

JOACHIM SÖDER
HUBERTUS SCHÖNEMANN (HG.)

Wohin
ist
Gott?

Gott erfahren im säkularen
Zeitalter

THEOLOGIE IM DIALOG

HERDER

Theologie im Dialog

herausgegeben von George Augustin, Klaus Krämer und Markus Schulze
unter Mitwirkung des
Kardinal Walter Kasper Instituts
für Theologie, Ökumene und Spiritualität
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 10

Joachim Söder / Hubertus Schönemann (Hg.)

Wohin ist Gott?

Gott erfahren im säkularen Zeitalter

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: dtp studio mainz | Jörg Eckart

Herstellung: KN Digital Printforce, Erfurt

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30745-4

E-ISBN 978-3-451-80608-7

*Erzbischof
Robert Zollitsch
zum 75. Geburtstag*

Inhalt

Joachim Söder / Hubertus Schönemann Säkularität als Bedingung des Religiösen in den west- und mitteleuropäischen Gesellschaften der entfalteten Moderne	9
Joachim Söder Säkularisierung als Herausforderung	14
Ludger Honnefelder Religion in der Moderne	31
Michael Hochschild Der Flug durch die Wolken – Von Religion in postmoderner Gesellschaft	49
Matthias Sellmann Säkularität: Die große Chance modernen Christseins	64
Guido Bausenhardt „Der neue Mensch“ – Perspektiven Josef Kentenichs	86
Hubertus Schönemann Der Ruf und sein Echo – Zur Hermeneutik des Evangeliums nach dem „linguistic turn“	121
Maria Widl Pastoraltheologie für säkulare Zeitgenossen – Eine praktisch- theologische Herausforderung	137
Hubertus Brantzen Der Gott des Lebens – Eine Spurensuche	150

Hans-Joachim Sander Jenseits des Gottes der Oblaten und diesseits eines überraschenden Gottes – Loci theologici an den Andersorten säkularer Rationalität	183
Lothar Penners Die Kunst, im Diesseits zu Glauben – Grundlinien einer psychologisch reflektierten Theologie	212
Magnus Striet Kommen wir zur Sache! Glauben in einer entsicherten Welt	235
Erzbischof Robert Zollitsch Gott erfahren in einer säkularen Welt	250
Autorenverzeichnis	283

Joachim Söder/Hubertus Schönemann

Säkularität als Bedingung des Religiösen in den west- und mitteleuropäischen Gesellschaften der entfalteten Moderne

„Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sa-
gen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich!
Wir Alle sind seine Mörder!“

Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft III 125

Nicht erst seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts – aber seitdem mit sich zunehmend beschleunigender Dynamik – laufen in den mittel- und westeuropäischen Gesellschaften, die seit dem 18. Jahrhundert von politischen, ökonomischen und geistesgeschichtlichen Revolutionen geprägt sind, gesellschaftliche Prozesse ab, die unter dem Begriff Modernisierung zusammengefasst werden können. Sie bringen spezifische gesellschaftliche Wandlungen und Veränderungen mit sich, die insbesondere den Bereich des Verständnisses und der Praxis des Religiösen und seiner Akteure und Institutionen in der Gesellschaft betreffen.¹ Ungefähr bis zur letzten Jahrtausendwende sind diese Prozesse von der Soziologie mehrheitlich als Säkularisierung im Sinne eines eindimensional und monopolistisch verstandenen, linear ablaufenden und irreversiblen Prozesses des Bedeutungsverlustes von Religion beschrieben worden. In den vergangenen Jahren wächst mit dem Blick auf die Grenzen und Schattenseiten der Modernität (Postmoderne, entfaltete oder re-

¹ Vgl. Hermann Lübbe: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i.Br.: Alber 1965; ders.: Religion nach der Aufklärung, Graz: Styria 1986; Jürgen H. Franz: Religion in der Moderne, Berlin: Frank & Timme 2009.

