprobleme technologischer Entwicklungen lösen – das Feld der Bioethik ist ein gutes Beispiel dafür. Selbstverständlich kann es religiöse Antworten auf nicht als religiös identifizierte Probleme

geben; aber doch nur dann, wenn man sich nicht erst in der Not an Religion wendet, sondern sowohl die individuelle Lebensführung wie auch das gesellschaftliche Leben systematisch an religiösen Maximen ausrichtet. Stattdessen dient Religion als residuale Ressource zur gelegentlichen Bewältigung von »Sinnproblemen«.

An die Religion knüpfen sich viele Hoffnungen – trotz oder gerade wegen ihrer residualen Bestimmung. Religion soll für das zuständig sein, was anders nicht bewältigt werden kann. Doch da die »Residuen« unbewältigter Probleme zunehmen, wird Religion überfordert. Und zudem wird oft übersehen, dass es verschiedene Formen der »Bewältigung« gibt. Was sich nicht mit wirtschaftlichen, politischen oder wissenschaftlichen Mitteln lösen lässt, kann zwar religiös gedeutet werden – aber dann bearbeitet man die Probleme eben nicht wirtschaftlich, politisch oder wissenschaftlich.

Nun mag man einwenden, dass sich auch andere gesellschaftliche Bereiche wechselseitig instrumentalisieren. Die Wirtschaft nutzt die Politik, um Märkte zu erschließen, und die Politik bedient sich der Wirtschaft, um Herrschaftsverhältnisse zu festigen. Doch bei Kunst und Religion ist dies problematisch. Wenn Kunst für politische oder wirtschaftliche Zwecke erhalten muss, verträgt sie das nur schlecht. Erzielen Kunstwerke auf Auktionen immense Preise oder werden sie in Banken präsentiert, so stellt sich leicht ein fader Beigeschmack ein. Ganz ähnlich verhält es sich mit Religion. Das Göttliche, das Heilige, das Erhabene soll eine Allianz mit derart profanen Dingen wie Geld, Macht und Moral eingehen? Religionen unterscheiden sich unter anderem darin, wie sie mit Forderungen verfahren, die von außen an sie herangetragen werden. Die einen lassen sich ganz unbefangen auf derlei Liaisons ein, die anderen betrachten es als ihre Aufgabe, gegen alles Profane zu opponieren. Mir geht es nicht etwa darum, solche Vermischungen zu bewerten, doch möchte ich festhalten, dass es der Religion nicht gut bekommt, sich auf jedes Ansinnen einzulassen.

V Religion zwischen Universalisierung und Partikularisierung

Religion denkt sowohl über die Welt als auch über sich selbst nach. Zugleich aber entzieht sie sich der inneren und äußeren Reflexion, verflüchtigt sich ins Unbestimmte (oder gar Unbestimmbare) oder verfestigt sich im Konkreten, das leicht einen regressiven Charakter annehmen kann. Die geschilderten Reaktionsweisen versuchen auf ganz unterschiedlichen Wegen, ihrer habhaft zu werden – sei es nun sozialtechnologisch, sei es mit dem Konzept der »unsichtbaren Religion«, sei es durch die Benennung von Leerstellen, die immer dann mit dem Namen »Religion« versehen werden, wenn man nicht mehr weiter weiß. Im Prozess der Modernisierung wird Religion allerdings nicht nur vergegenständlicht, instrumentalisiert und zurückgedrängt; vielmehr ist ihr die Tendenz zur universalisierenden Abstraktion durchaus inhärent. Diese widerstrebenden Bewegungen lassen es ratsam erscheinen, nochmals auf den Abstraktionsprozess von Religion zu sprechen zu kommen. Dabei wird auch zu fragen sein, wie Religion mit ihrem Konkretionsbedürfnis auf die Vorgänge ihrer Verallgemeinerung, Objektivierung und Instrumentalisierung reagiert.

Im westlichen Kulturkreis unterliegt Religion seit der Antike einer zunehmenden Verallgemeinerung zu einer universalen Größe hin. Diese Entwicklung begann in der philosophischen Theologie der klassisch-antiken Philosophie und setzte sich in der Dogmenbildung der alten Kirche und in der mittelalterlichen Scholastik fort. Durch die

Renaissance vorbereitet, führten in der Neuzeit verschiedene Faktoren zu einem immer allgemeineren und damit abstrakteren Verständnis von Religion. Die Umwälzungen des wissenschaftlichen Weltbildes durch Kopernikus, Galilei und Newton stellten viele christliche Auffassungen infrage; die Emanzipation des Bürgertums brachte die kirchlich legitimierte und geförderte Ständeordnung aus dem Lot; und die Entdeckung und Kolonialisierung ferner Länder mehrte das Wissen um die Vielfalt der Völker und Kulturen, sodass Religionen und Gottesvorstellungen als universale Phänomene erkannt wurden. Die Ideen der Aufklärung, etwa die der Autonomie und Emanzipation des Individuums, sowie ihr unerschütterlicher Glaube an die menschliche Vernunft rüttelten an der Autorität der Kirche als einer Heils- und Gnadenanstalt. Von einem einheitlichen Christentum konnte zwar bereits seit der ersten großen Spaltung zwischen Rom und Byzanz nicht mehr die Rede sein. Dennoch hatte es im westlichen Abendland für lange Zeit eine Sonderstellung inne. Aber seit der Reformation und dem Dreißigjährigen Krieg sowie im Zuge der genannten kulturgeschichtlichen Entwicklungen erscheint es nur noch als eine mögliche Konkretion allgemeinerer religiöser Vorstellungen unter anderen – überhaupt ist Religion schon lange nicht mehr die dominante Haltung zur Welt.

Diese Veränderungen führten zwar nicht dazu, dass den Religionen keine Bedeutung mehr beigemessen wurde, aber sie trieben doch den besagten Abstraktionsprozess voran. Ein besonders prägnantes Beispiel für die Fassung von Religion als einer universalen Größe ist das Konzept der »natürlichen Religion«, das Herbert von Cherbury (1583–1648) entwickelt hat. Dieser betrachtete die religiöse Wahrheit als vernünftig und somit als für alle denkenden Subjekte einsehbar. Da die gottgegebene Vernunft unteilbar sei, gebe es auch nur eine einzige wahre Religion mit einem festen Bestand allgemein gültiger ethisch-religiöser Vorstellungen, die dem Menschen angeboren seien. Die natürliche Religion basiere auf einigen wenigen elementaren Wahrheiten: dass es ein höchstes Wesen gebe, das es zu verehren gilt; dass der Gottesdienst in Tugend und Frömmigkeit bestehe; dass auf Verfehlungen mit Reue und Umkehr reagiert werden müsse; und dass Gott gütig und gerecht sei und sowohl im irdischen Leben als auch nach dem Tode belohne und bestrafe. Dies zu glauben und zu befol-

gen, reiche für das menschliche Heil völlig aus – alles Weitere seien Erfindungen von Herrschern und/oder Priestern, um ihre Macht zu festigen.

Bei solchen Abstrahierungen von konkreten Religionen wurde nicht selten auch die Auffassung vertreten, dass die natürliche Religion die ursprüngliche historische Gestalt sei, die dann in späteren Zeiten durch Offenbarungsreligionen wie das Judentum, das Christentum oder den Islam abgelöst wurde – deshalb sei es möglich, sie durch systematische Erforschung der Gemeinsamkeiten aller Religionen wieder freizulegen. Auf dieser Linie liegen auch die Konzeptionen einer Vernunft- und Moralreligion, wie etwa Lessing und Kant sie vertraten. So wurde Religion im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem »Kollektivsingular«. Die Erforschung religiöser Phänomene, die sich im 19. Jahrhundert im modernen Wissenschaftskanon etablierte, tat ein Übriges. Vor allem die Ethnologie konnte die These bekräftigen, dass Religion eine elementare, kulturübergreifende Erscheinung sei. Dem Kollektivsingular Religion traten dann bald verwandte Begriffe zur Seite: beispielsweise das Opfer, der Mythos, das Mana, das Tabu, das Totem, der Fetisch, das Ritual oder das Heilige.

Bereits in der älteren Sozial- und politischen Philosophie und später vor allem in den Sozialwissenschaften wurde Religion dann als ein sozialer Sachverhalt begriffen. Émile Durkheim (1858–1917) etwa sah in ihr eine gesellschaftsintegrative Kraft. Durch religiöse Symbole und Rituale vergewissere sich die von den Individuen unabhängige Gesellschaft ihrer Einheit. Unter modernen Bedingungen übernehme die so genannte »moral laïque«, eine säkulare Variante von Religion, die gesellschaftliche Integrationsfunktion. An eben diese Vorstellung schloss der US-amerikanische Soziologe Robert N. Bellah mit seinem Konzept der »Zivilreligion« an, das wiederum auf Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zurückgeht. Jener schrieb schon im Jahre 1762: »Im Hinblick auf die Gesellschaft, die entweder eine allgemeine oder eine besondere ist, kann auch die Religion in zwei Arten eingeteilt werden, nämlich in die Religion des Menschen und in die des Staatsbürgers. Die erstere, die weder Tempel noch Altäre, noch Riten kennt und sich auf die rein innerliche Verehrung des höchsten Wesens und auf die ewigen Pflichten der Moral beschränkt, ist die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Theismus, das, was man das

natürliche Gottesrecht nennen kann. Die zweite gilt nur in einem einzigen Lande und gibt diesem seine Götter, seine eignen Schutzpatrone: Sie hat ihre Dogmen, ihre Riten, ihren äußeren, durch die Gesetze vorgeschriebenen Kult; mit Ausnahme der einen Nation, die sich zu ihr bekennt, ist für sie alles ungläubig, fremd, barbarisch; sie läßt die Pflichten und die Rechte des Menschen nur soweit gehen, wie ihre Altäre reichen. Solcherart waren alle Religionen der ersten Völker; man kann sie das bürgerliche oder positive Gottesrecht nennen.« An diesem Zitat ist zunächst einmal bemerkenswert, dass Zivilreligion – im Unterschied zum abstrakten Glauben – als inhaltlich bestimmte Form von Religion beschrieben wird. Überdies hält Rousseau sie für die ursprüngliche Religion. Und schließlich weist er ihr die Aufgabe zu, die Nation zu einen.

Doch Karriere in einem eigentlichen Sinne machte der Begriff der Zivilreligion erst durch den bereits erwähnten Robert N. Bellah, dem er zur Benennung jenes Bestandes an Überzeugungen und Werten diene, die im Bewusstsein der US-amerikanischen Öffentlichkeit als grundlegend, allgemein verbindlich und konstitutiv für die nationale Identität gelten. Die Zivilgesellschaft, die immer mehr Aufgaben vom Staat übernehme, bedürfe eines Glaubensfundamentes, das die Verbindlichkeit der rechtlichen und politischen Institutionen sowie des Gemeinwesens garantiere. In den letzten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts hatte der Begriff dann Konjunktur und wurde auch auf andere Länder und politische Kulturen angewandt.

Die Zivilreligion manifestiert sich nun in Gestalt von religiösen oder quasi-religiösen, weil letztbegründenden Überzeugungen, Symbolen und Ritualen. Zivilreligiöse Überzeugungen kommen etwa in der Verfassung eines Landes oder in einer religiös gefärbten politischen Rhetorik zum Ausdruck. Als zivilreligiöse Symbole gelten zum Beispiel das Kreuzifix in Gerichtssälen oder die Nationalflagge vor öffentlichen Gebäuden. Und zu den zivilreligiösen Ritualen zählen etwa öffentliche Vereidigungen von Soldaten oder das gemeinsame Singen der Nationalhymne. Eine Integrationsfunktion kommt der Zivilreligion insofern zu, als sie jenen religiösen Glauben umfasst, der von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt wird.

Das Konzept der Zivilreligion ist also ein gutes Beispiel dafür, wie Religion für nicht-religiöse Zwecke instrumentalisiert wird. Insofern

ist durchaus fraglich, ob es sich hier überhaupt noch um eine Form von Religion handelt – sei es als eine empirische Größe oder als ein normatives Konstrukt. Möglicherweise haben wir es eher mit einer Form der Sakralisierung des Politischen zu tun – dazu später mehr. Jedenfalls ist Zivilreligion ein allgemeines Substrat, das durch die Abstraktion von konkreten historischen Religionen entsteht. Gewann Rousseau den Begriff noch durch seine Gegenüberstellung zu einem abstrakten Glauben, so diente er Bellah dazu, eine Dimension von Religion jenseits ihrer konkreten Ausformungen zu bezeichnen.

Religion ist aber nicht nur Objekt des Abstraktionsprozesses – vielmehr treibt sie ihn auch selbst voran. Von der innerreligiösen Rationalisierung war bereits die Rede. Der Monotheismus erhebt universalen Geltungsanspruch und zielt sowohl auf jeden einzelnen Menschen als auch auf die gesamte Menschheit. Mit der Universalisierung des Heils geht eine zunehmende Abstraktion einher. Über den monotheistischen Gott universaler Geltung erzählt man keine Geschichten mehr. An ihre Stelle treten Formeln, Begriffe und Dogmen. Inzwischen gibt es Ansätze zu einer Welttheologie, die sich darum bemüht, die Gemeinsamkeiten jenseits der konkreten Religionen herauszustellen. Auch Teile des interreligiösen Dialogs, sofern er die Schnittmengen der verschiedenen Religionen benennen möchte, gehören zum Universalisierungsprozess. Gemeinsamkeiten und Schnittmengen sind nur um den Preis der Abstraktion zu haben. Was die einzelnen historischen Religionen vereint und übersteigt, ist nicht in konkrete Symbole zu bringen. In der Abstraktion hat Gott keinen Namen mehr und verflüchtigt sich tendenziell ins allgemein Göttliche oder gar ins formlose Heilige.

Ein Ergebnis gesteigerter Reflexion über Religion ist die Einsicht, dass auch religiöse Symbole »konstruiert« werden. Doch während wir bei künstlerischen oder wissenschaftlichen Symbolisierungen keine Schwierigkeiten haben, sie als Konstrukte des menschlichen Geistes zu akzeptieren, fällt uns dies in religiösen Angelegenheiten nicht ganz so leicht. Der Gott, an den ich glaube und dem ich mich verdanke, soll nur ein Bild sein, das ich selbst mir von ihm mache? Schon in der Theologie hat die Einsicht in die Kontingenz der Symbolisierungen ihre Grenzen. Jesus Christus kann man stets aufs Neue interpretieren, aber der Glaube an ihn als Sohn Gottes, der durch seinen Tod die Welt

erlöst hat, darf nicht zur Disposition stehen. Wieviel schwerer muss sich dann erst die religiöse Praxis mit diesem Problem tun? Eine der Auswirkungen dieser Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, dass man immer mehr von konkreten Inhalten absieht – und zwar zugunsten des »allgemein Religiösen« oder zugunsten von emotionalen Erfahrungen, denen man dann einen möglichst vagen Ausdruck verleiht. Diese Tendenz kam bereits in den mystischen Strömungen aller Hochreligionen zum Tragen. Ihre heutige Gestalt findet sie in der so genannten individuellen »Erlebnis-Religion«, von der auch schon die Rede war.

Wir schaffen uns eine begriffliche Sicherheit für etwas, das im Flusse ist und sich immer wieder aufs Neue entzieht. Einerseits ist Religion an Sinnlichkeit sowie an Sprache, Schrift und konkrete Handlungen gebunden. Andererseits verweisen das Nachdenken über Religion und auch die religiösen Ausdrucksformen selbst darauf, dass das Gemeinte (»die Transzendenz«) niemals im Gesagten oder Getanen aufgeht – die Mystik der Hochreligionen zeugt davon. Wie jedoch reagiert Religion auf die Dialektik von Abstraktion und Konkretion, Universalisierung und Partikularisierung, die ihr einerseits eignet und deren Gegenstand sie andererseits ist?

In letzter Zeit bindet sich Religion wieder stärker an politische, ethnische oder gemeinschaftliche Kontexte. Jene Bezugnahmen verleihen dem Religiösen seine geschichtlichen Gestalten (nicht diese Tatsache an sich, sondern der Plural ist das Problem). Religionen, die momentan als selbst ernannte Wächter ihrer jeweiligen Tradition auf sich aufmerksam machen, gelten als modernitätsfeindlich. Freilich selbst aus Modernisierungsprozessen hervorgegangen, geht es ihnen um die Abwehr der Entwurzelung, Entkörperlichung und Entsinnlichung sowie um die Manifestation des Göttlichen. Doch überdies wollen solche »fundamentalistisch« genannten Religionsformen den Menschen auch eine bestimmte Lebensführung vorschreiben, die in der Regel aus einem Textkanon abgeleitet wird, der allerdings in seiner Eindeutigkeit oft konstruiert ist. Darin besteht der Reduktionismus jeder Konkretion von Religion. Wann immer Fundamentalisten politisch einflussreich werden, üben sie ihren Maßstäben gemäß Zensur. Dann steht Objektivierung gegen Objektivierung, Normierung gegen Normierung, Religion gegen eine im Modus kapitalistischer

Einebnung der kulturellen Unterschiede verführende Globalisierung. Der Fundamentalismus reagiert auf den Verlust des Traditionellen, Eindeutigen und Konkreten. Mit einem liberalen Religionsverständnis und der Autonomie anderer Bereiche will er sich nicht abfinden. Das Aufkommen des Fundamentalismus als einer regressiven Konkretionsform des Religiösen und der geschilderte Prozess zunehmender Reflexion, Abstraktion und Relativierung sind gewissermaßen komplementäre Vorgänge.

Die derzeit wohl bekanntesten Vertreter dieses Typs von Religion sind die Islamisten, denn sie haben im globalen Maßstab die größte Öffentlichkeit und die größte politische Wirkung. Doch der Fundamentalismus ist in allen Weltreligionen zu finden: Im Christentum existiert er im Milieu der Pietisten und Evangelikalen sowie in verschiedenen charismatischen Gemeinschaften, die sowohl in Europa und in den USA als auch in Lateinamerika und Asien auf dem Vormarsch sind. Im Hinduismus Indiens ist er Resultat eines religiösen Nationalismus und in dieser Gestalt maßgeblich für die gewaltsamen Konflikte mit den indischen Muslimen verantwortlich. Für das Judentum ist etwa die Bewegung »Gush Emunim« zu nennen. Zu den wichtigsten Merkmalen des Fundamentalismus zählt der außerordentlich starke Bezug auf die jeweilige Tradition. Sie wird aber nicht als eine kulturelle Vorgabe angesehen, die immer wieder neu interpretiert und neu angeeignet werden muss, sondern hat eher den Charakter des unumstößlich Gültigen, ein für alle Mal Verbürgten. In den Buchreligionen kommt diese Auffassung darin zum Ausdruck, dass die kanonisierten Schriften in ihrer wortwörtlichen Bedeutung verstanden werden. Des Weiteren werden Religion und Politik als eine unauflösliche Einheit gesehen. Der Fundamentalismus kann staatsförmig werden und die Gestalt einer Theokratie annehmen, wie es in Ansätzen nach der Revolution im Iran der Fall war. Er kann sich aber auch als Bewegung formieren, wie etwa bei den »reconstructionists« in den USA, die auf biblischer Grundlage einen antidemokratischen Gottesstaat errichten wollen.