flexive Moderne) jedoch einerseits das Bewusstsein, dass die bisherige Säkularisierungsthese durch Theorieelemente der Individualisierung oder des Marktmodells des Religiösen zumindest ergänzt werden muss.² Andererseits werden die gesellschaftlichen Entwicklungen der ‚späten Moderne‘ nicht mehr als einlinig ablaufender Prozess, sondern zunehmend als Differenzierung im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, als „multiple Moderne“ (Karl Gabriel) gedeutet. Ohne der These von der Wiederkehr der Religion oder der „Wiederkehr der Götter“ zu verfallen, lassen sich vielmehr mindestens drei ursprünglich voneinander unabhängige Unterprozesse identifizieren, die in ihrem komplizierten Zusammenspiel den Prozess neuzeitlicher Säkularisierung ausmachen und charakterisieren: Neben der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche nach je eigenen Gesetzmäßigkeiten kann zweitens die Dispersion des Religiösen³, also die „Auswanderung“ und das Weiterwirken religiöser Symbolik und Deutungsmodelle in säkularen Lebensbereichen, und schließlich der Prozess des Abschmelzens kirchlich-institutioneller Bindung und von der Institution eindeutig normierter religiöser Praxis (Entkirchlichung) beschrieben werden.⁴ In dem Maße, wie in der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme die Institution Kirche alle religiösen Bezüge auf sich zu vereinigen suchte, also eine Verkirchlichung des Religiösen stattfand, scheint in der Gegenwart die Entdeckung des Religiösen im „weltlichen Gewande“ eine neue Herausforderung zu sein. Eine solche Sichtweise von Modernisierung und damit verbundener Säkularität, wie sie sich im Weltkontext für West- und Mitteleuropa spezifisch darstellt, macht es möglich, einerseits Veränderungen und Abbruchprozesse zu beschreiben, was die herkömmlichen Formate und Plausibilitäten tra-

- 2 Vgl. Danièle Hervieu-Léger: Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa, in: *Transit* 26 (2003), 101–119; Grace Davie: Religion in Britain since 1945. *Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell 1994; dies.: *From Believing without Belonging to Vicarious Religion. Patterns of Religion in Modern Europe*, in: Detlev Pollock / Daniel Olson (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York: Routledge 2008, 165–175; dies.: *Why is Europe the most Secularized Continent?*, in: Wilhelm Gräß / Lars Charbonnier (Hrsg.): *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*, Münster: Lit 2009, 63–74.
- 3 Vgl. Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh 2007.
- 4 Vgl. Ulrich Ruh: Säkularisierung, in: *CGG* 18 (1982), 59–100.

dierter Religionsausübung betrifft, gleichzeitig jedoch für neue und veränderte Formate und Bezeugungsgestalten von Glaube und Religion offen zu werden. So wird möglicherweise der Blick frei für neue Ausdrucksweisen des Religiösen in säkularem Kontext sowie für verschiedenartige Verflechtungen und Kombinationen von religiösen und säkularen Optionen.⁵

Das II. Vatikanische Konzil formulierte vor 50 Jahren auf dem Hintergrund dieser Dynamik die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“⁶ und spricht von den „Zeichen der Zeit“⁷, die es im Lichte des Evangeliums zu erforschen (*perscrutari*) und zu deuten (*interpretari*) gilt. Die Welt – und zwar nicht im Sinne eines Gegenüber zu einer als *societas perfecta* verstandenen Kirche – die Welt und ihre Kulturen, ihre Milieus und ihre Prozesse sind der Ort der Inkulturation des Evangeliums, das von dorthier als Anruf und geheimnisvolle Gegenwart Gottes neu aufscheint und als solche in reziproker Resonanz entdeckt, gelesen und entschlüsselt werden will.

Säkularität als im Weltkontext singulärer Vorgang in den entwickelten Industriegesellschaften Mitteleuropas bedeutet nach dem kanadischen Religionsphilosophen Charles Taylor⁸ folglich nicht einfach ein Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit oder den Rückgang von Glaubenspraxis und Glaubenswissen im Sinne einer Subtraktionsgeschichte, sondern einen tiefen Umgestaltungsprozess fundamentaler Lebens-Erfahrungen und damit eine positive Herausforderung und Chance, innerweltliche Sinnsuche als legitime und ernstzunehmende zu akzeptieren. Während es unter den kulturellen Bedingungen der Vor-Moderne kaum möglich war, so etwas wie Sinn, Fülle und gelingendes Leben außerhalb religiöser Praxisformen zu erfahren, kann sich Religion in der Gegenwart nur als eine Sinndeutungsalternative neben anderen, ebenso in den Herausforderungen durch ihre Bestreitung und durch religiöse Indifferenz, behaupten. Religion als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ (Friedrich Schleiermacher) ist in solcher Situation neu wahrzunehmen und zu konkretisieren.

5 Vgl. Hans Joas: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg: Herder 2013.

6 Pastoralkonstitution ‚*Gaudium et Spes*‘, Nr. 36.

7 Ebd., Nr. 4.

8 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.

Diese Situation stellt das religiöse Denken und die religiöse Praxis vor anthropologische und theologische Herausforderungen: Wie kann der Mensch des ‚säkularen Zeitalters‘ Erfahrungen der Transzendenz, der Erfahrungen Gottes machen, wo scheinbar nur rein innerweltliche Deutungskategorien zur Verfügung stehen? Und wie kann theologisch verantwortete Glaubensverkündigung und Pastoral geschehen, wo sie die Existenzbedingungen spätmoderner Menschen ernst nimmt?