Die dialektischen religiösen Entwicklungen von Abstraktion und Konkretion stehen in einem Zusammenhang mit der Globalisierung. Bei ihr kommt es einerseits zu einer tendenziellen Homogenisierung aller sozialen und kulturellen Praxis. Andererseits aber behaupten sich

Traditionen und kulturelle Besonderheiten (oder werden sogar erst erzeugt), sodass man von den widerstrebenden Vorgängen der Globalisierung und Regionalisierung spricht. Roland Robertson unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der Partikularisierung des Universalismus (die Welt als ein einziger Ort) und der Universalisierung des Partikularismus (jeder Einheit ihre eigene Identität).

Religionen reagieren auf verschiedene Weise auf die Globalisierung. Die einen wollen sich gegenüber dem globalen System abgrenzen und sich dadurch als partikuläre Identitäten formieren. Hierzu zählen die bereits genannten fundamentalistischen Bewegungen. Andere hingegen setzen eher auf »Welttheologien«, die auf die eschatologischen Implikationen einer umfassenden Humanität zielen. Als Beispiele hierfür sind etwa die römisch-katholische Kirche und die verschiedenen Varianten von Befreiungstheologien zu nennen.

Für das religiöse Dilemma, den widerstrebenden Entwicklungen von Universalisierung und Partikularisierung ausgesetzt zu sein, gibt es Peter Beyer zufolge zwei Lösungsstrategien: eine liberale und eine konservative. Die liberale Option verortet Religion zwar im Privaten und versteht sie als ein Deutungsangebot, das man annehmen oder ablehnen kann. Doch es werden auch ihre Leistungen im öffentlichen und politischen Bereich betont. Liberal-religiöse Organisationen und Bewegungen und deren Führer sehen es als ihre Aufgabe, sich dafür einzusetzen, möglichst alle Menschen an den Gütern der globalen Gemeinschaft teilhaben zu lassen. Beispiele dafür sind etwa religiös motivierte Umweltbewegungen oder Bewegungen in Lateinamerika, die sich an der Befreiungstheologie orientieren. Die konservative Option setzt den Akzent auf den Bereich des Privaten und auf die individuelle Integrität im Sinne einer ganzheitlichen Persönlichkeit. Sie bevorzugt die eher traditionellen, gemeinschaftlich orientierten Gesellschaftsformationen, unterteilt die Welt in »rein« und »unrein«, »wir« und »die anderen« und kann auf diese Weise im Sinne eines sozio-kulturellen Partikularismus politisch mobilisierend wirken. Beispiele dafür sind etwa die »New Christian Right« in den USA, islamische Bewegungen während der iranischen Revolution und der neue religiöse Zionismus in Israel.

Die Gemeinsamkeit dieser Strategien besteht darin, dass sie beide auf soziale Bewegungen setzen, die den Graben zwischen privatisier-

ter Funktion von Religion und ihrer Leistung in der öffentlichen und politischen Sphäre überbrücken. Sie tragen dem privaten Charakter von Religion Rechnung und machen sie zugleich zu einer kulturellen und politischen Ressource. Daher sind sie in jeder ihrer politischen Ausrichtungen ein modernes Phänomen.

VI Religion, Politik und Gewalt

Einer der Gründe für die Rede von der Rückkehr der Religionen ist die Tatsache, dass sie in letzter Zeit wieder zu einem politischen Faktor geworden sind. Vielleicht kommt uns das aber auch nur so vor, weil wir unsere Aufmerksamkeit allzu lange ausschließlich auf die Individuen-Religion gerichtet haben. Jedenfalls liegt in der Entprivatisierung eine Gegenbewegung zu jenem Vorgang, den ich oben als Individualisierung beschrieben habe. Neben der Letzteren ist die Politisierung die zweite Weise der Partikularisierung von Religion als Reaktion auf Abstraktion und Universalisierung.

Mit der Gegenläufigkeit der Bestrebungen von Abstraktion und Konkretion oder Universalisierung und Partikularisierung hängt auch das Konfliktpotenzial von Religionen zusammen. Die Anschläge vom 11. September 2001 haben uns einmal mehr zu Bewusstsein gebracht, dass Religion ein Konfliktauslöser ersten Ranges ist – sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart. Mir geht es gewiss nicht darum, Samuel Huntington, Peter Scholl-Latour, Bassam Tibi, Ernest Gellner und anderen das Wort zu reden – aber Religion ist nun einmal nicht nur friedfertig! In Anbetracht der Friedensbotschaft aller Weltreligionen drängt sich die Frage auf, warum dem so ist.

Wenn es zu abstrakt wird, neigt Religion dazu, sich gegen drohendes Nivellement mit abgrenzenden Symbolisierungen zu wappnen. Dann entsteht kulturelle und religiöse Heteronomie. Religionen werden konfliktträchtig, wenn sie »ein Aggregatzustand der Kultur [...] im Zustand ihrer limitistischen Aufrüstung« sind, wie Jan Assmann

formuliert. Das muss jedoch nicht für jede Religion gelten. Die eine Sorte stellt sich der Heteronomie und hält Konflikte mit konkurrierenden Weltdeutungen und Praktiken aus, die andere beansprucht eine Deutungs- und Praxishoheit und will entstandene Konflikte »lösen«. Es macht keinen Sinn, angesichts des zweiten Falles zu sagen, Religion werde nur dazu instrumentalisiert, die eigentlichen, nämlich wirtschaftlichen und politischen Zwecke ideologisch zu kaschieren. Selbstverständlich handelt es sich bei den militanten Varianten von Religion um Regressionen, um die Reduktion kultureller Vielfalt auf einen vermeintlich authentischen Ursprung: Eine ganz bestimmte Interpretation einer partikulären Tradition wird absolut gesetzt. Dennoch kleiden Analysen dieser Art nur die alte These vom Priesterbetrug und die Auffassung von Religion als Opium des Volkes in ein neues Gewand und bleiben – der »kulturalistischen Wende« in den Sozialwissenschaften zum Trotz – einer allzu materialistischen Perspektive verhaftet. Wir müssen uns daran gewöhnen und damit leben lernen, dass Geld, materieller Wohlstand und die westliche Lebensweise nicht allen Menschen dieser Welt als das einzig Erstrebenswerte erscheint und dass diese »Verweigerung« selbst ein spezifisch modernes Phänomen ist.

Gewiss: Religion ist unter anderem eine ideologische Bemäntelung für politische und wirtschaftliche Interessenkonflikte und vielleicht das letzte Mittel der vom globalen Kapital gedemütigten Menschen, um ihre Würde zu behaupten oder wiederzuerlangen. Es käme jedoch einer Verharmlosung gleich, wenn man sie auf diese Funktionen beschränkte. Religion reagiert nicht nur, sie ist auch Akteur. Es gibt zwar keinen systematischen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt, aber Religion birgt doch genügend Sprengkraft. Ihr Konfliktpotenzial resultiert daraus, dass es hier um die als universal erachtete Wahrheit geht, die zugleich aus einer partikularen Position heraus vertreten wird. Wenn sich der religiöse Wahrheitsanspruch mit politischer Macht vereint, handelt es sich um eine hochexplosive und leicht entzündbare Mischung. So hat etwa das Christentum im Verein mit den politischen Mächten vielen Völkern seine Heilsgewissheit gewaltsam oktroyiert und »im Namen Gottes« Menschen umgebracht oder versklavt. Und die Inquisitoren des Heiligen Stuhls haben ihre Opfer in der Gewissheit zu Tode gefoltert, dass es zum Seelenheil der Ge-

marterten und zum Wohle der Welt geschehe. In diesem Sinne sind auch die jüngsten Terroranschläge islamischer Extremisten zu verstehen. Jene sind davon überzeugt, dass sie namens und im Auftrag Allahs handeln und dass ihre Taten somit gerechtfertigt sind. Religiöse Terroristen sehen sich als Vollstrecker göttlichen Willens.

Der Haltung, sich in einem »heiligen Krieg« zu wähen, liegt eine Persönlichkeitskonstitution zugrunde, die Carsten Colpe »asketische Selbstverkürzung« nennt. Dahinter verbirgt sich »die Kompensation einer spirituellen Selbstverkleinerung [...]. Denn in eine solche kann ein Frommer seine Demut umwandeln, um den richtenden Gott umzustimmen. Dies geschieht, um gerade aus Gottes Macht Gottes Gunst zu erwerben, ja zu erzwingen. Wenn dann behauptet wird, es sei Gottes Krieg, zu dem man sich da anschickt, dann führt die Demut direkt zur theokratischen Anmaßung.« Bernhard von Clairvaux und Ruhollah Khomeini sind historische Beispiele, Osama Bin Laden und die Aktivisten des Al-Qaida-Netzwerkes gegenwärtige Repräsentanten einer solchen Haltung.

Die damit verbundene erhöhte Gewaltbereitschaft basiert für Bruce Hoffman auf folgenden Elementen: Religiös motivierte Terroristen neigen vor allem deshalb zu extremer Gewalt, weil sie ihnen als ein »heiliger Akt« gilt und weil sie sich aufgrund des Bezugs auf eine transzendente Dimension nicht in einem ethischen Sinne für ihre Taten verantwortlich fühlen – sie handeln eben namens und im Auftrag des Göttlichen. Damit hängt auch zusammen, dass sie im Unterschied zu rein politisch motivierten Terroristen keine Rücksicht auf die öffentliche Meinung nehmen, sondern ausschließlich um ihrer Gesinnung willen handeln. Zudem stehen religiös motivierte Terroristen in Totalopposition zum politischen System, das nicht verändert, sondern ersetzt werden muss. Und schließlich geht es ihnen nicht um den größtmöglichen Nutzen für die größtmögliche Zahl von Menschen, sondern sie beschränken ihre Ziele auf sich selbst und ihre Glaubensgenossen. So kann der Gewalteinsatz gegen erklärte Feinde zu einem Selbstzweck werden.

Die soziologische Funktion dieser Haltung besteht darin, eine (Selbst-)Charismatisierung und (Selbst-)Stigmatisierung der Führer und Aktivisten zu erzeugen sowie Kämpfer zu mobilisieren. Auch die religiös konnotierte Kriegsheldenideologie basiert auf diesem Mecha-

nismus. Der Soldat wird glorifiziert, weil er nicht mehr als Individuum erscheint, sondern im Dienste Gottes, Allahs, der Nation, der Ehre oder einer anderen »heiligen Sache« steht. Obwohl die Religionstheorie des französischen Philosophen Georges Bataille (1897–1962) nicht frei von Ideologisierung von Gewalt ist, entlarvt sie die Haltung des Kriegshelden als den »plumpesten Vorstoß«, mithilfe einer anfänglichen Negation der Individualität die göttliche Ordnung in die Kategorie des Individuums einzuführen. »Um dem gegenüber, was man überschätzt [nämlich die eigene Individualität, VK], gleichgültig zu sein, um sich dessen, sich für nichtig gehalten zu haben, zu rühmen, braucht es nicht weniger Naivität – nicht weniger Dummheit – als Kraft.«

Das Attribut »heilig« verweist auf eine spezifisch religiöse Konnotation über den gewaltsamen Kampf um ökonomische und politische Ressourcen hinaus. Der als heilig qualifizierte Krieg fügt sich Colpe zufolge »in die Morphologie und Funktion von Phänomenen und Handlungen, die eindeutig oder mindestens deutlicher religiös sind: mit dem Töten in die Praxis des Opfers, mit der Emotionalität in die wohl archaische Verwandtschaft der Verwirklichungen von Eros und Thanatos, mit der Strategie in den rituellen Kampf, mit der Unausweichlichkeit in die periodische Wiederholung.«

Colpe sieht die vor allem in der jüngeren Geistesgeschichte und Gegenwart anzutreffende pathetische Redeweise vom »Heiligen Krieg« als einen Beleg für die These, »daß da, wo niemand mehr an Gott oder Götter glaubt, das Heilige nicht mitverschwindet, sondern um so verfügbarer an Gegebenheiten gebunden wird, denen es früher Gott oder die Götter nicht nur zuteilen, sondern auch wieder nehmen konnten. Der Krieg ist unter diesen Gegebenheiten die massivste. Entsprechend inhärent ist der affirmativen wie der negativen Rede von ihm die Suggestion des Verpflichtenden und Normativen, und vielleicht findet darin das Heilige heute seine zeitgemäße Form.« In diesem Sinne beschreibt auch Roger Caillois (1913–1978) den Verinnerlichungsprozess des Heiligen als Bestandteil des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses: »Wenn das Heilige eher auf das Gewissen als auf objektives In-Erscheinung-Treten ausgerichtet ist, wenn die innere Einstellung Vorrang hat vor der Zeremonie, ist jedes äußere Kriterium ungenügend. Unter diesen Umständen ist es nur folgerichtig, daß das

Wort ›heilig‹ außerhalb des eigentlich religiösen Bereiches als Bezeichnung eines höchsten Wertes gebraucht wird, dem sich ein Mensch ganz und gar verschreibt, dem er Verehrung entgegenbringt und gegebenenfalls sein Leben opfert. [...] Übrigens nimmt auf Grund dieser neuen Bedingungen das Heilige offensichtlich neue Formen an: Es greift beispielsweise in den Bereich der Ethik über und verleiht Begriffen wie Ehrlichkeit, Treue, Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Verlässlichkeit absoluten Wert. Ein Gegenstand, eine Sache oder ein Wesen scheinen schon dadurch heilig zu werden, daß man sie zum höchsten Zweck erhebt und ihnen sein Leben weihet, das heißt, ihnen seine Zeit und seine Kräfte, seine Interessen und seinen Ehrgeiz widmet, ja notfalls sein Leben opfert.«

In dieser Sichtweise kulminieren die Theorien von Émile Durkheim (1858–1917) über Talcott Parsons (1902–1979) bis hin zu Jürgen Habermas, die Moral im Hinblick auf die gesellschaftliche Integrationsfunktion als Äquivalent oder Säkularisat von Religion betrachten. Daher können bestimmte Werte und ihre im Extremfall kriegerische Verteidigung denn auch als ›heilig‹ bezeichnet werden. So manche ›moralische Rechtfertigung‹ von Kriegen, wie sie unter säkularen Bedingungen vorkommt, lässt sich religionsgeschichtlich gesehen als Analogie zur Heiligung eines Krieges verstehen. Um diese Kontinuität weiß auch der deutsche Volksmund, wenn er sagt: »Der Zweck heiligt die Mittel.« Nur so wird erklärlich, warum das Interpretationsangebot extremistischer Islamisten, man befinde sich in einem Religionskrieg kosmischen Ausmaßes, vonseiten der US-amerikanischen Politik und Öffentlichkeit so leichtfertig aufgenommen wurde. Auf diese Weise stehen sich die Verteidigung des westlichen Freiheitsverständnisses und Lebensstils einerseits und der Kampf für Allah andererseits »auf gleicher Augenhöhe« gegenüber.

Gewalt kann innerhalb der Religionen eine kathartische, erneuernde, erhöhende und zuweilen sogar erlösende Funktion haben. Religiöse und religiös motivierte oder legitimierte Gewalthandlungen basieren auf der Vorstellung von der Läuterung und Erhöhung sowohl der Täter als auch der Opfer: Der Vollzug von Gewalt wird als Heilsweg angesehen. Schließlich wollen auch der Asket und der religiös motivierte Selbstmörder durch Gewalt gegen sich selbst ihr eigenes Seelenheil erzwingen.

Darüber hinaus hat die religionsinterne Gewaltanwendung die Funktion, Kräfte abzuwehren, die das Heil gefährden können. Bereits die rituelle Praxis, mythische Gewalt zu vergegenwärtigen, dient dazu, die durch böse Mächte bedrohte oder zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Wenn sich das Böse in bestimmten Menschen manifestiert, werden sie verfolgt und vernichtet – so im Falle der Hexen, Ketzer, Häretiker und Ungläubigen. Schließlich kann der Kampf gegen das Böse zu Angriffskriegen und zur Unterwerfung fremder Kulturen führen. Im Falle der Beteiligung von Religion an der Eskalation von Gewalt ist sie zwar stets nur ein Faktor unter anderen, doch scheint sie besonders geeignet zu sein, Aggressivität und Gewaltbereitschaft zu steigern – und zwar aufgrund des »symbolischen Mehrwerts«, den »profane« Motivationslagen und Zwecke durch ihre Heiligung erhalten. In der Religion geht es ums Ganze und Absolute, und wenn sie inhaltlich bestimmt auftritt, liegt es gerade deshalb in ihren Möglichkeiten, intolerant zu sein. Diese Auswüchse sind allerdings nicht weniger aggressiv als etwa jene von Wirtschaft und Politik unter globalen Bedingungen. Die humane Chance, die in religiösen Weltansichten liegt: dass nämlich in jedem einzelnen Menschen die Transzendenz aufscheint, dass der Mensch also nicht im instrumentellen Verfügen aufgeht, sondern ein zweckfreies Wesen ist – diese Chance musste und muss immer wieder gegen gewalttätige Reaktionen herausgestellt werden, die der Religion selbst eigen sind.

VII Religion, religionsaffine Themen und Sakralisierung

Bei unserer Suche nach Religion stoßen wir auf eine ganze Reihe von widerstrebenden Vorgängen und Aporien – auf Abstraktion und Konkretion, Verflüchtigung und Verfestigung, Instrumentalisierung und Selbstbehauptung, Individualisierung und Politisierung. Das macht es uns nicht gerade leichter. Und auch in der Suche selbst liegen Probleme: Sie ist entweder Ausdruck davon, dass man etwas für verloren oder noch nicht (vollständig) verwirklicht hält. Oder es geht darum, etwas aufzuspüren, das man nicht mehr klar erkennt, weil es sich verändert hat. Warum soll sich alles wandeln können, nur die Religion nicht? Wenn Religion versucht, authentisch zu sein, wenn sie das, worauf sie zielt, ausfindig machen und benennen und seiner habhaft werden will, nimmt sie leicht einen verhärteten und regressiven Charakter an. Verflüchtigt sie sich hingegen in die geistigen Sphären des abstrakten Begriffs oder in die gefühlsmäßige Diffusität, so trägt sie damit zu ihrem Identitätsverlust und letztlich gar zu ihrem eigenen Verschwinden bei. Dazwischen liegen die angestrengten und künstlichen Versuche, Religion zu »inszenieren«.