Die Deutsche Bischofskonferenz stellte sich bereits im Jahr 2000 mit dem Papier *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*⁹ diesen Fragen, indem sie die Entwicklung zu einer Missionarischen Kirche und als Paradigma für den Wandel kirchlicher Pastoral angesichts gesellschaftlicher Veränderungsprozesse betonte. Der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, hat in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Bischöfe in Fulda 2005 seinerzeit eine Analyse des gesellschaftlichen Wandels und die Grundlegung einer Antwort zum kirchlichen Handeln sowie erforderliche Grundhaltungen angesichts neuer Zeichen der Zeit vorgelegt.¹⁰

Im Rahmen seines Deutschlandsbesuches macht Papst Benedikt XVI. in seiner Rede am 25. September 2011 im Freiburger Konzerthaus deutlich, dass Säkularisierungen eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche mit sich bringen, die deren missionarisches Zeugnis dadurch glaubhaft werden lässt. „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.“¹¹

Seit 2010 wird in der Weltkirche die Reflexion dieser Thematik verstärkt unter der von Papst Johannes Paul II. eingeführten Begrifflich-

- 9 Die Deutschen Bischöfe: *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* (Die Deutschen Bischöfe, 68), Bonn 2000.
- 10 Karl Kardinal Lehmann: *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 26), Bonn 2005.
- 11 Benedikt XVI.: *Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte*, Bonn 2011, 145–151, hier: 148f.

keit einer „Neuen Evangelisierung“ vorangetrieben. Mit dem Motu proprio *Ubicumque et semper* vom 21. September 2010 hat der Papst den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung gegründet. Auf der Vollversammlung der Ordentlichen Bischofssynode vom 7. bis 28. Oktober 2012 in Rom wurde über eine „Neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“ beraten.

Im Horizont dieser Entwicklungen fand auf Anregung von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied des Päpstlichen Rats für die Neuevangelisierung, unter dem Titel „Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter“ ein wissenschaftlicher Kongress statt, der die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes unter säkularen Prämissen aus philosophischer, soziologischer und theologischer Perspektive reflektierte. In der Pfingstwoche (29. Mai bis 1. Juni 2012) folgten rund 180 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Einladung der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (KAMP) in Erfurt und dem Josef-Kentenich-Institut nach Vallendar-Schönstatt. Neben den Plenumsreferaten der Fachwissenschaftler wurden in sechs Dialogforen best practice-Initiativen der Schönstatt-Bewegung als exemplarische „Orte der Gotteserfahrung“ diskutiert. Der Schirmherr, Erzbischof Zollitsch, hielt in seinem öffentlichen Vortrag „Gott erfahren in einer säkularen Welt“ ein eindringliches Plädoyer für die fundamentale Bedeutung der Erfahrungsdimension.

Dieser Band dokumentiert die Beiträge, die im Rahmen des wissenschaftlichen Kongresses gehalten wurden.¹² Er versteht sich als Beitrag zu einem Diskurs über die Chancen, Herausforderungen und Zukunftsoptionen von Religion und Christentum in einer verändernden und sich weiter wandelnden Gegenwart.

12 Die Tagung sowie die Publikation der Beiträge wurde durch die Deutsche Bischofskonferenz und Herrn Dr. Manfred Vorderwülbecke großzügig unterstützt.

Joachim Söder (Aachen)

Säkularisierung als Herausforderung

„Wohin ist Gott?“ – So beginnt die Rede des ‚tollen Menschen‘ in Nietzsches Fröhlicher Wissenschaft. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen: Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder.“¹

Die Rede vom Tod Gottes thematisiert den radikalen Bedeutungsverlust, die Entwirklichung der Gottesidee für den modernen Menschen. „Zu Viel klärte sich mir auf“, lässt Nietzsche Zarathustras Schatten sagen, „nun geht es mich Nichts mehr an.“² Der Tod Gottes findet im modernen Bewusstsein statt, das durch die Prozesse der Selbstaufklärung eine tiefgreifende Umstrukturierung seiner Innenarchitektur erfahren hat. Ehemals kultur- und lebensprägende Ideen haben ihre Sinnstiftungsfunktion eingebüßt. „Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben?“³