Um zu verstehen, warum Religion derart verschiedene Gestalten annehmen kann, ist es notwendig, sie von anderen Gegenständen zu unterscheiden – schließlich sollte man wissen, wovon die Rede ist. Wir kommen also nicht umhin, einen Schnitt zu machen. Zugleich muss man unterstellen, dass die Sache immer dieselbe sei – sowohl

geschichtlich als auch im Vergleich gegenwärtiger Kulturen. Ich bin mir selbstverständlich darüber im Klaren, dass solches Analysieren der Religion gegenüber unangemessen ist, weil es sie zergliedert und ihrer Integrität beraubt. Aber ohne Analyse ist nun einmal keine Erkenntnis zu haben, und um zu erkennen, müssen kategoriale Brechen ins Dickicht der empirischen Wirklichkeit geschlagen werden. Der Schnitt, den ich machen möchte, unterscheidet Religion zum einen von Phänomenen, die noch nicht religiös sind, sich aber zur Religion formen können, und zum anderen von der Aufladung nicht-religiöser Sachverhalte mit religiösen Sinngehalten. Zunächst aber zur Frage, was Religion ausmacht.

Die Welt ist bekanntlich zeichenhaft verfasst, also durch Verweise strukturiert. Jeder Mensch weiß, dass hier nicht dort und heute nicht morgen oder gestern, dass er nicht der andere und seine Umgebung nicht Teil von ihm ist. Dennoch versuchen wir, die Erfahrung des Getrenntseins durch Symbolisierungen gleichsam zu überbrücken. Die Reichweite solcher Verweise ist sehr verschieden. So kann sich »dort« auf ein anderes Zimmer in meiner Wohnung oder auf das Paradies im Jenseits beziehen, und mit »Zukunft« kann sowohl die nächste Woche als auch der Jüngste Tag gemeint sein. Die Verweise unterscheiden sich aber nicht nur durch ihre Reichweite und ihre Symbolisierungen, sondern auch durch ihren Grad an Evidenz. Wenn zwei Menschen vereinbaren, sich am nächsten Tag zu einer bestimmten Uhrzeit an einem bestimmten Ort zu treffen, handelt es sich um leicht nachvollziehbare Angaben. Die Verabredung beruht auf einer sozialen Zeit und einem sozialen Raum. Wenn aber jemand sagt, seine Zukunft liege in Gottes Hand und er hoffe, nach seinem Tod ins Paradies einzugehen, so ist das keineswegs evident, sondern eben eine Glaubenssache. Selbstverständlich kann diese Aussage von anderen geteilt werden, denn auch die sprachlichen Ausdrücke »Gottes Hand« und »Paradies« sind soziale Zeichen. Aber sie sind eben nicht von derselben Evidenz wie Alltagszeichen. Thomas Luckmann hat vorgeschlagen, in diesem Zusammenhang zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen zu unterscheiden. Kleine und mittlere Transzendenzen beziehen sich zwar auf etwas Abwesendes, aber doch rational Erwartbares. Große Transzendenzen hingegen haben es mit dem die Wahrnehmung und das sinnlich Wahrnehmbare prinzipiell

Übersteigenden, mit dem Unvertrauten, Überraschenden und Außergewöhnlichen zu tun. Sie bezeichnen Erfahrungen, die etwa im Traum, beim Meditieren oder in der Ekstase gemacht werden und eine außeralltägliche Wirklichkeit betreffen. Und hier kommt Religion ins Spiel.

Religion hat es stets mit der kategorialen Differenz von Immanenz und Transzendenz zu tun. Die Kontrastformen sind variabel, der Kontrast selbst ist absolut und universal. Transzendenz ist hier nicht nur in einem christlichen, sondern in einem eher formalen Sinne zu verstehen und meint das, was unvertraut und mit bewährten Mitteln nicht zu begreifen und nicht zu interpretieren ist. Selbstverständlich ist Transzendenz nicht bloße Abwesenheit, sonst hätten wir ja nicht einmal eine dunkle Ahnung von ihr. Sie »zeigt« sich vielmehr im Vertrauten, Gewohnten und Verstandenen und bringt uns dann das Unvertraute am Vertrauten, das Ungewohnte am Gewohnten und das Unverstandene am Verstandenen zu Bewusstsein. Sie kann sich am Kosmos, an der Natur, an Gegenständen oder an der sozialen Mitwelt festmachen. Sie kann die Form einer Augenblickserfahrung, einer den Alltag grundierenden Frömmigkeit, einer rituellen Praxis, einer besonderen Lebensführung oder auch eines festen Systems von Glaubenssätzen annehmen. Der Schamane, der in ritueller Ekstase eine Reise ins Jenseits macht, um Erkenntnisse über das Diesseits oder die Fähigkeit der Krankenheilung zu erlangen; das Ringen christlicher Theologen um die Frage, wie das Verhältnis zwischen Gottvater, seinem Sohn Jesus Christus und dem Heiligen Geist zu bestimmen sei; das fünfmal täglich gesprochene Gebet des Muslimen gen Mekka; das Thorastudium des frommen Juden; der sonntägliche Gottesdienstbesuch eines Christen; die asketischen Praktiken der hinduistischen Sadhus; das Streben der Puritaner, ein gottgemäßes Leben zu führen – das alles sind Versuche, die Transzendenz zu symbolisieren und handhabbar zu machen. Wann immer sich ein solcher Verweis auf Transzendenz im Immanenten ergibt, entsteht Religion. Dinge, Ereignisse oder Handlungen werden heilig, sobald der Mensch sie dem gewöhnlichen Gebrauch entzieht und ihnen eine transzendierende Bedeutung zuschreibt.

Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die religiöse Sprache so metaphorisch, gleichnishaft und allegorisch ist. Jenes

Bildliche und Übertragene hängt damit zusammen, dass das Transzendente (das »Abwesende«) nicht mittelbar ist und daher mit immanenten (»anwesenden«) Mitteln bezeichnet werden muss. Durch den tropischen Charakter religiöser Sprache und Handlungen werden zum Beispiel Erfahrungen, die aufgrund ihrer Neu- oder Andersartigkeit mit herkömmlichen Schemata nicht zu begreifen sind, unter Bezugnahme auf Bekanntes verstehbar gemacht. Auf diese Weise wird Unvertrautes in Vertrautes übersetzt. Religiöse Sprache und Handlungen zeichnen sich durch ein eigentümliches Wechselspiel von Erweiterung und Einschränkung aus. Sie erzeugen Sinnüberschüsse, die den Sinn der Alltagssprache »transzendieren« und der Deckung und Kontrolle durch das sinnliche Wahrnehmen weitgehend entzogen sind. Um aber mittelbar und verständlich zu sein, müssen sie eingeschränkt werden. Das geschieht etwa durch sozial geregelte Divinationspraktiken, die bestimmte Gegenstände, Zeiten und Orte als »heilig« qualifizieren; durch die Festlegung auf ganz besondere Symbole; durch die Ausbildung von Sprachmustern, Mythen und Texten und ihre Kanonisierung (Bibel, Talmud, Koran); und nicht zuletzt durch rituelle Handlungen, Dogmen und Ethiken. Solche Einschränkungen von Sinnüberschüssen, durch die zugleich Tradition und Gedächtnis ausgebildet werden, stellen die erste Form der Institutionalisierung von Religion dar.

Paradoxerweise lassen diese Formen der Einschränkung religiöser Kommunikation, die ja der Bearbeitung von Kontingenz dienen soll, die Kontingenz aber erst sichtbar werden – denn andere Religionen machen es schließlich anders. Außerdem sind jene Einschränkungen kontextgebunden und führen zu semantischen Verfestigungen, die dann mit den gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen und veränderten Rezeptionsbedingungen nicht mehr vereinbar sind. Aus diesen Gründen kommt es immer wieder zu Erweiterungen der Sinnüberschüsse, das heißt zur Bildung neuer Metaphern, Symbole, Sprachmuster und Texte. Dies kann die Verflüchtigung inhaltlich bestimmter Religionen bewirken, aber auch bestehende Formen reformieren oder neue hervorbringen. Durch die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz wird also ersichtlich, warum sich religiöse Inhalte und Formen verändern können. Transzendenz kann eben auf sehr verschiedene Weisen symbolisiert werden. Ver-

antwortlich für solche Veränderungen sind etwa kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche, historische Entwicklungen, individuelle und kollektive Leidenserfahrungen oder die stetig zunehmenden Gelegenheiten, Bewusstseinszustände und Befindlichkeiten zum Gegenstand gesellschaftlicher Kommunikation zu machen.

Wie die Politik, die Wirtschaft oder die Kunst die ganze Welt unter politischen, ökonomischen oder ästhetischen Aspekten betrachtet, so interpretiert die Religion sie eben unter religiösen Gesichtspunkten. Wann immer Sachverhalte erfolgreich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz thematisiert werden, handelt es sich um Religion. Erfolg ist dabei an das Kriterium gebunden, dass sich religiöse Weltdeutungen von anderen unterscheiden und als solche identifizieren lassen. Es gibt allerdings sehr wohl Themen, die eine religiöse Deutung in besonderer Weise nahe legen. Da sie Potenziale für Religion bergen, ohne selbst schon Religion zu sein, möchte ich hier von »religionsaffinen« Themen sprechen – wobei »Affinität« nicht im etymologisch engen Sinne von Verwandtschaft oder Ähnlichkeit gemeint ist, sondern im Sinne von Anziehungskraft. Religionsaffine Themen sind solche, die Religion anziehen oder nahe legen, aber noch nicht religiös sind.

Zu den wichtigsten religionsaffinen Themen gehören biographische und kollektive Krisensituationen und natürlich der Tod. Außerdem sind auch manche Formen der Vergemeinschaftung religionsaffin, nämlich dann, wenn es um den Ausgleich von Nähe und Distanz geht – also vor allem in Intimverhältnissen. Vertrauen, Glauben, Schenken, Verzeihen und Versöhnen können als religionsaffine soziale Beziehungsformen begriffen werden, weil sie die ganze Person der an den Interaktionen Beteiligten (inklusive ihrer mitgeteilten Befindlichkeiten) betreffen und zugleich elementare Sozialisierungsformen darstellen. Aus diesem Grunde konnte die Romantik den geliebten Menschen mit Attributen des Göttlichen versehen. Hier haben wir es mit dem erfolgreichen Zusammenspiel von Vergemeinschaftung und Individuation zu tun, in deren Thematisierung und symbolischer Vermittlung eine der zentralen Aufgaben moderner Religion liegt.

Sowohl von Religion als auch von Potenzialen für Religion sind Vorgänge zu unterscheiden, in denen andere gesellschaftliche Bereiche auf religiöse Themen zurückgreifen. So nimmt etwa die Wirt-

schaft wahr, dass man mit Religion auch Geld verdienen kann – zum Beispiel durch den Verkauf von Devotionalien oder dadurch, dass religiöse Sinngehalte benutzt werden, um bestimmten Waren »Kultcharakter« zu verleihen. In der Regel geht es dabei jedoch ausschließlich um ökonomische Rationalität. Die Politik begreift, dass mit Religion auch Stimmen zu fangen sind – zum Beispiel durch ein öffentliches Bekenntnis eines Politikers zu einer Religion oder dadurch, dass ein politisches Programm einen Bezug zu religiösen Überzeugungen enthält. Doch hier handelt es sich nicht um religiöse Praxis, sondern um politische Rationalität. Oder die Medien greifen Religion als ein Thema auf, mit dem sich die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erlangen lässt. Wenn dann jedoch über Religion berichtet wird, so handelt es sich um die Vermittlung von Informationen und nicht um religiöse Praxis. Auch die Kunst kann auf religiöse Motive rekurren. Dies tut sie allerdings ästhetischer Kriterien wegen und nicht, um religiös zu kommunizieren.

Bestimmte Praxisformen können aufgrund von Leerstellen, Defiziten und Aporien entweder auf religiöse Sinngehalte Bezug nehmen oder Anlass zu religiösen Deutungen geben. Das ist jedoch nicht dasselbe. So bietet etwa die nachgerade magisch als religiös beschworene Werbung – das vermeintlich letzte religiöse Residuum in der säkularisierten Gesellschaft – in der Tat Potenziale für Religion. Durch sie können beispielsweise Theodizeefragen akut werden – etwa dann, wenn sich Sozialhilfeempfänger fragen, warum sie an der schönen neuen Warenwelt nicht teilhaben dürfen. Aber um religiöse Kontingenzbewältigung handelt es sich dabei noch lange nicht – wohl eher um ihr Gegenteil. Auch schicken sich die in der Werbung als zeitgemäß propagierten »lifestyles« an, die Nachfolge einer ehemals religiös begründeten ethischen Lebensführung anzutreten. Doch helfen solche »Askeseformen« gesteigerten Konsums kaum dabei, die allen Erlösungsreligionen inhärente Aufgabe der ethischen Bewährung zu bearbeiten. Und die angeblich ikonenhafte Aura mancher Produkte mag einem sensiblen Gemüt eine Ahnung davon geben, was der göttliche Abglanz in religiöser Praxis bedeutet. Dennoch zielt sie nicht auf Frömmigkeit. Die vermeintlich religiöse Produktaura stellt weniger ein Fenster zum Himmel als vielmehr ein geschicktes Instrument der Verkaufsförderung dar.

All das richtet sich nicht etwa kulturkritisch gegen Wirtschaft und Werbung – sie tun nur das, was in ihrer Eigenlogik liegt. Mir geht es auch nicht darum, den Verfall religiösen Ernstes zu beklagen und mich für das »eigentlich Religiöse« einzusetzen. Ich möchte vielmehr für analytische Trennschärfe sorgen und richte mich insofern gegen Äquivokationen und terminologische Inflationierungen, die für die zunehmende Diffusität des Religionsbegriffs verantwortlich sind oder sie zumindest fördern. Derlei Qualifizierungen von sozialen Phänomenen als »religiöse« erfolgen in den Medien, im Rahmen kulturdiagnostischer Diskurse und nicht zuletzt in der Wissenschaft. Mangels Masse oder weil sie traditionelle Religion für langweilig halten, kaprizieren sich manche Religionsforscher auf vermeintlich religiöse Sachverhalte, die sie erst in ihren Interpretationen mit religiösen Weihen ausstatten.

Dass andere Bereiche auf religiöse Sinngehalte zurückgreifen, ist sicher erklärungsbedürftig. Doch solche »Übergriffe« beschränken sich nicht allein auf Religion. So thematisiert die Wirtschaft etwa auch politische Sachverhalte und bezieht sie in ihr Kalkül ein – aber nicht, um Politik zu machen, sondern um ihre Gewinnerwartungen besser einschätzen zu können. Umgekehrt reagiert die Politik auf Vorgänge in der Wirtschaft und macht diese zu ihrem Gegenstand – aber nicht, um Gewinne zu erzielen, sondern um Machtprozesse zu steuern. Und die Kunst bezieht sich nicht nur auf Kunst, sondern auch auf politische und wirtschaftliche Sachverhalte – aber nicht, um Macht zu erlangen oder Gewinne zu erzielen, sondern um Politik und Wirtschaft unter ästhetischen Gesichtspunkten zu verfremden: Andy Warhol (1942–1987) und seine Darstellungen von Cambell's Suspendosen sind ein gutes Beispiel dafür.

Wenn sich Wirtschaft, Politik oder Kunst auf religiöse Sinngehalte beziehen, so tun sie das nicht der religiösen Weltdeutung wegen. Um solche Vorgänge von Religion unterscheiden zu können, schlage ich vor, sie als »Sakralisierungen« zu bezeichnen. Darunter verstehe ich jene Prozesse, in denen sich bestimmte gesellschaftliche Bereiche zwar mit religiösen Sinngehalten aufladen, aber trotzdem innerhalb ihrer eigenen Rationalität verbleiben. Anders als die Religion, die auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz basiert und so die gesamte Realität verdoppelt, auratisiert und verfremdet die

Sakralisierung etwas, das jedoch Gegenstand nicht-religiöser Bereiche bleibt. Die jeweilige Rationalität – etwa die wirtschaftliche, die politische oder die künstlerische – reichert sich lediglich mit religiösen Sinngehalten an. Der Unterschied zwischen Sakralisierung und genuiner Religion besteht in der Handhabe der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Sakralisierung verdeckt sie und stellt eine Identität im Sakralen her. In der religiösen Deutung hingegen ist die Transzendenz eine universale Verweisungsstruktur, von der aus alles Immanente in ein anderes Licht gerückt wird.

Die Gründe für Sakralisierungen können sehr verschieden sein. Je weniger Religion in der Lage ist, religionsaffine Themen religiös zu deuten, desto eher kommt es zu Sakralisierungen. Wenn ein »Vakuum religiöser Deutung« entsteht, kann trotzdem das Bedürfnis nach dem bleiben, was Religion zu leisten imstande ist – etwa nach starken Wertungen und Bindungen, die andere Bereiche nicht erbringen können. So hat etwa die Politik das Problem, dass auch durch demokratische Legitimation in Herrschaft überführte Macht kontingent bleibt. Die Letztbegründung politischer Entscheidungen und die Herstellung ihrer notwendigen Affirmations- und Bindungskraft scheint ihr immer schwerer zu fallen. Daher kommt es zu Aufladungen von Politik mit religiösen Sinngehalten, beispielsweise in Form der Zivilreligion. In der Kunst neigt man zu Sakralisierungen, wenn der selbst erzeugte Innovationsdruck zur Produktions- und Rezeptionsbeliebigkeit führt (»Das soll Kunst sein? Kann ich auch!«). Die Kunstreligion auratisiert Kunstwerke und versieht deren Aussagen mit einem unbedingten Geltungsanspruch. In der Wirtschaft kommt es zu Sakralisierungen, wenn die Nachfrage nachlässt und Kaufanreize geschaffen werden müssen. In all diesen Bereichen werden Heilsversprechen gemacht – eingelöst werden können sie jedoch nur von religiösen Deutungen.

Nun ist es allerdings nicht so, dass Religion von Sakralisierungen verschont bliebe – auch sie unterliegt der Tendenz, an konkreten sprachlichen Symbolen, Gegenständen und Handlungen zu verhaften und das Bezeichnende (das immanent Bestimmte) mit dem Bezeichneten (der unverfügbaren Transzendenz) zu identifizieren. Allianzen zwischen Religion und Politik, Wirtschaft oder Kunst können auch vonseiten der Religion eingegangen werden. Das macht die von mir angemahnte Unterscheidung zwischen Religion und Auratisierungen

von nicht-religiösen Sachverhalten mit religiösen Sinngehalten zwar schwieriger, aber nicht unmöglich. Der Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Sakralisierungen besteht darin, dass die Letzteren anders als religiös bestimmte Sachverhalte religiös aufladen, ohne von der nicht-religiösen Bestimmung abzusehen. Bei religiösen Sakralisierungen hingegen handelt es sich um die politische oder anderweitige Anreicherung von religiös bestimmten Sachverhalten, ohne auf diese religiöse Bestimmung zu verzichten.

Letzten Endes geht es der Religion darum, in der unbestimmbaren und unverfügbaren Transzendenz aufzugehen. Sie erhebt nicht nur Anspruch auf den Horizont aller Horizonte, sondern will sogar die Differenz von Perspektive und Horizont hinter sich lassen. Das würde jedoch ihrer Auflösung gleichkommen. Dann hätte sie es nämlich ausschließlich mit dem Unsagbaren und Unerfahrbaren zu tun, sodass die letzte Konsequenz nicht nur Schweigen, sondern auch der Verzicht auf jegliche Wahrnehmung wäre. Solange es Religion gibt, bleibt sie auf symbolische Konkretionen angewiesen. Und diese können etwa die religiöse Sakralisierung des Ich oder die Sakralisierung der Politik – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Religion – nach sich ziehen.

VIII Religion und Moderne

Bei meinen Ausführungen zum Abstraktionsprozess von Religion bin ich selbst abstrakt geworden. Das ist jedoch unvermeidlich. Die Skizze der Reaktionen auf die Veränderungen im religiösen Feld (Sozialtechnologie, Wiederverzauberung, Instrumentalisierung und Sakralisierung) zeigt, dass wir auf eine präzise Bestimmung von Religion nicht verzichten können. Ihre Verflüchtigung, Verfestigung und natürlich erst recht ihre Diffundierung oder Vermischung mit anderen Bereichen lassen sich nur auf diese Weise analysieren. Denn was diffundiert, muss vorher distinkt gewesen sein, und was sich vermischt, muss irgendwann als ein Isoliertes Bestand gehabt haben. Hinter den in der abendländischen Geistesgeschichte angelegten Prozess der Generalisierung von Religion gibt es kein Zurück. Deshalb tun sich auch alle gegenwärtigen Konkretions- und Vereindeutigungsversuche schwer.

Andererseits haben meine Überlegungen zum Reflexions- und Abstraktionsprozess von Religion aber auch deutlich gemacht, dass Religion auf Konkretion und Vereindeutigung angewiesen bleibt. Und sogar ihre begriffliche Erfassung kann von konkreten Inhalten nicht absehen. Das wusste bereits Immanuel Kant: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Eine bloß formale Bestimmung von Religion genügt also keinesfalls. Aber wie soll man konkrete Symbolisierungen zu Hilfe nehmen, wenn sich die religiösen Inhalte entleert zu haben scheinen, wenn sie zwischen Verflüssigung und Verhärtung changieren und nicht einmal mehr im Rück-

griff auf traditionelle Vorgaben auszumachen sind? Da ist es vielleicht hilfreich, die Suche nach Religion von der Seite der Moderne aus anzugehen.

Gegenüber früheren Epochen lässt sich die Moderne grundsätzlich mit drei Stichworten kennzeichnen: Kontingenz, Autonomie und Zweckrationalität. Auf den ersten Blick scheint die Begriffsrelation von Autonomie und Kontingenz auf einer Schiefelage zu beruhen. Der Gegensatz zu Autonomie ist Fremdbestimmung oder Unmündigkeit, der zu Kontingenz eher Notwendigkeit. Doch bei näherem Hinsehen macht das Begriffspaar Autonomie und Kontingenz durchaus Sinn. Schließlich gilt es, der hereinbrechenden Kontingenz auf autonome Weise zu begegnen und sie durch den vermittelnden Begriff der Freiheit in Selbstbestimmung zu überführen. Das wussten bereits die Epikureer und Stoiker vor 2000 Jahren, die in diesem Kontext von Autarkie sprachen. Zu Beginn der Moderne sollte Kant dann sagen, dass Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit sei. Demnach wird die Alternative zwischen Kontingenz und Notwendigkeit durch das Autonomiekonzept unterlaufen.

Damit tut sich jedoch eine neue begriffliche Schiefelage auf, nämlich die zwischen Freiheit und Zweckrationalität. Freiheit verwirklicht sich in Selbstbestimmung, aber Zweckrationalität kann sich von ihrem absichtsvollen Einsatz lösen und eine Eigendynamik entfalten, die den unpersönlichen Sachzwang hervorbringt. Diese Schiefelage wird durch die Risikoabwägung unterlaufen. »Risiko« übersetzt die schiere Gefahr in Abwägbarkeiten. Entscheidungen auf der Basis von Risikoabwägungen vermitteln gleichsam zwischen Autonomie und Zweckrationalität. So funktioniert etwa ein großer Teil der technisch verwalteten Welt. Und auch die Lebensführung des Einzelnen richtet sich an der Abwägung von Risiken aus oder wird zumindest daran gemessen. Ein »gelingendes Leben« prüft verschiedene »Optionen« und realisiert dann jene, die am ehesten Erfolg verspricht. Das Leben wird nicht einfach gelebt, sondern unterliegt der »Lebensplanung«. Bei dieser Haltung geht es zwar nicht mehr um die bloße Abwägung von angestrebtem Zweck und einzusetzenden Mitteln – das Risiko liegt ja gerade in der Unsicherheit, andernfalls handelte es sich um pures Kalkül –, sie bleibt jedoch der Zweckrationalität verpflichtet.

Was tun wir aber, wenn Autonomie und Zweckrationalität nicht in

Übereinstimmung zu bringen sind? Selbstbestimmung und Bindung an äußere Zwecke sind zwar insofern korrelative Begriffe, als sich empirische Freiheit immer erst durch Selbstbeschränkung – und damit diesseits einer selbst gesetzten Grenze – konstituiert. Doch in welchem Verhältnis steht der Freiheitsbegriff zum Jenseitigen dieser Grenze? Wo endet die Verantwortlichkeit des Individuums für seine Handlungen? Das autonome Subjekt kann seine Absichten nicht immer mit seinem Handeln in Deckung bringen. Sein Wollen wird zuweilen auch durch unpersönliche, mechanische Kräfte bestimmt. Dann findet das Ich keinen Ausdruck darin und trägt auch keine Verantwortung dafür, wie Georg Simmel vermerkt. In der Moderne folgen die differenzierten Zweckreihen ihren eigenen Gesetzen, und die Menschen gehorchen oft nur noch Sachzwängen. Wie steht es da um ihre Verantwortlichkeit?

Dass die Moderne sich ausschließlich auf die über Risikoabwägung vermittelte Zweckrationalität verlässt, ist schon armselig genug. Doch indem sie sich auf die »instrumentelle Vernunft« beschränkt, verstrickt sie sich überdies in unauflösbare Aporien. Sie verfügt allerdings auch über die Mittel, sich vor dieser Gefahr zu schützen. Seit ihrem Aufkommen hat die Moderne das von der Aufklärung und Romantik übernommene »Reich der Zweckfreiheit« im Gepäck. Dafür waren klassischerweise die beiden »expressiven Weltformungen« Religion und Kunst sowie die Moral (in ihrer kantischen und neuhumanistischen Fassung) zuständig. Bereits in der frühen Moderne wusste man, dass der Mensch das notwendigerweise zweckfreie Wohlgefallen an einem Gegenstand – seinerseits die wesentliche Bedingung für Moralität – allein durch die beiden Anschauungs- und Erfahrungsmodi von Ästhetik und Religiosität entwickeln und bewahren kann. Wilhelm von Humboldt (1767–1835) formulierte das folgendermaßen: »Ohne das Schöne fehlte dem Menschen die Liebe der Dinge um ihrer selbst willen; ohne das Erhabene der Gehorsam, welcher jede Belohnung verschmäht und niedrige Furcht nicht kennt.« Wenn die instrumentelle Vernunft die Religion verdrängt oder gar für ihre Zwecke vereinnahmt, bringt sich die Moderne nicht nur um ihre eigenen Möglichkeiten, sondern verfängt sich zudem in den Fallstricken einer reduzierten Rationalität.

Selbstverständlich lässt sich mit der Perspektive der Zweckfreiheit

keine Politik machen, keine Welt verwalten, keine Karriere planen und kein Geld verdienen. Aber man muss kein »Miesmacher« sein, um die Grenzen des Machbaren zu erkennen. Schon Georg Simmel hat darauf aufmerksam gemacht, dass die zur Erreichung eines Zweckes eingesetzten Mittel auch zu »Selbstzwecken« werden können. So streben etwa viele Politiker nach Macht, um politische Veränderungen herbeizuführen. Doch haben sie die Macht erst einmal in den Händen, sorgen sie sich nur noch um deren Erhalt. Oder einem jungen Familienvater geht es anfangs bei seiner Berufsplanung nur darum, über ein ausreichendes Einkommen zu verfügen, um den Seinen ein gutes Leben zu ermöglichen. Doch im Laufe der Zeit findet er solchen Gefallen daran, die Karriereleiter emporzuklimmen, dass er immer mehr arbeitet und Frau und Kinder kaum noch sieht.

Hier geht es jedoch nicht allein um das prekäre oder pervertierbare Verhältnis zwischen angestrebtem Zweck und eingesetzten Mitteln, sondern auch um die Grenzen dieses Zweck/Mittel-Denkens selbst. Von Nietzsches Ausruf »Lebe gefährlich!« und seiner Ökonomie des Verschwendens ist die Risikoabwägung von Optionen weit entfernt. Ernst Bloch (1885–1977) sah das Motiv utopischen Denkens darin, ins Gelingen verliebt zu sein. Doch bereits Martin Buber (1878–1965) wusste, dass Erfolg kein Name Gottes ist. Jenseits der Grenze von Zweckrationalität und instrumenteller Vernunft stellt sich die Frage, wie wir mit Nichtwissen, mit Unsicherheit, mit Ambivalenzen und mit Uneindeutigkeiten umgehen. Je mehr sich die Moderne auf das »Machbare« beschränkt, desto mehr verfällt sie dem Kontrollwahn. Und damit gehen sozialtechnologische Allmachtsphantasien einher, die das Gegenteil einer Orientierung am Gemeinwohl hervorbringen. Am Ende dieser Entwicklung steht dann entweder die Hybris einer sich universal wahnenden Vernunft oder aber ein verfahrensmäßiger (bürokratischer und/oder politischer) Dezisionismus.

Vor diesem Hintergrund wird auch das Phänomen der »Krise« lediglich als ein Problem der mangelnden Kontrolle verstanden. Die Antwort darauf lautet dann »Krisenmanagement«. Religion dagegen will eventuelle Krisen weder dezisionistisch noch im Rückgriff auf eine rationale Regel »lösen«, sondern verwirft die falsche Alternative von rationaler Planbarkeit und bloßer Willkür. Ihre Möglichkeiten liegen jenseits von Machbarkeit oder Kontrollverlust. Aufgrund ihres

besonderen Verhältnisses zur Welt hat sie es in ihrem Zentrum mit Grenzüberschreitungen zu tun – solchen zwischen Innen und Außen, Abhängigkeit und Freiheit, Werden und Sein, Prozess und Form, Ordnung und Unordnung, Gefühl und Gedanke, sinnlicher Anschauung und abstraktem Begriff, Handeln und Nicht-Handeln, Absicht und Zufall und dergleichen mehr. Religion überschreitet diese Grenzen und unterläuft sie zugleich. Ihr besonderer Umgang mit Mehr- und Uneindeutigkeiten soll im Folgenden anhand der drei Dimensionen menschlicher Existenz (Erfahren, Denken und Handeln) aufgezeigt werden. Wenn die Moderne schon meint, Religion sei kein Teil von ihr, dann würde sie wenigstens gut daran tun, von der Religion zu lernen.

IX Religion und Erfahrung

Was wir erleben, sagt uns noch nichts, sondern bleibt gleichsam in der Schweben. Erst wenn wir den sinnlichen Eindruck mit Sinn versehen, wird Erfahrung daraus. Eine von vielen solcher Deutungsmöglichkeiten ist die religiöse. Wenn wir etwa eine diffuse Befindlichkeit so auslegen, dass wir nicht mehr weiter wissen, in einer Sackgasse stecken oder gar am Ende sind, wird unser Bewusstsein offen für religiöse Erfahrung. Auf diese Weise kommen Bekehrungen zustande. Die religiöse Erfahrung deutet ein sinnliches Erleben als Einbruch der Transzendenz. Das kann blitzartig oder schleichend erfolgen, beiläufig geschehen oder durch den Einsatz geeigneter Techniken absichtlich herbeigeführt werden. Aber auch episodische religiöse Erfahrungen können das Leben eines Menschen langfristig bestimmen. Die Symbolisierungen, durch die unser Erleben in Erfahrung überführt wird, sind unterschiedlich deutlich. Sie reichen von verbreiteten, allgemein anerkannten und durch eine bestimmte Tradition vorgegebenen Symbolen über sprachliche Neuschöpfungen bis hin zu vagen Beschreibungen eines Eindrucks.

Ein Sonderfall religiöser Erfahrung ist die mystische. Sie weiß darum, dass das subjektive Erleben immer nur unvollständig ausgedrückt werden kann, aber dennoch kundgetan werden muss. Obwohl solche Erlebnisse in ihrer Unmittelbarkeit unsagbar sind, drängen sie doch zur Mitteilung. »Der Mund fließt über«, wie es in der Sprache der Mystik heißt. Mystische Erfahrungen lassen sich mit William James (1842–1910) durch folgende Merkmale kennzeichnen: Sie wer-

den eher durch das Gefühl als durch begriffliches Denken vermittelt, ermöglichen aber trotzdem Erkenntnis. Der Mystiker erhält »Einsicht in die Tiefen der Wahrheit« und »Offenbarungen voll Bedeutung und Wichtigkeit«. Mystische Erfahrungen sind des Weiteren unbeständig und nicht von langer Dauer, können einen Menschen aber dennoch nachhaltig prägen. Und schließlich sind sie passiven Charakters. Sie können zwar mithilfe bestimmter Techniken evoziert werden. Doch der Mystiker hat das Gefühl, dass sein Wille in Untätigkeit versetzt ist und dass er von einer höheren Macht ergriffen und getragen wird. Die mystische Erkenntnis besteht in der »monistischen Einsicht, in der das *Andere* in seinen verschiedenen Formen in das *Eine* aufgeht«. Die »innere Erleuchtung« ist für James das wesentliche Merkmal, das die mystischen als rein religiöse Zustände von den psychologisch ganz ähnlichen pathologischen Zuständen unterscheidet.

Religiöse Erfahrungen können freilich auch im Kollektiv gemacht werden. In Massenversammlungen etwa kann es zu einem Zustand kollektiver Erregung kommen, in dem der Einzelne aus seinem alltäglichen Leben heraustritt und sich von einer außerordentlichen Macht hingerissen und beherrscht fühlt. Émile Durkheim nennt diesen Zustand »effervescence« (Brodeln) und leitet daraus die Entstehung religiöser Vorstellungen her. Solche »Ekstasen« kennen wir nicht nur aus indigenen, sondern auch aus uns näher stehenden Kulturkreisen. Charismatische Bewegungen bedienen sich ihrer, in Fußballstadien sind sie bekannt, und auch die Nationalsozialisten haben sie virtuos zu nutzen verstanden. Ob diese kollektiv erzeugten ekstatischen Erfahrungen religiösen Charakters sind, kommt ganz auf die jeweilige Deutung an.

Überhaupt hängt die Frage, ob eine Erfahrung als religiös, ästhetisch oder krankhaft gilt, von den kulturellen Gegebenheiten ab. Zudem ist nicht jede Situation für individuelle oder kollektive religiöse Erfahrungen geeignet – sie bedürfen eben eines bestimmten Klimas, einer anregenden Atmosphäre und zuweilen auch besonderer Zeiten und Orte. Es ist eher unwahrscheinlich, dass religiöse Erfahrungen in Geschäftsbesprechungen oder auf der Toilette gemacht werden (auch wenn manche den Stuhlgang als »mystisches Erlebnis« bezeichnen). Sehr viel eher schon stellen sie sich in gesonderten Räumen und in Mußestunden oder Zuständen kollektiver Erregung ein.

Ob in der Abgeschlossenheit mystischer Erfahrung oder als kollektive Ekstase – Religion ist immer an die Bedingungen des Sinnlichen gebunden. Allerdings stellt sie die sinnliche Wahrnehmung in ein anderes Licht, indem sie diese in Beziehung zu etwas setzt, das sie übersteigt und transzendiert. Im Unterschied zum Mythos, der die sinnliche Wahrnehmung und die gemeinte Sache in eins setzt, ist Religion ständig darum bemüht, sich vom bloß Bildhaften zu lösen. Zugleich bleibt sie aber darauf angewiesen, zum Sinnlich-Bildhaften zurückzukehren. Beide Bewegungen sind Bestandteil des Religiösen. Daher steht die religiöse Erfahrung zwischen dem mythischen Symbol und dem abstrakten Begriff.

Freilich entzieht sich das meiste, das in der Welt geschieht, unserer sinnlichen Wahrnehmung. Diese Geschehnisse sind uns aber durch die modernen Massenmedien dennoch zugänglich und werden in vertrauter Weise interpretiert. Doch über das gesicherte Wissen und das prinzipiell Wissbare hinaus gibt es auch vieles, das nur geahnt, gefühlt oder geglaubt werden kann. Was uns zum Beispiel mit vergangenen Generationen, überkommenen Traditionen und dem Zukünftigen verbindet, liegt jenseits allen gesicherten Wissens. Vertrauen und Hoffnung, überschwängliche Freude, Mut und Enthusiasmus, aber auch Sorge, Angst und Verzagtheit sind besonders geeignete Gefühlsquellen für religiöse Erfahrung.

Weil Grenzüberschreitungen das zentrale Thema der Religion sind, hat es die religiöse Erfahrung mit Mehrdeutigkeiten zu tun. Sie macht sie als solche erfahrbar und vereindeutigt sie, kann sie aber auch wieder in den Zustand der Mehrdeutigkeit überführen, bewegt sich also in einem Wechselspiel von Mehr- und Eindeutigkeit, von Zwiespalt und Versöhnung. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) hat das »Gefühl der Abhängigkeit« als den Kern religiöser Erfahrung bezeichnet. Durch den »Sinn und Geschmack für's Unendliche« verbindet sich mit ihm die Erfahrung, Teil eines übergeordneten Ganzen und Individuum zugleich zu sein. Weitere Gegensatzpaare religiöser Erfahrung sind Angst und Freude, Ehrfurcht und Abscheu, Anziehung und Abstoßung, Faszination und Erschrecken, Einheit und Getrenntheit, Freiheit und Bindung, Außersich- und Beisichsein. Religion umfasst ambivalente Erfahrungen und möglicherweise die Erfahrung der Ambivalenz schlechthin. Sie verleiht Gefühlen zwar

einen bestimmten Ausdruck, kann sie aber ebenso uneindeutig und in der Schwebelasse belassen – auch das ist ein religiöser Ausdruck. Religiöse Erfahrung kann die gewohnte Welt neu erschließen oder bisher unbekannte Räume eröffnen. Das bringt sie in die Nähe zur ästhetischen Erfahrung. Doch verglichen mit der Kunst trifft Religion »starke Wertungen« und verfügt über die größere Bindungskraft.