Der von Max Weber als ‚Entzauberung‘ bezeichnete Vorgang des Bedeutungsverlusts durch Aufklärung führt zu einer Sinnleere des Lebens. Nietzsche selbst bezeichnet sie in den nachgelassenenen Aufzeichnungen vom Jahreswechsel 1886/87 als ‚Nihilismus‘: „Es scheint das nicht der Zustand zu sein, an dem Viele bewußt leiden: trotzdem will ich die Zeichen zusammenstellen, aus denen ich annehme, daß es der Grundcharakter, das eigentlich tragische Problem unserer modernen Welt und als geheime Noth Ursache oder Auslegung aller ihrer Nöthe ist.“⁴

Im Blick auf die Gottesfrage hat Gianni Vattimo die These aufgestellt, dass mit Nietzsches Aphorismus vom Tod Gottes die Postmoderne beginnt, welche die Moderne auflöst durch Radikalisierung der

1 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft III 125 (KSA 3, 480f.).

2 Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra IV: Der Schatten (KSA 4, 340).

3 Ebd.

4 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente Ende 1886–Frühjahr 1887 (KSA 12, 291).

ihr inhärenten Tendenzen.⁵ Das aufklärende, ideologiekritische Denken, beseelt vom ‚Willen zur Wahrheit‘, macht auch vor sich selbst als Erkenntnisgegenstand nicht halt und durchschaut seine eigene Grundlosigkeit. Der Gott der abendländischen Onto-Theologie stirbt, indem die Strukturen des Denkens, die ihn stützten, ihre Selbstverständlichkeit unwiderruflich einbüßen.

Im folgenden tour d’horizon geht es zunächst um die Rückbesinnung auf die dem Christentum als Religion des Zur-Welt-Kommens Gottes innewohnende Weltlichkeit (I), bevor die besondere Situation des ‚Neuen‘ Säkularismus in den den Blick genommen (II) und mit Hilfe eines durkheimianisch-taylorischen Schemas analysiert werden kann (III). Heraus ergeben sich als spezifische Herausforderungen unter Bedingungen reflexiver Moderne die anthropologische Frage nach einem Menschsein in Fülle (IV) sowie die theologische nach der Möglichkeit, Transzendenzerfahrungen zu machen und zu artikulieren (V).

I. Weltlichkeit im westlichen Christentums – eine Rückbesinnung

Der christlichen Lehre von der Entäußerung und Fleischwerdung des Gottessohns ist ein radikaler Weltbezug eigen. Gott geht ein in diese Welt, nicht nur zum Schein, sondern als Mensch unter Menschen; er leidet und stirbt. Im Philipperbrief (2,6) heißt es: „Jesus Christus, der in Gottesgestalt existierte, hielt nicht daran fest Gott gleich zu sein, sondern entäußerte (ἐκένωσεν) sich selbst, indem er Sklavengestalt annahm. In Menschengleichheit trat er auf und wurde der Erscheinung nach als Mensch erfunden. Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Kreuzestod.“ Die Entäußerung, kenôsis, ist das sich Hineinbegeben in die Welt, radikal, bis zur letzten Konsequenz, dem Verbrechertod.

Ähnlich provokant formuliert der Johannesprolog: „Und der Logos wurde Fleisch und nahm Wohnung unter uns“ (Joh 1,14). Ein Logos, der Fleisch wird – an keinem Theologoumenon der alten Kirche hat sich die pagane Philosophie mehr gestoßen als an diesem. Dieser „Logos des Lebens“, so sagt der 1. Johannesbrief (1,1), ist das, „was wir zu

5 Gianni Vattimo: Das Ende der Moderne, Stuttgart: Reclam 1990, 178–182.

schaufen und unsere Hände zu tasten bekamen.“ Welthafter kann Religion kaum sein. In diesem Sinne deutet Gianni Vattimo Säkularisierung „als eine dem Christentum inhärente Gegebenheit, die in einer positiven Beziehung zur Botschaft Jesu steht.“⁶ In affirmativer Bezugnahme auf eine berühmte These Max Webers stellt Vattimo fest, dass „die Rationalisierung der modernen Gesellschaft außerhalb der Perspektive des jüdisch-christlichen Monotheismus undenkbar ist.“⁷