X Religion und Weltbild

Mit religiöser Erfahrung mag es noch vergleichsweise einfach sein – der eine ist dafür empfänglich, die andere nicht. Wir haben es uns angewöhnt, Erfahrung in die subjektive Beliebigkeit zu stellen: Wenn sie der einen hilft und dem anderen nicht schadet, soll es uns recht sein. Was aber, wenn Religion sich anschickt, die Wahrheitsfrage zu stellen und zu beantworten? Was geschieht, wenn gleich mehrere Religionen den Anspruch erheben, die einzige, absolute und universell gültige Wahrheit zu vertreten? Und wie steht die religiöse Wahrheit da, wenn sie in Konkurrenz zu anderen Weltdeutungen tritt, die ebenfalls Allgemeingültigkeit für sich reklamieren?

Während viele Menschen unter den Bedingungen der Individuen-Religion eine gewisse Bereitschaft für religiöse Erfahrungen an den Tag legen, tun sich die meisten doch schwer, inhaltlich bestimmte religiöse Aussagen zu treffen – auch wenn sie religiös empfindsam sind. Vielleicht lassen sich religiöse Überzeugungen heutzutage nur noch zitieren. Wenn ein sich modern gebender Mensch gefragt wird, ob er religiös sei und woran er glaube, mag er entgegnen, dass man früher vielleicht gesagt hätte: »Mein Seelenheil liegt in Gottes Hand.« Damit gibt er zu verstehen, dass er diese Frage zwar nicht unbefangenen positiv beantworten kann, sich aber dennoch eine gewisse Sensibilität dafür erhalten hat. Ist es möglich, trotz der Säkularisierung und der mit ihr einhergehenden Reflexion über Religion wieder ein »quasi natürliches«, ein neuerlich authentisches Verhältnis zur Religion zu gewinnen? Schließlich können wir auch lieben und anderen unsere

Liebe gestehen, obwohl wir um die Liebe als einen physiologischen, psychologischen und sozialen Mechanismus und sogar um ihre Vergänglichkeit wissen. Können wir die Natur wissenschaftlich erklären und sie zugleich als Schöpfung wahrnehmen? Können wir unser Wissen darum, dass wir die Welt »konstruieren«, mit einer religiösen Sichtweise vereinbaren, derzufolge die Welt samt ihrer Bedeutung unabhängig von uns existiert? Kurzum: Können wir so etwas wie eine Haltung der »Naivität zweiter Ordnung« einnehmen? Die Beantwortung dieser Fragen hängt freilich davon ab, wie wir mit dem Nebeneinander verschiedener Rationalitäten und der möglichen Vielschichtigkeit unserer Identität umgehen.

In diesem Zusammenhang möchte ich eine Geschichte erzählen. Auf dem Tagesprogramm einer Touristengruppe steht der Besuch der Petersburger Eremitage. Während der Führung durch die große Ikonensammlung melden sich einzelne Mitglieder der Reisegruppe zu Wort. Der eine spekuliert über den Geldwert der ausgestellten Werke und erklärt, dass mit dem Verkauf einiger weniger Stücke die Sanierung der maroden Petersburger Wirtschaft vorangetrieben werden könne. Ein anderer, offenbar naturwissenschaftlich sehr bewandert, macht sich Gedanken über die chemische Zusammensetzung der verwendeten Farben und Leinwände und stellt Überlegungen an, auf welche Weise die Ikonen vor dem Verfall bewahrt werden könnten. Ein dritter Teilnehmer gibt seine Bewunderung über die Maltechniken kund. Andere sagen schlicht und einfach, wie schön die Bilder seien und welchen Eindruck sie auf sie machen. So entspinnt sich ein lebhaftes Gespräch. Nach einiger Zeit kommt ein Pope auf die Gruppe zu und klärt die Anwesenden über das seiner Meinung nach angemessene Verhalten den Ikonen gegenüber auf: Man verstehe sie nur dann richtig, wenn man sie andächtig betrachte oder – besser noch – anbete, denn sie seien ein Fenster zur göttlichen Transzendenz. Diese Geschichte zeigt, dass man mit einem Gegenstand auf verschiedene Weise umgehen kann (und so womöglich mehrere Gegenstände daraus macht). Über die Ikonen konnte kunstgeschichtlich, ökonomisch, naturwissenschaftlich und ästhetisch geredet werden – der religiöse Experte empfahl freilich die religiöse Umgangsweise.

Eine Möglichkeit, die verschiedenen Weltansichten zu vereinen, besteht darin, sie als komplementär und wechselseitig ergänzungs-

bedürftig zu begreifen. Eine religiöse Weltsicht allein würde nicht ausreichen, den natürlichen und sozialen Anforderungen zu genügen. Und umgekehrt würde das Zusammenspiel ökonomischer, technischer und künstlerischer Rationalität das Problem der Kontingenz – also des Wissens darum, dass alles auch anders sein könnte – nicht befriedigend lösen. Diese Fassung von Komplementarität basiert auf einem Konzept, demzufolge Religion der Kontingenzbewältigung dient: Sie schließt die anders nicht stillzustellende gesellschaftliche Kommunikation ab. Hier wird Religion also kompensatorisch und gewissermaßen residual, jedenfalls aber von außen und funktional bestimmt. Sie ist dafür zuständig, was andere Bereiche nicht leisten können. Um zu verstehen, was genau Religion ausmacht, muss man sie selbstverständlich von anderen Bereichen abgrenzen. Und ebenso selbstverständlich ist, dass man mit Religion weder einkaufen noch Macht ausüben kann – jedenfalls nicht unter säkularen Bedingungen.

Allerdings übersieht eine derart residuale Bestimmung von Religion, dass nicht allein sie für Kontingenzbewältigung zuständig ist. Versicherungen oder die Telefonauskunft leisten dies auf je ihrem Gebiet ebenso. Außerdem gewährt Religion nicht nur Gewissheit, sondern sie erzeugt auch Kontingenzen – schon deshalb, weil unter pluralen Bedingungen verschiedene Religionen unterschiedliche Antworten auf religiöse Fragen geben. So ist der Glaube an die Auferstehung der Toten etwas anderes als der an Reinkarnation. Und wenn man Kombinationen für möglich hält, handelt es sich im Ergebnis um eine neue Variante einer religiösen Antwort, die neben einer anderen und ebenso möglichen steht. In prinzipieller Hinsicht erzeugt Religion schon dadurch Kontingenz, dass sie das Gegebene in das Licht einer jenseitigen Welt rückt – wie immer diese näher bestimmt wird. Die Welt in ein religiöses Licht zu stellen, birgt nicht nur angenehme Überraschungen. Die meisten Religionen haben den Zweifel in ihre Dogmatik integriert und rechnen mit der Möglichkeit, dass das Unberechenbare eintritt. Eine Kontingenzbewältigung liegt darin nur bedingt. Denn berechenbar wird das Unberechenbare dadurch noch lange nicht. Für die christliche Gotteslehre etwa ist der verborgene Anteil Gottes gegenüber dem geoffenbarten gerade nicht »berechenbar«. Und selbst die Gewissheit hinter der Aussage »Gott wird's schon

richten« transportiert die Möglichkeit mit, dass er es nicht tut. Die klassische religiöse Antwort auf Unverstandenes lautet: »Es ist so, wie es ist.« Da sorgt der Satz »Es ist eben nicht so, wie es scheint« bereits für etwas mehr Kontingenz, zieht er doch sogleich die Fragen nach sich, warum es einen Unterschied zwischen Sein und Schein gibt und worin das Sein hinter dem Schein besteht. Und die Aussage »Es ist so, wie es ist oder auch nicht« zeugt von einer religiösen Haltung, die nicht nur darauf verzichtet, Kontingenz in Sinn zu überführen, sondern das Gegebene sogar im Unbestimmten lässt und damit Kontingenz erst hervorbringt.

Wie immer es sich in kognitiver Hinsicht mit der Religion verhält – sie verdoppelt die Welt. Zum einen überführt sie Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares. Und indem sie das Abwesende im Anwesenden, das Transzendente im Immanenten symbolisiert, führt sie zum anderen zugleich die Unbestimmbarkeit von Welt mit. Über die Unterscheidung von Wissen und Glauben hinaus kann ein religiöses Weltbild – ähnlich wie religiöse Erfahrungen – von Mehr- und Uneindeutigkeiten geprägt sein. Einer Anekdote zufolge soll Jacob Taubes (1923–1987) auf die Frage, warum er sich für Religion interessiere, geantwortet haben: »Weil mir eine Welt nicht reicht.« Den »symbolischen Mehrwert« gegenüber anderen Sichtweisen erhält Religion dadurch, dass sie die Dinge in ihrer Mehrdeutigkeit belässt oder sie sogar erst ambivalent macht.

Jenseits der Mehrdeutigkeit lebt so manche religiöse Weltsicht von der Überzeugung, dass das Ziel aller religiösen Erkenntnis darin liegt, nichts mehr zu wissen, zu glauben und zu vermuten. Von dem japanischen Mystiker Saichi (1173–1262) ist der Spruch überliefert: »Nicht wissen, warum – nicht wissen, warum: Das ist mein Halt. Nicht wissen, warum: Das ist ›Namu-amida-butsu‹ [Huldigung dem Amida-Buddha].« Ein solches Ziel liegt schon insofern jenseits aller Kontingenzbewältigung, als es die kategoriale Unterscheidung zwischen Kontingenz und Notwendigkeit nicht mehr kennt. Eine religiöse Weltsicht kann der Ambivalenz Ausdruck verleihen und noch diesen Ausdruck selbst ambivalent halten. Je mehr sich Religion der Transzendenz verschreibt, desto weniger steht an ihrem Horizont die Eineindeutigkeit, nicht einmal mehr die Eindeutigkeit einer Perspektive. Diese Richtung der religiösen Weltsicht – wenn hier überhaupt

noch von »Richtung« die Rede sein kann – entspricht zwar kaum den Konkretionserfordernissen von Religion, ist aber dennoch eine mögliche. Obgleich jede Religion das Potenzial zu dieser Sichtweise hat, scheint sie sich am ehesten in ihren mystischen Varianten zu verwirklichen.

XI Religion und Lebensführung

Seit die Menschheitsgeschichte das Stadium der Hochkultur erreicht hat, stellen sich unter anderem folgende Fragen: Was kann einer Person vernünftigerweise zugerechnet werden und was nicht? Worin besteht ihre Verantwortung, und wo genau findet die Autonomie ihre Grenzen? Jeder Mensch macht die Erfahrung, dass seine Geschicke nicht allein in seiner Hand liegen. Seine physische Natur und seine soziale Mitwelt, ja sogar seine eigene Psyche führen ein Eigenleben und bestimmen sein Ergehen maßgeblich mit. Bleibe ich gesund? Kann ich mich auf meine Mitmenschen verlassen? Fragen dieser Art zeugen von dem Wissen um die prekäre Abhängigkeit jedes Einzelnen von einem ihn umgebenden Größeren.

Infolge der Herausbildung von Personalität steht jeder Mensch vor der Alternative, sich zu überantworten oder sich zu verantworten. Selbstverständlich weiß jeder um die Grenzen der Verantwortung. Allerdings werden sie unterschiedlich gedeutet. Sigmund Freud hat die Erfahrung, nicht »Herr im eigenen Hause« zu sein, als »narzistische Kränkung« beschrieben. Oder ist es am Ende gar nicht das eigene Haus, das wir bewohnen? Viele Religionen bezeichnen diese Erfahrung entweder als Gastsein in einer gastfreundlichen oder als Fremdsein in einer unwirtlichen Welt (der Christ als »Pilger« durch das »irdische Jammertal«). Doch wie auch immer – einrichten muss man sich in jedem Fall.

Wie ist es möglich, in dieser Welt einen Stil, eine Attitüde, eine Form oder eine Haltung zu gewinnen? Diese Worte stammen zwar

aus ganz verschiedenen Zeiten und Kontexten, beziehen sich jedoch auf einen gemeinsamen Kern: nämlich auf ein Selbstverhältnis, das mit einem Weltverhältnis korrespondiert, und zwar in denkerischer, emotionaler und ethischer Hinsicht. Es ist keinesfalls so, dass ein Gleichmaß – oder gar eine Übereinstimmung – von Eindruck und Ausdruck gegeben sein muss (genau darin liegt das bekannte Selbstmissverständnis romantischer Individualitätsempfase). Es gibt einen eher produktiven oder rezeptiven, einen eher expressiven oder nüchternen Zusammenhang zwischen Selbst- und Weltverhältnis. Korrespondenz besagt lediglich, dass das Selbstverhältnis mit dem Weltverhältnis in einer Beziehung stehen muss. Und das heißt uns dann Stil, Attitüde, Form, Haltung oder dergleichen. Das war auch das große Thema Max Webers, der in diesem Zusammenhang von »Lebensführung« spricht. Seine zentrale Frage lautet bekanntlich: Was wird aus dem Menschen, was folgt für ihn, wenn die religiösen Vorstellungen – zwar nur ein Faktor unter anderen, aber doch ein durchschlagender, ihn mit besonderer Wucht ergreifender – seine Lebensführung in diese oder jene Richtung leiten?

Das Grundproblem aller Erlösungsreligiosität ist die Heilsfrage. In der klassischen Formulierung Martin Luthers (1483–1546) lautet sie: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Aus der Heilsfrage ergibt sich das Bewährungsproblem, mit dem sich später dann auch Max Weber beschäftigt: Wer sich religiös zu bewähren hat, wird sein Leben möglichst rational und systematisch führen und alles Irrationale ablehnen – etwa das Künstlerische und Gefühlsmäßige. In unserer abendländischen Religionsgeschichte muss jede Erlösungsreligiosität den Charakter einer ethischen Rechtfertigung annehmen, die letzten Endes nur durch ein irgendwie aktives Handeln zu gewährleisten ist. Selbst die Mystik ist dem Bewährungsproblem ausgesetzt und schlägt nicht selten wieder in Tätigkeit um.

Doch mit der fortschreitenden Rationalisierung aller Lebensbereiche wird die Bewältigung des Bewährungsproblems immer schwieriger. Jeder Mensch weiß um seine Endlichkeit, um die Knappheit der Zeit und um die Begrenztheit der Mittel, ein erfülltes Leben zu führen. So ist er in jeder Situation von neuem gezwungen, Entscheidungen zu treffen, die er zudem vernunftgemäß begründen können muss. Doch in echten Entscheidungssituationen – also dann, wenn es

sich nicht um bloßes Kalkül handelt – kann eben nicht auf ein zur Verfügung stehendes rationales Begründungsmuster zurückgegriffen werden. Um dem standzuhalten, bedarf es eines Bewährungsmythos (worauf Ulrich Oevermann hinweist). Dieser muss den Entwurf einer Lösung des Bewährungsproblems enthalten, einen utopischen Maßstab des möglichen Gelingens vorgeben und eine Instanz der Erlösung verbürgen – vor allem aber muss er über die Endlichkeit der je eigenen Existenz hinausweisen. In der Moderne wird die Bewältigung des Bewährungsproblems schon deshalb immer schwieriger, weil sein innerer Widerspruch mehr und mehr zu Bewusstsein kommt. Zugleich sind die Bewährungsmythen immer seltener ausdrücklich religiösen Charakters. In den säkularen Varianten aber wird das Bewährungsproblem nicht mehr in seiner Widersprüchlichkeit und Ambivalenz erfasst. Religion dagegen ist sowohl für die ethische Bewährung als auch für das Scheitern zuständig. Alle Erlösungsreligionen wissen, dass das Heil eines Menschen nicht (nur) von seinem eigenen Zutun abhängt. Religion changiert zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, zwischen der Aufforderung zum Engagement und dem Appell zum distanzierten Ertragen. Säkulare Bewährungsmythen – so etwa die Leistungsethik oder die »Selbstverwirklichung« – lösen diese Spannungen auf, indem sie die allen religiösen Bewährungsmythen inhärente Doppeldeutigkeit in die Eindeutigkeit alleiniger Selbstbestimmung überführen.

Max Weber hat die religiöse Herkunft moderner Lebensführung auf die ethische Dimension beschränkt. Für ihn wird ein Mensch erst durch die »Hingabe an eine Sache« zu einer Persönlichkeit. Die expressive oder auch impressive, also die ästhetische Dimension der Beziehung zwischen Selbst- und Weltverhältnis, stand nicht im Zentrum seiner Überlegungen. Das alte Wort »Stil« impliziert jedoch, dass die Lebensführung sowohl eine ethische wie auch eine ästhetische Dimension hat. Die Romantiker und die Neuhumanisten wussten noch um die große Nähe zwischen Moral, Religiosität und Ästhetik. Für Wilhelm von Humboldt etwa ist Moral eine Frage des guten Geschmacks und der religiösen Empfindsamkeit. Die ästhetische Dimension der Lebensführung wird heute allerdings in inszenierten »lifestyles« oder in der ständigen Artikulation von Befindlichkeiten pervertiert. Wer sich einreden lässt, dass er ist, was er isst und wie er

sich kleidet und ausstattet, oder wer gar annimmt, nur dann »ganz Mensch« zu sein, wenn er immer und überall sein Innerstes nach außen kehrt, unterliegt nicht einmal mehr dem besagten Selbstmissverständnis romantischer Individualitätsempfindung, sondern hat sich vielmehr selbst auf das Konsumtionsschema von Reiz und Reaktion oder auf Gefühlssuggestionen reduziert. In einem solchen Verhalten liegt weder Selbstverhältnis noch Weltverhältnis. Eine spezifisch religiöse Lebensführung hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Verhältnis zu sich selbst und das zur Welt in eine Korrespondenz bringt. In Übereinstimmung mit Max Webers Entzauberungsthese kann von einem neuerlichen Erstarken der Religion nur dann die Rede sein, wenn sich Haltungen herausbilden, die die Welt und die Lebensführung wieder in eine Wechselbeziehung setzen. Und das schließt die Ambivalenz von Selbst- und Fremdbestimmung sowie die von Selbstbehauptung und Hingabe ein.

XII Auf der Suche nach Religion

Reflexion und unmittelbarer Vollzug, Abstraktion und Konkretion, Universalisierung und Partikularisierung, Individualisierung und Politisierung – jeweils beide Seiten dieser Unterscheidungen sind in der Religion enthalten. Zudem steht sie im Spannungsverhältnis von Instrumentalisierung und Selbstbehauptung. In welchem konkreten Fall es sich um Religion handelt, lässt sich also über eine rein formale Bestimmung hinaus nur schwer sagen. Eines aber dürfte klar sein: Bei unserer Suche nach Religion kommen wir um Generalisierung und Abstraktion nicht herum. Damit stehen wir in einer Tradition, die bis in die Anfänge der abendländischen Geistesgeschichte zurückreicht und in die moderne Wissenschaft mündet. Doch diese Art der Objektivierung und Vergegenständlichung verträgt die religiöse Praxis nur bedingt. Die reflektierende Abstraktion muss in einem erheblichen, seinem Gegenstand gegenüber unangemessenen Maße von konkreten religiösen Inhalten absehen – ansonsten wäre keine Erkenntnis möglich. Die religiöse Praxis hingegen kann auf Konkretion nicht verzichten – es sei denn, sie verflüchtigt sich in die unbestimmbare Transzendenz.

Auf den Punkt gebracht, besteht das Dilemma darin, dass es sich bei unserer Suche nach Religion um eine Spurensuche handelt, in deren Verlauf die Spuren verwischt zu werden drohen. Wird Religion indessen konkret, so lässt sie sich leicht für nicht-religiöse Zwecke instrumentalisieren, oder sie erhebt Ausschließlichkeitsanspruch und entwickelt eine Tendenz zur Regression nach innen und Repression

nach außen. Wie aber lassen sich reflektierende Abstraktion und Positionalität oder Distanz und Engagement vereinbaren? Gibt es eine Möglichkeit jenseits der Alternative von naiver Authentizität, die sich selbst missversteht, und künstlicher Inszenierung, die die Erfordernisse der Praxis verfehlt?

Eine Antwort darauf muss dem Leser hier freilich versagt bleiben. Zum einen gibt es keine Rezeptur dafür, wie eine religiöse Position unter modernen Bedingungen behauptet werden kann. Das ist eine Sache der Praxis und nicht etwa der theoretischen Reflexion und Analyse. Zum anderen bestünde der einzig konsequente Weg, die dilemmatische Alternative von suggerierter Authentizität und angestrebter Inszenierung hinter sich zu lassen, im Schweigen. Ich möchte jedoch wenigstens mit drei Stichworten andeuten, in welche Richtung wir denken könnten.

Beginnen wir mit dem *Humor*. Im Abendland hat man sich im Laufe der Zeit daran gewöhnt, Religion als eine ernste Sache zu betrachten. Wann immer sie ins Spiel kommt, wird es getragen und bedächtig, oft sogar bedrückend. Die gotischen Kathedralen etwa sind dem Lobpreis Gottes gewidmet und dienen zugleich der Einschüchterung der Gläubigen. Im Angesicht des übermächtigen Gottes eines Johannes Calvin (1509–1564) oder Karl Barth (1886–1968) ist der Mensch ein Nichts. Man sagt, in der Religion gehe es um letzte Werte; um das Entweder-oder, das eine eindeutige Entscheidung fordere; eben um alles das, »was uns unbedingt angeht«, wie Paul Tillich (1886–1965) unter dem Einfluss des Existenzialismus formuliert. Verlangen die Umstände jedoch nicht nach existenziellen Antworten, so sind diese meist langweilig – wir alle erinnern uns der schier endlosen sonntäglichen Gottesdienste in unserer Kindheit.

Joachim Matthes hat darauf hingewiesen, dass die Auffassung von Religion als einer ernsten Sache eine Besonderheit des Westens ist. In anderen Kulturkreisen, so etwa in Asien, stößt sie auf Unverständnis. Doch bei näherem Hinsehen kann man auch in der abendländischen Religionsgeschichte spielerische Umgangsweisen mit dem Religiösen entdecken, und zwar am ausgeprägtesten in der jüdischen Tradition. Intellektuelle Lust am Spiel mit religiöser Erkenntnis und andächtige religiöse Praxis sind offenbar sehr wohl miteinander zu vereinbaren. Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) legt seinem Helden, dem Detek-

tiven Pater Brown, den Satz in den Mund: »Humor ist eine Form von Religion.« Dieses Diktum würde ich sogar noch bekenntnisförmig zuspitzen: »Humor ist *die* Form von Religion schlechthin.« Humor und Ironie wappnen gegen alle Ismen – gegen Positivismus, Traditionalismus, Dogmatismus, Fundamentalismus und dergleichen mehr –, verweisen auf die Relativität von Wissen, Standpunkt und Perspektive und wehren somit der Gefahr, sich in Sicherheit zu wiegen. Dass man mit Humor, Heiterkeit und Ironie allein noch keine Religionsgemeinschaft, keine Dogmen und keinen Kultus begründen kann, ist mir deutlich bewusst: Humor ist eben eine Form und kein Inhalt. Doch die Religionen wären meines Erachtens für die Zukunft gut beraten, wenn sie ihre Inhalte in genau diese Form gießen würden. Schließlich lässt sich auch das Jesus-Wort »Die Letzten werden die Ersten sein« mühelos ins Ironische wenden: »Wer zuletzt lacht, lacht am besten.«

Mein Hinweis auf Humor ist selbstverständlich kein Plädoyer dafür, sich in das Treiben der »Spaßgesellschaft« einzufügen. Vielmehr geht es mir darum, auf eine Haltung aufmerksam zu machen, die Meister Eckhart (um 1260–1328), der bedeutende Mystiker, *Gelassenheit* nennt – womit ich bei meinem zweiten Stichwort wäre. Friedrich Nietzsche (1844–1900) beschreibt die gelassene Haltung in Gestalt einer heiteren Askese auf seine Weise: »Freiheit von Zwang, Störung, Lärm, von Geschäften, Pflichten, Sorgen; Helligkeit im Kopf; Tanz, Sprung und Flug der Gedanken; eine gute Luft, dünn, klar, frei, trocken, wie die Luft auf Höhen ist, bei der alles animalische Sein geistiger wird und Flügel bekommt; Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt; kein Gebell von Feindschaft und zotteliger Rancune; keine Nagewürmer verletzten Ehrgeizes; bescheidene und unterthänige Eingeweide, fleissig wie Mühlenwerke, aber fern; das Herz fremd, jenseits, zukünftig posthum.«

In ihrer religiösen Prägung ist die Gelassenheit eine der wichtigsten Voraussetzungen für mystische Erleuchtung, so etwa im Yoga und Buddhismus. Die indische Bhakti spricht in diesem Zusammenhang von »tyāga« (völliges Sich-Lassen) und »prapatti« (fromme Ergebung), und der Zen-Buddhismus strebt nach »Nicht-Verhaftetheit«. Wo die Mystik einen personalen Gott kennt, drückt sich die Gelassenheit in der Hingabe des eigenen Willens an einen Gott aus, der Gnade und Erlösung schenkt. Die deutsche Mystik und die Mönchsmystik des

Ostens haben die epikureischen und stoischen Ideale der »ataraxía« und »apàtheia« übernommen, und in der abendländischen Mystik ist von »sancta indifferentia« die Rede.

Bei Meister Eckhart und seinen Schülern Johannes Tauler (um 1300–1361) und Heinrich Seuse (um 1295/97–1366) bedeutet Gelassenheit zweierlei: nämlich »sich selbst und alle diese Welt zu lassen« und »sich Gott zu lassen«, also die Vereinigung der Seele mit Gott (»unio mystica«). Die Voraussetzung für Gelassenheit besteht in der Abgeschiedenheit oder »Ledigkeit«. Das Gegenteil von Gelassenheit ist Anhänglichkeit (»kleben an etwas«). Um für religiöse Erfahrung offen zu sein, muss sich der Mensch sämtlicher Bilder entledigen. Mit »Bildern« meint Eckhart die üblichen Vorstellungen, die gängige Rede und die gewohnten Handlungsmuster. Wir brauchen sie zwar, um uns in der Welt zurechtzufinden (»Bilder mit Eigenschaft«), aber sie schränken uns auch ein. Indem wir unsere Interessen mit ihnen verfolgen und uns an sie binden, machen sie uns verschlossen und unfrei. Deshalb bedarf es zunächst einmal der Abkehr. Ihr Ziel ist es, nichts zu wollen, nichts zu wissen und nichts zu haben – in letzter Konsequenz: dem Nichts gleich zu werden.

Bei jener Abkehr geht es jedoch nicht darum, das Dasein auszulöschen. Wir sollen ja nicht weltlos werden, sondern uns der Welt anverwandeln. Das ist mit der zweiten Bedeutung von Gelassenheit gemeint. Neben die Abkehr (»von allem lassen«) tritt die Zuwendung (»sich Gott lassen«). Hierbei spielt nun die »Empfänglichkeit« eine große Rolle. Der durch die Gelassenheit offen Gewordene ist stets bereit, jeden Ruf zu hören und jedes Zeichen zu sehen. Indem er alles sein lässt, wie und was es ist, kann er sich allem anverwandeln und sich mit allem auf eine neue Art verbinden. Eckhart geht es nicht darum, alle Bilder abzuschaffen, sondern vielmehr darum, sich ihrer »ohne Eigenschaft« inne zu sein. Sie sollen wirken können, ohne dass wir gleich danach trachten, sie uns zu Eigen zu machen. Je weniger dieser »Bilder mit Eigenschaft« wir benötigen, desto stärker wird Gott in uns gegenwärtig sein.

Wenn Gelassenheit auch das Ziel allen mystischen Strebens ist, so erreicht man sie unter irdischen Bedingungen doch nicht ein für allemal. Das käme entweder ihrer Verdinglichung oder dem endgültigen Einssein mit Gott gleich. Gelassenheit ist zweifellos keine bloße

Stimmung, die dem launischen Wechsel ausgesetzt ist. Für Eckhart ist sie eine »unwandelbare«, »ewigkeitliche« Verfassung, zu der allein Gott und »die ewige Weisheit« verhilft. Allerdings will auch sie eingeübt werden – und das bedeutet, sich stets aufs Neue dem Wechselspiel von Aneignung und Entledigung auszusetzen: selbst auf die Gefahr hin, dass nicht immer klar zu erkennen ist, auf welcher Seite man sich gerade befindet. Die Ledigkeit ist das Ziel, jenes Wechselspiel der Weg.

Es ist schwierig, den Begriff der Gelassenheit in seiner vor-, nach- oder außerreligiösen Bedeutung zu erfassen. Wenn man sich auf die Abkehr (»von allem lassen«) beschränkt und die Zuwendung (»sich Gott lassen«) vergisst, begibt man sich schnell auf das Niveau der Ratgeberliteratur. Für Eckhart jedenfalls gehört beides zusammen. Und mehr noch – Gott selbst muss gelassen werden: »Daz hoehcste und daz næchste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze.« Das ist mehr als Religion und zugleich noch nicht Religion. Auch »Religion« ist ja bloß ein Name für eine Erfahrungsdimension, die durch die Benennung isoliert wird. Um Eckhart zu verstehen, muss man seine Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit berücksichtigen. Der in religiöser Symbolisierung zugängliche Gott ist ein mit Bildern umrissener Gott. Damit wird er in eine Beziehung zum uns Bekannten gesetzt, verfügbar gemacht und verdinglicht. Deshalb muss der Mensch nicht nur seine materiellen oder psychisch-gefühlsmäßigen Bindungen an Besitz, Status und Prestige preisgeben, nicht nur spekulative Objekte wie Gedanken und Ideen lassen, sondern selbst und gerade den Willen, Gottes Willen nachzukommen, selbst und gerade das Wissen um Gottes Wirken in ihm, selbst und gerade den Besitz einer Stätte in sich, in der Gott wirken kann. Ziel der Gelassenheit ist die Empfänglichkeit für die Gottheit. Sie ist Gott unter dem Aspekt der alles umfassenden Einheit, der Ununterschiedenheit (»coincidentia oppositorum«), die alle Namen preisgegeben hat.

Wie der Name »Gott« eine Differenz zur Welt markiert, so ist auch »Religion« eine Bezeichnung, die als solche einen Unterschied macht, nämlich den zwischen religiös und nicht-religiös. Eben diese Grenzziehung wird im Zustand der namenlosen Ununterschiedenheit verwischt oder stellt sich noch gar nicht ein. Im Zustand der Unter-

scheidung gleicht die Gelassenheit in ihrer vor-, außer- oder nachreligiösen Fassung einem Vexierbild: nicht-religiös religiös oder religiös nicht-religiös sein. Nur wer Religion zum Thema macht – das heißt: sich Bilder von ihr aneignet –, kann überhaupt zwischen Religion und Nicht-Religion unterscheiden.

Versuchen wir, Gelassenheit ohne die Unterscheidung von religiös und nicht-religiös zu fassen. Mit Lässigkeit, Gleichgültigkeit oder Resignation (im Sinne von »etwas sich selbst überlassen«) hat sie nichts zu tun. Sie ermöglicht es uns vielmehr, den Dingen gegenüber unvoreingenommen und aufgeschlossen zu sein. Der Gelassene sagt nicht: »Es ist so, wie es ist.« Vielmehr hinterfragt er das, was ihm als etwas erscheint. Die Welt ist ihm also nicht gleichgültig, sondern er möchte sie ohne Vorurteile erkennen. Gelassenheit wappnet gegen Zerstreung und Geschäftigkeit. Sie ist Sammlung, Konzentration und Intensität, aber nicht Abgeklärtheit und Ausgeglichenheit. Ihr geht es nicht um innere Ruhe, sondern vielmehr um empfängliche Hingabe. Die florierende Ratgeberliteratur für gestresste Manager hat also aus der mit Gelassenheit bezeichneten Haltung nachgerade das Gegenteil dessen gemacht, was die deutsche Mystik im Sinn hatte. Diese wusste freilich noch, dass die Gelassenheit als Grundhaltung die gegensätzlichsten Stimmungen freisetzen kann – vom tiefsten Schwermut bis zum höchsten Glücksempfinden.

Gelassenheit ist die Grundlage einer möglichen Haltung, wo es kein Halten mehr gibt. Hier kommt Religion üblicherweise auf zweierlei Arten ins Spiel: entweder in ihrer expressiven, emphatischen und zuweilen ekstatischen Form (wenn etwa in Situationen kultureller Umbrüche, politischer Revolutionen oder biographischer Sackgassen alles neu werden muss), oder in ihrer eher traditionalistischen Form (wenn man ganz allgemein die Orientierung verloren hat und diese durch religiöse Gewissheit wiederzuerlangen hofft). Im ersten Falle birgt Religion die Möglichkeit der Neuerung und Erneuerung und kann vielleicht sogar eine prophetische und visionäre Kraft entfalten. Im zweiten Falle nimmt sie leicht einen regressiven Charakter an – man überantwortet sich eher, als dass man sich verantwortet.

Zwischen diesen Extremen liegt die Haltung der Gelassenheit. Sie ist gleichsam ein Schwebezustand. Der Gelassene befindet sich nicht im freien Fall der Haltlosigkeit, steigt aber auch nicht in die Sphäre

göttlicher Geborgenheit empor. »Sich-Lassen« hat ein passives und ein aktives Moment. »Sich-Überlassen« bedeutet nicht Untätigkeit, sondern hat mit Selbstüberwindung und Hingabe zu tun. Der Gelassene weiß die Sphäre des Göttlichen vom eigenen Willen zu unterscheiden. Er will seinen eigenen Willen überwinden, um Medium des Göttlichen zu sein. Der passive Charakter der Gelassenheit liegt im »Sich-Fügen«. Aber auch das ist nicht bloße Untätigkeit. Indem der eigene Wille gelassen wird, eröffnen sich Erfahrungsmöglichkeiten, die man vorher nicht hatte. Auch im Denken Martin Heideggers (1889–1976) kommt dem Begriff der Gelassenheit eine große Bedeutung zu. Nur tritt bei ihm an die Stelle Gottes »das Sein selbst« – eine abstrakte, aber totalitäre und daher leicht ideologisierbare Größe, die die Willensverneinung in völlige Überantwortung pervertiert. Der Grat zwischen Selbstbezüglichkeit und dem Verschwinden des Selbst ist äußerst schmal. Beide Extreme verfehlen, was mit Gelassenheit gemeint ist: »von sich lassen« bedeutet »von sich absehen«, nicht »sich verlieren«.

Gelassenheit meint zwar, vom Gewohnten und Üblichen abzusehen. Sie entbindet uns aber weder von der Verantwortung noch rät sie gar dazu, uns blindlings in ein vermeintliches Schicksal zu ergeben. Sie steht vielmehr für die Haltung, immer wachsam und bereit zu sein, in jeder Situation, in der Handeln gefordert ist, das Richtige, nämlich das unvoreingenommen Erkannte zu tun, sich ansonsten aber dem Unabänderlichen zu fügen. Das ist noch lange nicht Religion, kann sich aber leicht dazu formen. Umgekehrt tun bestehende Religionen gut daran, die Haltung der Gelassenheit auszubilden und zu fördern. Dann könnten sie mit ihren inneren und äußeren Konflikten anders als in der oben beschriebenen Art und Weise umgehen.

Das dritte Stichwort, das unserer Suche nach Religion die Richtung weisen könnte, lautet *Demut*. Damit ist in unserem Zusammenhang jedoch weder Devotheit oder Servilität noch knechtische oder gar hündische Unterwürfigkeit gemeint. Seine positive Bedeutung erhält dieser Begriff eher durch den Gegensatz zu anmaßendem Hochmut und ausgelassenem Übermut. Demut heißt, sich einem Gegenüber zu verantworten, ohne sich ihm zu überantworten. Sie wehrt also der Gefahr, sich einer höheren Macht gänzlich zu überlassen. Wer von einer demütigen Haltung geprägt ist, weiß sich von einem göttlichen

Gegenüber abhängig, ohne damit in seiner Profanität infrage gestellt zu sein. Abhängigkeit ist eben gerade nicht Verschmelzung.

Demut ist der Mut, auf Gewalt zu verzichten. Sie entzieht sich dem Wettstreit der Eitelkeit und dem Vergleich von Status und Prestige. Damit wappnet sie. In ihrer religiösen Gestalt, sich Gottes Willen zu ergeben, schützt sie davor, sich von anderen Menschen demütigen zu lassen. Zugleich bewahrt sie, so sich ihr die Dankbarkeit zugesellt, vor Selbstüberschätzung. Wer im rechten Sinne demütig ist, schreibt das Erreichte – auch die Demut – nicht sich selbst zu. Das Gelungene widerfährt uns eher, als dass wir es herbeiführen würden.