Die Symbiose von Philosophie und Theologie weist im Okzident allerdings andere Akzente auf als im Orient. Anders als im östlichen Christentum kommt es in der lateinischen Kirche des Westens im 12. und 13. Jahrhundert zu einer starken Rezeption der Aristotelischen Schriften. Die von Aristoteles in den Zweiten Analytiken gebotene Wissenschaftstheorie entwickelt das Konzept einer Pluralität in sich selbständiger Einzelwissenschaften. Damit steht dem von Augustinus vertretenen Ansatz einer in der Theologie kulminierenden Einheitswissenschaft eine Alternative gegenüber, die es erlaubt, sich auch mit bis dahin nicht für wissenschaftswürdig oder -fähig gehaltenen Wirklichkeitsbereichen zu beschäftigen. Es ist Albertus Magnus, der Aristoteles in systematischer Absicht liest und damit nicht nur eine rein innerweltlich argumentierende Ethik als selbständige Wissenschaft im christlichen Abendland grundlegt⁸, sondern vor allem die Voraussetzungen zu einer wissenschaftstheoretisch abgesicherten und experimentell verfahrenen Naturwissenschaft schafft. Dabei weist er den Anspruch der Theologie, eine Vorherrschaft über die anderen Wissenschaften auszuüben, vehement zurück: „In der Naturwissenschaft dürfen wir nicht fragen, wie Gott [...] das von ihm Erschaffene für ein Wunder benutzt [...], sondern vielmehr müssen wir untersuchen, was bei natürlichen Dingen (in rebus naturalibus) auf Grund von naturimmanenten Ursachen (secundum causas naturae insitas) auf natürliche Weise (naturaliter) geschehen kann.“⁹

6 Gianni Vattimo: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart: Reclam 1997, 36.

7 Ebd., 37.

8 Vgl. Jörn Müller: *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster: Aschendorff 2001.

9 Albertus Magnus: *De caelo et mundo* I, 4, 10 (ed. Coloniensis 5/1, 103): „nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus [...] creatis ab ipso utatur ad miraculum [...], sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit.“

Naturwissenschaft erforscht die *causae naturae insitae*, die auf natürliche Weise (*naturaliter*) wirken – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Dies ist der abgesteckte Bezirk einer eigenständigen, rein ‚weltlichen‘ Wissenschaft, der ihr auch von der Theologie nicht streitig gemacht werden darf. Noch einmal Albert: „Wenn aber jemand einwendet, durch den Willen Gottes könnte der Naturprozess einmal zum Stillstand kommen, [...] so erwidere ich: Gottes Wunder gehen mich nichts an, wenn ich Naturwissenschaft betreibe.“¹⁰

Damit wird die diesseitige Welt als eigengesetzlicher Wirklichkeitsbereich anerkannt und für die Wissenschaft freigegeben. Die innerhalb einer religiös geprägten Kultur keineswegs selbstverständliche Respektierung autonomer Wirklichkeitsbereiche, die zu legitimen Untersuchungsgegenständen werden, ist die Voraussetzung für eine Aufwertung des Weltlichen gegenüber dem ‚Überweltlichen‘.

Gianni Vattimo sieht in der hier aufscheinenden Weichenstellung die „Säkularisierung – als Durchsetzung der eigenen Gesetze aus verschiedenen Bereichen der Erfahrung“ am Werk.¹¹ Er deutet diesen Vorgang als allmähliche Überwindung jener archaischen Verbindung des Sakralen mit der Gewalt, die noch im Hegemonieanspruch der *theologia naturalis* sublimiert weiterlebt. Diese Überwindung steht seiner Ansicht nach in vollkommener Übereinstimmung mit der Botschaft Jesu, die nicht eine Botschaft der Überwältigung, sondern der Schwäche, Erniedrigung und Entäußerung ist:

„Säkularisierung als positive Gegebenheit heißt, daß die Auflösung der sakralen Strukturen der christlichen Gesellschaft [...] nicht als Schwinden oder Verabschiedung des Christentums zu verstehen ist, sondern als eine vollkommene Erfüllung seiner Wahrheit, die – daran ist zu erinnern – die *kenosis* ist, die Herablassung Gottes“.¹²

Zurückhaltender diesbezüglich äußert sich Charles Taylor in seiner monumentalen Analyse des säkularen Zeitalters. Gleichwohl sieht er ähnlich wie Vattimo die Wurzeln der Säkularisierung nicht außerhalb, sondern im westlichen Christentum selbst. Dementsprechend

10 Albertus Magnus: *De generatione et corruptione* I, 1, 22 (ed. Coloniensis 5/2, 129): „Si autem quis dicat, quod cessabit voluntate dei aliquando generatio, [...] dico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram.“

11 Vattimo: *Ende* (Anm. 5), 113.

12 Vattimo: *Glauben* (Anm. 6), 44f.

nimmt er Stellung gegen die wohlfeilen „Subtraktionstheorien“¹³, die behaupten: Säkular ist, was bleibt, wenn alles Mythische abgezogen wird. Denkmuster dieser Art setzen wie selbstverständlich einen prinzipiellen Konflikt zwischen aufklärerischem Denken und religiösem Glauben voraus, ohne zu konstatieren, dass das aufklärerische Denken dem Christentum als Religion des Logos, als *λόγικη λατρεία* (Röm 12,1) immanent ist und dass es nur deshalb die fruchtbare Symbiose mit der griechischen Philosophie eingehen konnte.