Doch auch die Tücken der Demut sollen hier nicht verschwiegen werden. Wie Humor in Sarkasmus münden und Gelassenheit in Verschmelzungsphantasien ausarten kann, so wird aus Demut zuweilen Hochmut oder gar Ermächtigungswahn. Dass demütige Bescheidenheit die Gefahr eitler Selbstbespiegelung birgt, illustriert der folgende Witz: Drei Rabbis besteigen ein Taxi. Schon bald nach Antritt der Fahrt sagt der Erste: »Also, wenn ich Euch so anschau, bin ich doch wirklich ein Nichts!« Daraufhin antwortet der Zweite: »Bitte bloß keine falsche Bescheidenheit! Im Vergleich zu Euch bin ich noch viel weniger als nichts!« Schließlich meldet sich der Dritte zu Wort: »Ach, Freunde! Gemessen mit Euch beiden vermag ich meine Unterlegenheit überhaupt nicht mehr in Worte zu fassen!« An einer roten Ampel wendet sich der Taxifahrer seinen Gästen zu und sagt: »Verzeiht, dass ich mich einmische, Ihr Herren! Aber was soll denn ich elender Wurm erst sagen?« Da rufen die drei Rabbis wie aus einem Munde: »Was glaubt der Kerl wohl, dass er ist!?«

Das ist die eher harmlose Variante der Verkehrung von Demut. Die weitaus gefährlichere liegt im Ermächtigungswahn. Von der asketischen Selbstverkürzung war bereits im Zusammenhang der gewalttätigen Form von Religion die Rede. Demut kann zu der Anmaßung werden, sich für den Wahrer und Wächter dessen zu halten, was man für gottgemäß erachtet. Diese Wendung muss nicht immer den Weg der Gewalt gegen andere einschlagen – ein viel subtilerer liegt in der Gewalt gegen sich selbst. Anders als bei der empfänglichen Hingabe der Gelassenheit kann die Demut dazu führen, den Willen allein aus eigener Kraft überwinden zu wollen. In ihr steckt ein sublimer Genuss, nämlich das Selbstgefühl einer gewissen Freiheit, eines errun-

genen Sieges über den eigenen Willen. Ein besonders prägnantes Beispiel dafür ist Franz von Assisi (1182–1226), der von dem Ehrgeiz besessen war, noch den letzten Rest von Ekel, Neid oder Eifersucht zu besiegen. Im Wettstreit mit sich und anderen beschämt er seine Jünger durch exzessive Selbsterniedrigung und führt ihnen so vor Augen, wie weit er ihnen überlegen ist. Franz will sich unangreifbar machen – vor den Menschen, aber auch vor Gott. Er will seine Sünden bereits zu Lebzeiten büßen, sodass er der göttlichen Gnade nicht mehr bedarf. Das einzig Unerträgliche für ihn ist die Vorstellung, dass es sich bei seiner Demut um verhüllten Hochmut und in Wahrheit um Anmaßung handeln könnte. Obwohl Franz zuweilen merkt, dass jener Verdacht nicht ganz unberechtigt ist, muss er diesen Weg gehen – einen Weg, der auf schleichenden Selbstmord hinausläuft. In der Beharrlichkeit angestrenzter Selbstüberwindung bleibt der Demütigste aller Demütigen am Ende doch nur bei sich selbst – denn das, was er bekämpfen möchte, beherrscht ihn schließlich. Ein wenig Selbstironie und Gelassenheit hätten Franz zweifelsohne nicht geschadet. Wie die Demut der in der Gelassenheit liegenden Gefahr der Verschmelzungsphantasie sowie der Überheblichkeit wehrt, mit der sich Ironie gelegentlich ausstattet, so schützen Humor und Gelassenheit vor zwanghafter Willensverneinung, die mit der Demut einhergehen kann.

Die drei hier skizzierten Haltungen bewegen sich im Feld von Selbstbehauptung und Selbstüberwindung, deren Praxis allein nicht schon religiös ist. Dennoch hat Religion einiges dazu zu sagen. In Fortführung der Gedanken von Friedrich Schleiermacher und Georg Simmel hat Paul Tillich vom doppelten Mut zum Sein gesprochen – vom Mut, ein Teil zu sein, und vom Mut, ein Ganzes zu sein. In dieser Formulierung ist die Korrespondenz von Selbst- und Weltverhältnis enthalten, die Erfahren, Denken und Handeln zu religiösen Ausdrucksformen menschlicher Existenz macht.

Meine Stichworte Humor, Gelassenheit und Demut markieren also nicht bereits Religion, sondern geben lediglich eine Richtung auf der Suche nach ihr an. Auch wenn sie eine Haltung charakterisieren, die sich den Problemen von Kontingenz, Freiheit, Zweckrationalität und Autonomie stellt, ist sie nicht schon eine religiöse. Gelassenheit und Demut (und teilweise auch der Humor) entstammen zwar reli-

giöser Praxis, Erfahrung und Reflexion. Zu einer religiösen Haltung werden sie jedoch erst, wenn sie einander ergänzen und korrigieren und sich in religiöse Symbolisierungen kleiden. Die drei Elemente als solche benennen lediglich Potenziale für Religion. Sie eröffnen Erfahrungs- und Handlungsräume jenseits der zweckrational verwalteten und technisch gesteuerten Welt. Die Zukunft der Religion aber ist damit noch ebenso wenig bestimmt wie das Spektrum ihrer möglichen Ausprägungen.

Die Hinweise auf Potenziale für Religion haben folglich keinerlei prognostischen Charakter. Vor allem aber sind sie nicht als Rezeptur gedacht. Wie Religion selbst, lassen sich auch Humor, Gelassenheit und Demut nicht erzwingen. Was soll man mit jemandem anfangen, der keinen Humor hat? Jeder Appell zu ironischer Distanz stößt hier auf eher taube Ohren. Andererseits stellen sich diese drei Haltungen auch nicht spontan ein. Sie sind vielmehr Ergebnis stetigen Einübens und Verfeinerns. Die Crux liegt darin, dass sie in gewissem Maße auf dem »Münchhausen-Effekt« beruhen: Um sie auszubilden, braucht man sie bereits – zumindest ansatzweise (in der religiösen Sprache wird die Begabung zu Gelassenheit und Demut daher als »Gnade« bezeichnet). Die Aporie mildert sich ein wenig, wenn die Atmosphäre so beschaffen ist, dass sie weder die ängstliche Selbstbezüglichkeit begünstigt noch das zwanghafte Bedürfnis nährt, sich und andere im Übermaß zu kontrollieren (die christlich-religiöse Sprache nennt diesen Zustand das »Wirken des Heiligen Geistes«).

Ob es sich bei der im Titel dieses Essays genannten Dämmerung um die Morgenröte oder den Sonnenuntergang handelt, liegt – ganz wie man will – in Gottes Hand, in den Sternen oder in den Vorgängen gesellschaftlicher Evolution. Wie immer es um die Religion steht: Die religiöse Deutung der Welt wird gut daran tun, sich nicht auf die modisch wechselnden Beschreibungen des Zeitgeistes einzulassen, sondern (freilich stets in ironischer Distanz) auf die bewährten, ihr angemessenen Symbolisierungen und Praktiken zu setzen – auch auf die Gefahr hin, darin gelegentlich unverstanden zu bleiben. Im Grunde verhält es sich so, wie es in dem folgenden (selbstverständlich jüdischen) Witz zum Ausdruck kommt: Moshe trifft Shlomo an, als er sich über Schweinefleisch hermacht. Empört ruft Moshe aus: »Shlomo, wie kannst Du bloß Schweinefleisch essen!?!« Dieser antwortet:

»Ich weiß jetzt, dass es keinen Gott gibt!« Daraufhin Moshe: »Das ist noch lange kein Grund, Schweinefleisch zu essen!« Die Kehrseite dieses Sachverhalts bringt ein anderer jüdischer Witz zum Ausdruck. Moshe bittet um Einlass in die Synagoge. Der Vorsteher antwortet: »Der Eintritt kostet zwei Schekel.« Daraufhin Moshe: »Ich muss doch nur hinein, um meinem Nachbarn Shlomo mitzuteilen, dass seine Frau gerade dabei ist, ein Kind zu gebären.« Als sich der Synagogenvorsteher weiterhin stur zeigt, wird Moshe energischer: »Du kannst doch nicht zulassen, dass Shlomo in der Synagoge bleibt und die Geburt seines Kindes verpasst. Ich will doch nur kurz hinein, um ihm die frohe Kunde zu bringen – dann komm' ich gleich wieder heraus!« Darauf erwidert der Synagogenvorsteher: »Ich kenne Dich, Moshe. Wenn du erst einmal in der Synagoge bist, betest Du auch!«

Mit anderen Worten: Die Praxis wird's schon richten – so oder so. Und jene, denen die Moderne das Maß aller Dinge ist, seien beruhigt: Der Verweis auf Tradition ist nicht immer rückständig, sondern oft sogar sehr modern. Damit kann zum einen den regressiven und repressiven Tendenzen der Religionen entgegengewirkt werden. Zum anderen kann die moderne Gesellschaft auf diese Weise vor ihrer Selbstüberschätzung – oder theologisch gesprochen: vor der Todsünde der »superbia«, des Hochmuts – bewahrt werden. Humor, Gelassenheit und recht verstandene Demut sind religiös bewährte Weisen, mit Unsicherheit und Ungewissheit umzugehen, ohne beides mit pedantischem Beharren, blindem Aktivismus, Verschmelzungsphantasien oder Ermächtungswahn zu kaschieren. Humor ist ein Akt distanzierender Befreiung – von erdrückender Ernsthaftigkeit und nicht zuletzt auch von intoleranter Religion. Gelassenheit changiert zwischen Distanz und Engagement, zwischen Selbstsorge und der Hybris, sich allzu wichtig zu nehmen. Recht verstandene Demut ist eine Form von Engagement und braucht ein Gegenüber. Sich in einer »gottfremden, prophetenlosen Zeit« aufzumachen, »an den sicheren Ort des Ameisengekrabbers der Götter, des Bienengesummes der Heiligkeit versetzt zu werden«, ist ein erster Schritt, um sich einem Gegenüber zu stellen. Von dort aus ist die Frage nach Gott alles andere als obsolet. Hallo, ist da jemand?

Anmerkungen, Quellen und Literaturhinweise

In einen Essay gehen naturgemäß viele Gedanken und zum Teil auch Formulierungen ein, deren geistiger Urheber nicht der Schreiber ist. Vielleicht liegt das Originelle eines Essays nur darin, verschiedene Gedanken zu verdichten, die gerade in der Luft liegen – ob sie nun dem Zeitgeist entsprechen oder ihn konterkarieren. Um den Text nicht mit einem umfangreichen Fußnotenapparat zu beschweren, möchte ich im Folgenden nur die Zitate belegen und einige Anmerkungen und Hinweise auf weiterführende Literatur anfügen. Für die Lektoratsarbeit in gewohnt-ungewohnter Qualität danke ich Joachim Milles, Bielefeld.

Das erste Motto ist Max Webers Vortrag »Wissenschaft als Beruf« aus dem Jahre 1919 entnommen (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 552), das zweite dem Gedichtband *La Beltà/Pracht* (Wien und Basel 2001, S. 125) von Andrea Zanzotto.

I WIE (WIR GLAUBEN, DASS) ES FRÜHER WAR

Die Religionstheorien haben sich seit dem 19. Jahrhundert um ein Vielfaches vermehrt. Sie unterscheiden sich unter anderem darin, ob sie den Ursprung der Religion im Bereich des Gefühls, des Intellekts oder in Handlungserfordernissen verorten. Und jene, die das Erstere favorisierten, stritten darüber, ob es nun eher die Angst oder eher die

Freude war, die ein religiöses Bewusstsein entstehen ließ. Zu den intellektualistischen Religionstheorien siehe Edward E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen. Mit einer Vorlesung »Sozialanthropologie gestern und heute« als Einleitung*, Frankfurt a. M. 1968. Auch die Frage, ob es zuerst Mythen oder zuerst Rituale gab, war höchst umstritten. Letzteres behaupteten etwa die Vertreter der »Cambridge-School« um Jane Ellen Harrison (1850–1928). Mit der These der Pansakralität, der Auffassung also, dass am Anfang die gesamte Kultur religiös bestimmt gewesen sei, räumt Eva Cancik-Kirschbaum auf (»Religionsgeschichte oder Kulturgeschichte? Über das Verhältnis von Kunst und Religion im Alten Orient«, in: Richard Faber und Volkhard Krech [Hg.], *Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte*, Würzburg 1999, S. 101–118). Die Formel »Ehrfurcht vor dem Leben« entwickelt Albert Schweitzer (1875–1965) in seinem gleichnamigen Buch (Bern 1986). Die Erklärung des Opfers durch die Erfahrung der Schuld beim Töten geht auf Karl Meuli zurück (»Griechische Opferbräuche«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, zweiter Band, hg. von Thomas Gelzer, Basel und Stuttgart 1975, S. 907–1012). Die Auffassung, dass das frühe Christentum »exzessiv asketisch« war, hat vor allem Franz Overbeck vertreten (*Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hg. von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919, S. 28–34). Zur Wissenschaftsgeschichte der Religionsforschung siehe Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997; und Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002.

II RELIGION IM SOG DER REFLEXION

Über Religion ist wissenschaftlich – insbesondere seit dem 19. Jahrhundert – viel nachgedacht worden. Über Religionstheorien aus den verschiedenen Disziplinen informieren Christoph Elsas (Hg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychosozialer Interpretationsansätze*, München 1975; und Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und*

Gegenwart, Gütersloh 1986. Zur Debatte um den Religionsbegriff siehe etwa Ernst Feil (Hg.), *Streitfall »Religion«*. *Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster u.a. 2000. Mit Religion verhält es sich vielleicht so, wie Friedrich Tenbruck es für das Soziale beschrieben hat (*Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz u.a. 1984). Auf die Probleme der Reflexion über Religion, insbesondere auf die neuzeitliche Herausbildung von Religion als »Kollektivsingular« und auf die Tatsache, dass der Religionsvergleich ein »tertium comparationis« braucht, verweist Tenbruck in seinem Aufsatz »Die Religion im Maelstrom der Reflexion«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur* (Sonderheft 33 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), Opladen 1993, S. 31-67. Samuel Huntington vertritt seine Auffassung in seinem Buch *Kampf der Kulturen*, München 1996 (Orig. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1996). Jacques Derridas Überlegungen finden sich in seiner gemeinsam mit Gianni Vattimo und anderen verfassten Studie *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001. Das Simmel-Zitat steht in der *Philosophie des Geldes* (1900, 2. Aufl., 1907), hg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M. 1989, S. 491, das Weber-Zitat in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen 1985, S. 308. Das allmähliche Verschwinden von Religion beschreibt Weber in der *Protestantischen Ethik: Die religionsgeschichtliche Entwicklung nimmt in der altjüdischen Prophetie ihren Ausgang und gipfelt, wie er am Calvinismus aufzeigt, im absoluten Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils*. Als Folge der calvinistischen Prädestinationslehre ist es zu dem »Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums« gekommen, dem kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und in letzter Konsequenz auch kein Gott mehr helfen kann (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, S. 93f.).

III VERSCHIEBUNGEN IM RELIGIÖSEN FELD: SÄKULARISIERUNG, PLURALISIERUNG UND INDIVIDUALISIERUNG

In diesem Kapitel berichte ich wenig Neues, sondern resümiere eher Themen und Debatten der jüngeren Religionssoziologie. Deshalb finden sich im Folgenden auch weitaus mehr Literaturhinweise als in den anderen Kapiteln. Dem interessierten Laien mögen sie zur Information dienen und dem kundigen Leser dabei behilflich sein, die einen oder anderen Zusammenhänge zu erkennen.

Von der Bedeutung der Religionen als »öffentlicher Macht« handelt etwa Martin Riesebrodt in seinem Buch *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2002. Den von mir skizzierten Säkularisierungsauffassungen setzt er in seiner Einleitung seinen eigenen Erklärungsversuch entgegen. Über die Geschichte der Idee der Säkularisierung informiert ausführlich Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 2. Aufl., Freiburg und München 1975. Die Auffassung, dass die traditionellen Religionen durch Nationalismus oder Zivilreligion ersetzt werden, vertritt Robert N. Bellah (*Beyond Belief*, New York 1970). Die Anpassung religiöser Institutionen an die Bedingungen der modernen Organisationsgesellschaft behauptet Peter L. Berger (*Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973; Orig. New York 1967). Von einem Bedeutungsverlust der Religion des Christentums bei bleibender Prägung der modernen Gesellschaft durch christliche Werte geht Talcott Parsons aus (»Christianity and Modern Industrial Society«, in: Edward A. Tiryakian [Hg.], *Sociological Theory, Values and Sociostructural Change*, New York 1963, S. 33-70).

Die Stabilität der Kirchenmitgliedschaft belegen die drei von der Evangelischen Kirche in Deutschland durchgeführten Untersuchungen: Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen und Berlin 1974; Johannes Hanselmann, Helmut Hild und Eduard Lohse (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1984; Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich und Peter Steinacker (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997. Weiteres Zahlenmaterial

findet sich in: *Das Lexikon zu Religionen und Glaubensgemeinschaften* (Reihe FOCUS Fakten), hg. von Meyers Lexikonredaktion in Zusammenarbeit mit der FOCUS-Magazin-Verlag GmbH, bearbeitet von Hanspeter Oswald, Mannheim 1999. Analysen der römisch-katholischen Kirche und des westlichen Christentums bieten Karl Gabriel, *Christentum zwischen Moderne und Postmoderne*, 4. Aufl., Freiburg i. Br. u. a. 1995; Michael N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg u. a. 1999; und Franz-Xaver Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg u. a. 2000. Über die religiösen Verhältnisse in westlichen Gesellschaften informieren Steve Bruce, *Religion in the Modern World*, Oxford 1996; und Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation*, Paris 1997.

Das Argument, religiöser Pluralismus verhindere Säkularisierung, wird von Vertretern der »rational-choice«-Theorie vorgebracht, etwa von Rodney Stark und William Bainbridge, *A Theory of Religion*, 2. Aufl., New Brunswick 1996; zur Debatte um diesen Ansatz siehe Lawrence A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion*, New York 1997. Das Marktmodell ist erstmals von Peter L. Berger an das religiöse Feld angelegt worden. Ein Wiederabdruck des 1963 erschienenen Aufsatzes findet sich in seinem Buch *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973. Siehe dazu auch Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*, München 1997. Die relativierenden Wirkungen des religiösen Pluralismus zeigt Peter L. Berger in seinem Buch *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a. M. 1980. Zu Esoterik und New Age siehe Christoph Bochinger, »New Age« und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994; und Paul Heelas, *The New Age Movement*, Oxford 1996. Gegen den Fehlschluss von der Pluralisierung auf die quantitative Zunahme von Religion schreibt seit Jahren Detlef Pollack an.