Wer daher Säkularisierung nur als Verschwinden der Religion aus der Öffentlichkeit oder als Rückgang von Glaubenswissen und Glaubenspraxis beschreibt, erfasst nur Oberflächenphänomene, ohne den Vorgang in der Tiefe zu verstehen. Säkular leben heißt, dass die innerweltliche Sinnsuche als legitime und ernstzunehmende Alternative neben außerweltliche Sinnoptionen tritt, weil im christlich geprägten Abendland – und nur dort – die ‚weltliche‘ Welt in radikaler Weise als autonomer Wirklichkeitsbereich entdeckt worden ist.

Doch wenn die Welthaftigkeit dem Christentum a limine inhärent ist, worin besteht dann die besondere Herausforderung des ‚säkularen Zeitalters‘? Zur Klärung dieser Frage ist es nützlich, zwischen ‚altem‘ und ‚neuen‘ Säkularismus zu unterscheiden.

II. Alter und Neuer Säkularismus

Als Nietzsche seinen ‚tollen Menschen‘ das berühmte Wort „Gott ist tot“ ausrufen lässt, endet die Szene mit dem Befremden der Umstehenden, die – wie es heißt – „nicht an Gott glaubten“. Gerade sie hatten sich zuvor noch über den vermeintlichen Gottsucher lustig gemacht und waren ihm kampfflüchtig spottend entgegengetreten: „Ist [Gott] denn verloren gegangen? [...] Hat er sich verlaufen wie ein Kind? [...] Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?“¹⁴ Nun aber stehen sie schweigend da und sind ratlos.

Was diese Atheisten alter Schule nicht verstehen, ist, dass mit dem Tod Gottes auch ihr Gotteskampf zu Ende ist. Der Ungläubige al-

13 Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 48.

14 Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft (Anm. 1).

ten Stils bleibt noch ex negativo an die von ihm bekämpfte Gottesidee gebunden. Sie ist es, an der er sich abarbeitet; sie bestimmt sein Existenzform. Die Negation Gottes hat als dialektische Prämisse seine Position zur Voraussetzung; ohne die Gottes-These kann es seine Antithese nicht geben: ohne Gott kein Atheismus.

Doch genau diesen Zustand sieht Nietzsche als im Prinzip überwunden an: Es ist die These ‚Gott‘, die in sich zusammengebrochen ist und so jede Antithese ins Leere laufen lässt. Während die Ungläubigen der Parabel mit dem Wort ‚Gott‘ noch einen präzisen, wenngleich abgelehnten Sinn verbinden, ist im neuen Paradigma schon das Wort unverständlich und damit bedeutungslos: Es gibt in der Wirklichkeit schlechthin kein X, das sinnvollerweise mit dem Etikett ‚Gott‘ ausgezeichnet werden könnte – genausowenig wie es ein Y gibt, das mit dem Wort ‚Gespenst‘ zu markieren sei. Künftig wird es daher keinen ‚Kampf gegen Gott‘ mehr geben, denn er nähme sich genauso lächerlich aus wie der Kampf gegen Trolle, Drachen oder Gespenster.

Was um 1881/82, zur Zeit der Entstehung der Fröhlichen Wissenschaft, selbst den Ungläubigen noch befremdlich erschien: die völlige Irrelevanz der Gottesidee für das Leben, ist heute eine flächendeckende Selbstverständlichkeit. Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova beschreibt den Unterschied zwischen ‚altem‘ und ‚neuen‘ Säkularismus folgendermaßen: „Entscheidend ist der Moment, in dem diese Erfahrung, säkular zu sein, sich vom Kontext des Gegensatzpaares ‚religiös/säkular‘ löst und als in sich geschlossene Realität konstituiert. Säkular zu sein bedeutet dann eine selbstgenügsame und ausschließliche Weltlichkeit, bei der die Menschen nicht nur religiös ‚unmusikalisch‘, sondern gegen jede Form von Transzendenz abgeschottet sind, die ihren rein immanenten Bezugsrahmen übersteigt.“¹⁵

Der ‚alte‘ Säkularismus definierte sich als Gegensatz zur religiösen Weltauffassung, er bleibt noch in der Verneinung auf sie bezogen und an sie gebunden. Der ‚neue‘ Säkularismus hingegen kennt keinen Widerpart, er ist sich selbst genug. Die reine Immanenz des Daseins ist ihm zur Selbstverständlichkeit geronnen. Casanova verweist mit seiner Definition ausdrücklich auf die Untersuchung von Charles

15 José Casanova: Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst?, in: Transit 39 (2010), 29–44, hier: 33.

Taylor zum ‚Säkularen Zeitalter‘. In dieser vielbeachteten Studie geht der kanadische Philosoph der Frage nach, wie es wohl kommt, dass es um 1500 herum so gut wie unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während es fünfhundert Jahre später ganz selbstverständlich ist.¹⁶ Taylor zeichnet den historischen Prozess der Konstituierung einer in sich geschlossenen, rein weltlichen Existenzform in den Kulturen des westlichen Christentums nach und widerspricht gleichzeitig vehement der These, dass diese Art von Säkularismus sich zwangsläufig in modernen Gesellschaften einstelle. Die welthistorische Singularität und lokale Begrenztheit einer solchen säkularen Existenzform wird auch durch andere Studien¹⁷ erhärtet, die noch einmal einen Unterschied zwischen der europäischen Variante des Säkularismus und der nordamerikanischen konstatieren.

Dies führt zu der Frage der Art und Weise, wie in modernen Gesellschaften geglaubt und wie nicht geglaubt wird – und wie beide Weisen, sich auf Sinn zu beziehen, möglicherweise miteinander verschränkt sind.

III. Durkheims Glaubenswelten

In seiner grundlegenden religionssoziologischen Studie *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹⁸ hatte Émile Durkheim die These vertreten, dass religiöse Formen die gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln. Im Anschluss an diesen Klassiker unterscheidet Charles Taylor idealtypisch drei Erscheinungsweisen der Sozialgestalt des Glaubens:¹⁹

- 16 Taylor: Zeitalter (Anm. 13), 15. – In der ersten Auflage der deutschen Übersetzung ist unglücklicherweise das entscheidende „nicht“, das im englischen Original steht, verlorengegangen. Der Fehler wurde in späteren Auflagen ausgebessert.
- 17 Vgl. Danièle Hervieu-Léger: Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa, in: *Transit* 26 (2003), 101–119; Grace Davie: Religion in Britain since 1945. *Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell 1994; dies.: *From Believing without Belonging to Vicarious Religion. Patterns of Religion in Modern Europe*, in: Detlev Pollock / Daniel Olson (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York: Routledge 2008, 165–175; dies.: *Why is Europe the most Secularized Continent?*, in: Wilhelm Gräß / Lars Charbonnier (Hrsg.): *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*, Münster: Lit 2009, 63–74.
- 18 Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan 1912.
- 19 Vgl. zum Folgenden Charles Taylor: *Die Formen des Religiösen in der Gegen-*

In der paläo-durkheimianischen Welt sind die Organisationsformen der Gesellschaft denen des Glaubens aufs engste angenähert: Es gibt eine Staatsreligion, deren Funktionäre genießen Beamtenstatus, Gottesdienste sind – nicht nur, aber auch – gesellschaftliche Veranstaltungen, in denen der Einzelne sich zugleich eingebettet findet in eine weltliche wie religiöse Ordnung. Wem es in diesem System nicht möglich ist zu glauben bzw. die religiösen Riten zu vollziehen, der stellt sich nicht nur außerhalb der religiösen Gemeinschaft, sondern ebenso außerhalb der bürgerlichen. Der religiöse Abweichler ist zugleich gesellschaftlicher Außenseiter, im Ernstfall wird er geächtet, verfolgt und als Verbrecher behandelt. Diese Erscheinungsweise ist typisch für vormoderne und geschlossene Gesellschaften; historische Beispiele wären etwa die Religionspolitik Ludwigs XIV. mit der Devise: *un roi, une loi, une foi*, oder die Katholikenunterdrückung in Großbritannien und Irland bis 1829.

In der Moderne unter dem Druck der Pluralisierung und Individualisierung wandelt sich diese Sozialgestalt der Religion in das von Taylor so bezeichnete neo-durkheimianische System: Für eine Gesellschaft vielfältiger Glaubensüberzeugungen kann es nicht mehr eine einzige verbindliche Sozialgestalt der Religion geben. Folgerichtig sieht sich der Staat aufgerufen, in religiösen Angelegenheiten Neutralität zu wahren; er zieht sich aus der aktiven Religionspolitik zurück und überlässt den Glaubenrichtungen die Regelungen ihrer Verhältnisse. Umgekehrt verlieren die religiösen Institutionen und Autoritäten immer weitergehend ihren Einfluss auf die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten in ihrem Sinn. Die Trennung von Staat und Kirche (oder allgemeiner: Staat und verfasster Religion) ist die Folge. Diese Trennung ist nicht einfach undifferenziert als Säkularisierung zu bezeichnen. Denn im neo-durkheimianischen Paradigma verschwindet nicht zwingend die Religion aus der Öffentlichkeit, und zwar gerade deshalb nicht, weil der Staat aus einem gemeinsamen, wenn auch transkonfessionellen Werte-, Sinn- und Glaubenssystem großen Nutzen zieht. Der Prototyp hierfür sind die Vereinigten Staaten: Trotz strenger Trennung von Staat und Kirche, die keine Bevorzugung einer besonderen religiösen Richtung duldet, versteht