Das Konzept der »unsichtbaren Religion« hat Thomas Luckmann in seinem gleichnamigen Buch entwickelt: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991; Orig. New York u. a. 1967. Es offeriert eine Theorie der religiösen Individualisierung und gilt zu Recht als ein Meilenstein der jüngeren Religionssoziologie, die den Blick auf neue Formen von Religion ausweitet. Zur Verlagerung von Religion vom öffentlichen Bereich auf den des Privaten siehe Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002; dort

entwickelt er auch seine Auffassung von der »individuellen Konsumkultur« und »expressivistischen Kultur«. Das Berger-Zitat findet sich in seinem Buch *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 158; das Schelsky-Zitat im Aufsatz »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1 (1957), 153-174, S. 161. Dass auch innerhalb der christlichen Großkirchen die »Bedeutung einer identitätsstiftenden Traditionübernahme« mit dem Wunsch kombiniert wird, in »religiösen Zusammenhängen auszuwählen und auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte neu zusammenzufügen«, belegt die dritte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (Studien- und Planungsgruppe der EKD, *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder*, Hannover 1993, S. 18). Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Studie zur Religion in der Schweiz: »Normative Ansprüche religiöser Organisationen müssen von Individuen immer erst als eigene Verpflichtung und Leistung rekonstruiert werden«, so Michael Krüggeler in Alfred Dubach und Roland J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich und Basel 1993, S. 123. Eine Gallup-Umfrage ergab bereits 1978, dass 80 Prozent aller US-Amerikaner der Ansicht zustimmten, dass man »die eigenen Überzeugungen unabhängig von irgendwelchen Kirchen oder Synagogen erlangen sollte« (Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart*, Berkeley 1985, S. 228.) Die religiöse Selbstreverenz beschreibt Franz-Xaver Kaufmann in seinem Aufsatz »Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung«, in: *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation*, hg. von der Pressestelle der Ruhr-Universität Bochum in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Katholische Theologie, Bochum 1993, S. 25-46. Karl Gabriel (Hg.), *Säkularisierung oder religiöse Individualisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, dokumentiert besagte Debatte. Vergleiche dazu auch die Kontroverse zwischen Detlef Pollack und Gert Pickel einerseits und Monika Wohlrab-Sahr und Michael Krüggeler andererseits in der *Zeitschrift für Soziologie* (6/1999 und 3/2000). Die beiden religiösen Möglichkeiten, auf die Ungewissheit der Identität des Einzelnen zu reagieren, beschreibt Niklas Luhmann in seinem Buch *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, S. 110f.

IV RELIGION ZWISCHEN VERZWECKUNG UND WIEDERVERZAUBERUNG DER WELT

Die Ratgeberliteratur zu spirituellen und esoterischen Themen füllt inzwischen ganze Regale – man sehe sich nur einmal die eigens dafür eingerichteten Abteilungen in größeren Buchhandlungen an. Literaturhinweise erspare ich mir schon deshalb, weil ich keine Auswahlkriterien anzugeben wüsste. Das Problem ist jedoch nicht nur ein solches der Qualität, sondern auch ein strukturelles. Wenn die Funktionsweise von Religion aufgedeckt wird, hat sie Schwierigkeiten damit, ihre Aufgaben zu erfüllen – darauf weist etwa Robert Spaemann hin (»Funktionale Religionsbegründung und Religion«, in: P. Koslowski [Hg.], *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, S. 9-25).

Die These von der Wiederverzaubung vertritt etwa Morris Berman, *Die Wiederverzaubung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*, München 1983. Kritisch dazu argumentiert Johannes Weiß, »Wiederverzaubung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik«, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß (Hg.), *Kultur und Gesellschaft* (Sonderheft 27 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), Opladen 1986, S. 286-301.

V RELIGION ZWISCHEN UNIVERSALISIERUNG UND PARTIKULARISIERUNG

Zur Universalisierung und abstrakten Fassung von Religion hat wesentlich die Philosophie beigetragen – siehe dazu etwa Friedrich Niwöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995. Sein Konzept der »natürlichen Religion« entfaltet Herbert von Cherbury in seinem Werk *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1663, englische Übersetzung 1705. Das Rousseau-Zitat findet sich in seinem Buch *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (*Sozialphilosophische und Politische Schriften*, 2. Aufl., Düsseldorf und Zürich 1996, S. 267-391, hier: S. 384f.). Robert N. Bellah entwickelt sein Konzept der Zivilreligion in seinem Aufsatz »Civil Religion in America«, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1-21. Zur weiteren Diskussion siehe Heinz Kleger und Alois Müller

(Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986; und neuerdings Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a. M. 2001. Ob Zivilreligion noch Religion ist, bleibt leider auch bei Schieder unklar. Allerdings handelt es sich um einen schönen Titel, der zum Kalauern einlädt: Zivil-Religion oder Zuviel-Religion?

Zu verschiedenen Programmen einer – sei es vereinheitlichenden, sei es vergleichenden – Welttheologie siehe Wilfred Cantwell Smith, *Towards a world theology: faith and the contemporary history of religion*, Philadelphia, Pa. 1981; Hans Küng, *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Freiburg i. Br. u.a. 2002; Robert C. Neville (Hg.), *Ultimate realities: a volume in the comparative religious ideas project*, Albany 2001. Zum interreligiösen Dialog siehe Michael von Brück (Hg.), *Dialog der Religionen*, München 1987; und Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999.

Aus der zahlreichen Literatur über »Fundamentalismus« empfehle ich die von Martin E. Marty und R. Scott Appleby herausgegebenen Bände *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991; *Fundamentalisms and Society*, Chicago 1993; *Fundamentalisms and the State*, Chicago 1993; *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago 1995. Eine eigenständige und weiterführende Interpretation bietet Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2002. Seiner zugleich empirischen und systematisierenden Studie *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, habe ich auch die Merkmale des Fundamentalismus entlehnt. Meine Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Globalisierung basieren teilweise auf Roland Robertson, »Globalization, Politics and Religion«, in: James A. Beckford und Thomas Luckmann (Hg.), *The Changing Face of Religion*, London 1989, S. 10–23; und Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London u.a. 1994.

VI RELIGION, POLITIK UND GEWALT

Die Auffassung von Religion als einer friedentiftenden Kraft hält sich hartnäckig – aller historischen Erfahrung von den Kreuzzügen über

den Dreißigjährigen Krieg bis zum Bürgerkrieg auf dem Balkan zum Trotz. Die gewalttätige Seite von Religion hingegen kommt uns erst in letzter Zeit wieder deutlicher zu Bewusstsein. Den Vorgang der »Entprivatisierung« beschreibt José Casanova in seinem Buch *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994. Das Assmann-Zitat findet sich in seiner Studie *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, S. 157. Die Unterscheidung zwischen Religionen, die Konflikte »aushalten«, und solchen, die sie »lösen« wollen, verdanke ich Gesine Palmer, Berlin. Zu Huntingtons These vom »Kampf der Kulturen« hat Martin Riesebrodt in seinem Buch *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2002, das Nötige gesagt. Die Colpe-Zitate über den heiligen Krieg und die »asketische Selbstverkürzung« finden sich in seinem glänzenden Essay *Der »Heilige Krieg«. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Hanstein 1994, S. 63ff. und 46f. Die Beschreibung der Haltung religiöser Terroristen entstammt Bruce Hoffmans Aufsatz »Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative«, in: *Studies in Conflict and Terrorism* 18 (1995), S. 271-284. Das Bataille-Zitat ist seiner *Theorie der Religion*, München 1997, S. 51, entnommen. Die Passage von Roger Caillois findet sich in seinem Buch *Der Mensch und das Heilige*, München und Wien 1988, S. 174 und 176f.

VII RELIGION, RELIGIONSAFFINE THEMEN UND SAKRALISIERUNG

Den Hintergrund für die Überlegungen dieses Kapitels bildet der inflationäre Gebrauch des Religionsbegriffs nicht nur im Feuilleton, sondern auch in der Wissenschaft. Religion im Bereich der Werbung identifizieren wollen beispielsweise Lutz Friedrichs und Michael Vogt (Hg.), *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*, Würzburg 1996. Religiöse Symbole und Semantiken, so die Autoren, können »aufmerksamkeitserweckend in Überschriften, etwa irritierend zwischen der Werbung für Whiskey und Zigaretten erscheinen oder in Form letztangehender Sinnkonstruktionen relevant werden«; der »reflexive [oder doch wohl eher: instrumentelle, VK] Umgang der Medien mit religiösen Traditionen« tendiere dazu, »diese

entweder als Plausibilitätshorizont berufsspezifischer Anforderungen [...] oder als Ausdruck des kulturellen bzw. politischen Antimodernismus argumentativ [...] wie symbolisch kommunikativ [...] zu funktionalisieren [!]« (S. 303f.).

Der jüngste Versuch einer Klärung des Religionsbegriffs stammt von Günter Thomas (*Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg 2001), hat aber eher zu seiner Ausweitung beigetragen, handelt es sich bei den so benannten Phänomenen doch ganz ausdrücklich um Religion. Stattdessen sollte es darum gehen, die Emergenz von Religion – nicht nur historisch, sondern auch systematisch – zu verstehen, das heißt: Religion von ihrem Entstehungsfeld zu unterscheiden. Dazu eignen sich meines Erachtens immer noch Georg Simmels Überlegungen in seinem Aufsatz »Zur Soziologie der Religion« und seinem Essay *Die Religion* (1906; Neudruck in der Gesamtausgabe Bd. 10).

Trotz aller Bedenken zur analytischen Abstraktion ermutigt und inspiriert hat mich Carsten Colpes vorzüglicher Essay *Das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a. M. 1990. Die Unterscheidung zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen trifft Thomas Luckmann in seinem Aufsatz »Über die Funktion der Religion«, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, S. 26-41. Mein Vorschlag zu einer Definition von Religion verdankt sich nicht zuletzt den Arbeiten von Niklas Luhmann. Aus seinem umfangreichen Werk verweise ich auf *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, und sein posthum erschienenes Buch *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

VIII RELIGION UND MODERNE

Das Kant-Zitat ist nachzulesen in der *Kritik der reinen Vernunft* (*Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band II, Darmstadt 1998, S. 98). Über die Moderne, sogar zum »Projekt der Moderne«, ist viel geschrieben worden. Was es mit ihr auf sich hat und wo sie beginnt und womöglich endet, ist allerdings umstritten. Zur religionsphilosophischen Begründung von Autonomie siehe Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

tums, Leipzig 1919. Die Bemerkung Georg Simmels über den fremdbestimmten Willen findet sich in seiner *Einleitung in die Moralkissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2. Band (1893), hg. von Klaus Christian Köhnke, Gesamtausgabe Bd. 4, Frankfurt a. M. 1991, S. 136. Das Humboldt-Zitat ist seiner Staatsschrift entnommen (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Stuttgart 1995, S. 106). Die Überlegungen zur Verkehrung des Verhältnisses von eingesetzten Mitteln und angestrebtem Zweck hat Simmel in seiner *Philosophie des Geldes* angestellt (1900, 2. Aufl. 1907; hg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, [Gesamtausgabe Bd. 6] Frankfurt a. M. 1989). Für das Aushalten von Ambivalenzen plädiert – allerdings ohne Bezug auf Religion – Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M. 1995.

IX RELIGION UND ERFAHRUNG

Der Klassiker der Analyse religiöser Erfahrung ist William James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin, Leipzig 1907 (Orig. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York und London 1902). Ausführungen über das Verhältnis von Sinnlichem und Geistigem in der religiösen Symbolisierung finden sich bei Ernst Cassirer, »Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften«, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1965, S. 169-200 (Orig. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921/22). Friedrich Schleiermacher präsentiert seine Auffassungen in seiner Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (Neuaufgabe, hg. von Günter Meckenstock, Berlin u. a. 2001).

X RELIGION UND WELTBILD

Zum Thema dieses Kapitels verweise ich auf Fritz Stolz, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und*

Unkontrollierbares, Zürich 2001, der das religionsgeschichtliche Material im Hinblick auf die Weltbildproduktion systematisiert. Zur Auffassung, dass Religion für die Bewältigung von Kontingenz zuständig sei, siehe Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u.a. 1986; und Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977. In meiner *Religionssoziologie* (Bielefeld 1999) habe auch ich mich noch ganz darauf verlassen, dass Religion es im Wesentlichen mit der Bewältigung von Kontingenz zu tun hat. Die hier vorgetragenen Überlegungen plädieren für eine differenziertere Sichtweise. Der Spruch des japanischen Mystikers Saichi ist zitiert nach Daisetz Taitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg*, Frankfurt a. M. u.a. 1980, S. 133.

XI RELIGION UND LEBENSFÜHRUNG

Religion und Moral in eine große Nähe zu rücken, hat eine lange Tradition. Bei Immanuel Kant etwa heißt es: »Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote« (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Zweiter Teil, Darmstadt 1983, S. 645-879, hier: S. 822). Auch Max Weber gehört hierher. Dessen zentrale Fragestellung formuliert Wilhelm Hennis (*Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, S. 90). Die Schilderung einer Lebensführung, die sich religiös zu bewähren hat, findet sich in Webers *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 329. Die Passage über das Bewährungsproblem und den Bewährungsmythos basiert auf Überlegungen in Ulrich Oevermanns Aufsatz »Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit«, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M. und New York 1995, S. 27-102.

XII AUF DER SUCHE NACH RELIGION

Der Hinweis von Joachim Matthes auf den ernsten Charakter des Religiösen als einer Besonderheit des Westens findet sich in seinem Aufsatz »Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur* (Sonderheft 33 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), Opladen 1993, S. 16-30. Zum Thema »Religion und Humor« empfehle ich Peter L. Berger, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin und New York 1998. Der Erforschung und Verbreitung jüdischer Witze hat sich Salcia Landmann verschrieben (*Der jüdische Witz. Soziologie und Sammlung*, vollständig neu bearbeitete und wesentlich ergänzte Ausgabe, Düsseldorf 2000; *Jüdische Witze*, ausgewählt und eingeleitet von Salcia Landmann, 26. Aufl., München 1989; *Die klassischen Witze der Juden. Verschollenes und Allerneuestes*, Frankfurt a. M. und Berlin 1989).

Viel gelernt über die Mystik Meister Eckharts habe ich aus dem schönen Buch von Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, 2. Aufl., Freiburg u. a. 1992; von ihm geleitet ist die Passage über Abgeschiedenheit und die Bedeutung der Bilder. Ebenfalls angeregt worden bin ich von Alois M. Haas, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Bern u. a. 1995 (besonders vom Kapitel »Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs«); siehe auch Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler*, Würzburg 1993. Nietzsches Passage über Askese habe ich seiner *Genealogie der Moral* entnommen (*Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5, 3. Aufl., München 1993, S. 352). Das Eckhart-Zitat findet sich in *Deutsche Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff., Bd. 1, 1936, S. 6f. Martin Heidegger hat seine Gedanken zur Gelassenheit in seinem gleichnamigen Buch niedergeschrieben (Pfullingen 1959).

Zur religiösen Demut siehe Donata Schoeller Reisch, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg i. Br. u. a. 1999. Die Tücken der Demut beschreibt Christoph Türcke, »Askese und Performance. Fran-

ziskus als Regisseur und Hauptdarsteller seiner selbst«, in: *Neue Rundschau* 111 (2000), S. 35-43. Auch wenn es Franz an Selbstironie mangelte, war sein Ergehen doch nicht frei von ungewollter Ironie: Bei der Herrichtung des Leichnams bemerkten seine Brüder, dass Franz die Wundmale Christi trug. Aber die Sache hatte einen Haken, der auf die christliche Ikonographie und deren Unkenntnis der römischen Kreuzigungspraxis zurückgeht. Zu einer fachgerechten Kreuzigung gehörte es, dass man die Nägel ins Handgelenk trieb. Hätte man sie hingegen durch die Handflächen geschlagen, wie alle mittelalterlichen Kruzifixe es darstellen, so wären die Hände durch das Körpergewicht abgerissen. Die Wundmale der Hände Christi befanden sich also ganz gewiss nicht dort, wo Franz sie sich zuzog: inmitten der Handflächen. Und ein Gott – so schließt Türcke – der sich bei der Vergabe einer solch unerhörten Auszeichnung derart verhaut, steht dumm da.

Seine Gedanken zum doppelten Mut entfaltet Paul Tillich in seinem Buch *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953. Die beiden jüdischen Witze, die für eine pragmatische Sichtweise und Handhabe der Dinge jenseits von altbackener Metaphysik und modisch überzogenem Konstruktivismus stehen, erzählte mir Gideon Freudenthal, Tel Aviv. Und die Zeilen von Andrea Zanzotto sowie den vorletzten Satz dieses Essays verdanke ich Manfred Bauschulte, Bardütingdorf.

**kostenloses probeheft
anfordern!**



schlangen brut

zeitschrift für
feministisch und
religiös interessierte
frauen

postfach 7467
d-48040 münster

fon & fax (02 51) 27 97 98
info@schlangenbrut.de
www.schlangenbrut.de

Weitere Titel zum Thema:

Volker Heins

**Das Andere der
Zivilgesellschaft**

Zur Archäologie eines Begriffs

Oktober 2002, 102 Seiten,

kart., 12,80 €,

ISBN: 3-933127-88-2

Sibylle Niekisch

Kolonisation und Konsum

Kulturkonzepte in Ethnologie
und Cultural Studies

Juli 2002, 110 Seiten,

kart., 13,80 €,

ISBN: 3-89942-101-9

Christian Papilloud

Bourdieu lesen

Eine Einführung
Mit einem Vorwort
von Loïc Wacquant

März 2003, 128 Seiten,

kart., 13,80 €,

ISBN: 3-89942-102-7

Jörg Dürrschmidt

Globalisierung

April 2002, 132 Seiten,

kart., 12,00 €,

ISBN: 3-933127-10-6

Andreas Ackermann,

Klaus E. Müller (Hg.)

Patchwork:

**Dimensionen multikultureller
Gesellschaften –**

Geschichte, Problematik und
Chancen

Juli 2002, 312 Seiten,

kart., 25,80 €,

ISBN: 3-89942-108-6

Sylvia Sasse,

Stefanie Wenner (Hg.)

Kollektivkörper

Kunst und Politik von
Verbindung

Oktober 2002, 324 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-89942-109-4

Stefan Weber

Medien – Systeme – Netze

Elemente einer Theorie der
Cyber-Netzwerke

2001, 128 Seiten,

kart., 13,80 €,

ISBN: 3-933127-77-7

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Weitere Titel zum Thema:

Georg Stauth

**Authentizität und kulturelle
Globalisierung**

Paradoxien kultur-
übergreifender Gesellschaft

1999, 62 Seiten,

kart., 8,90 €,

ISBN: 3-933127-05-X

Julia Reuter

Ordnungen des Anderen

Zum Problem des Eigenen in
der Soziologie des Fremden

April 2002, 314 Seiten,

kart., 25,80 €,

ISBN: 3-933127-84-X

Julia Lossau

Die Politik der Verortung

Eine postkoloniale Reise zu
einer ANDEREN Geographie
der Welt

April 2002, 228 Seiten,

kart., 25,80 €,

ISBN: 3-933127-83-1

Werner Friedrichs,

Olaf Sanders (Hg.)

Bildung / Transformation

Kulturelle und gesellschaftliche
Umbrüche aus bildungstheore-
tischer Perspektive

April 2002, 252 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-933127-94-7

Alexander Horstmann,

Günther Schlee (Hg.)

**Integration durch
Verschiedenheit**

Lokale und globale Formen
interkultureller
Kommunikation

2001, 408 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-933127-52-1

Ludger Pries

Internationale Migration

2001, 84 Seiten,

kart., 9,50 €,

ISBN: 3-933127-27-0

Theresa Wobbe

Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-13-0

Beate Kraus,

Gunter Gebauer

Habitus

September 2002, 94 Seiten,

kart., 10,50 €,

ISBN: 3-933127-17-3

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de