sich das Land laut Verfassung als one Nation under God und legt ein regelrechte Sendungsbewusstsein an den Tag. In dieser Zivilreligion spielen konfessionelle Partikularismen keine Rolle, wohl aber die von allen geteilte Grundüberzeugung von der Wichtigkeit religiöser Glaubensgemeinschaften überhaupt.

Diese beiden Formen des Durkheimianismus gehören allerdings im wesentlichen der Vergangenheit an. Denn das Fundament von verfassten Glaubensgemeinschaften und intersubjektiv geteilten Glaubensüberzeugungen ist durch die „Kultur der Authentizität“ flächendeckend in Auflösung geraten.²⁰ Als Kultur der Authentizität bezeichnet Taylor eine Spielart des Individualismus, für den es charakteristisch ist, die eigene Unverwechselbarkeit und Originalität nach außen zum Ausdruck zu bringen. „Danach hat jeder von uns seine oder ihre eigene Weise, die Humanität zu verwirklichen, und es ist wichtig, den eigenen Weg zu finden und danach zu leben, anstatt sich mit einem Modell, das von außen vorgegeben ist [...], der Konformität zu überlassen.“²¹

Dieser Expressivismus hat seine Wurzeln bereits in der Romantik²², wird aber zum Massenphänomen erst in den 1960er Jahren. Für die Religion bedeutet dies, dass wir im Zeitalter des expressiven Individualismus in eine post-durkheimianische Phase eingetreten sind. In der französischen Religionssoziologie hat sich der Ausdruck religion bricolée etabliert, eine vom Einzelnen selbstgebastelte und auf seine individuellen Ansprüchen zugeschnittene Religion. Danièle Hervieu-Léger beschreibt den Post-Durkheimianismus als Situationen, die „den einzelnen veranlassen, [...] selber die kleine Glaubens-erzählung zu verfertigen [...]. [D]ie großen religiösen Traditionen [...] fungieren jedoch zunehmend als symbolische Werkzeugkästen, als Reservoir von Bedeutungen, die für die unterschiedlichsten subjektiven Zwecke neu verwendet werden.“²³ Religion wird nicht mehr als allgemeinverbindliches Glaubenssystem von Generation zu Generation tradiert, überwacht von Autoritäten, sondern sie organisiert sich nach Markt-Mechanismen von Nachfrage und Angebot. Das ist

20 Vgl. hierzu ausführlich Taylor: Zeitalter (Anm. 13), 788–842.

21 Taylor: Formen (Anm. 19), 74.

22 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, 639–679.

23 Hervieu-Léger: Religion (Anm. 17), 103f.

neu, und deshalb spricht Grace Davie von einer „Stellvertreter-Religion“ (vicarious religion), die aus unterschiedlichen Sinnangeboten schöpft, ohne selbst schöpferisch zu sein, und deshalb zum Absterben verurteilt sein soll: „I think the vicarious religion will endure at least until the mid-century, but maybe not for much longer. It follows that the actively religious in Europe will increasingly work on a market model“.²⁴

Taylor selbst sieht in dieser individualisierten Erfahrung des Spirituellen allerdings nicht nur Defizite. Wohl mag eine selbstgebaute Eigenreligion sich bisweilen eher „im bloßen Wohlgefühl und in Oberflächlichen“ ergehen und verglichen mit asketisch-mystischen Anstrengungen voriger Jahrhunderte vielleicht spirituell anspruchloser sein. „Aber all das ist keine Entschuldigung dafür, [...] die Anweisung, dem eigenen spirituellen Weg zu folgen, den eher mühelosen und oberflächlichen Optionen gleichzusetzen. Manche konservativen Seelen meinen, es reiche aus, dieses Zeitalter zu verurteilen, festzustellen, daß es viele Menschen zu Formen unverbindlicher, bequemer Spiritualität verleitet hat. Doch diese Zeitgenossen sollten sich zwei Fragen stellen: Erstens, ist es denkbar, daß man zu einem paläo-durkheimianischen oder auch nur neo-durkheimianischen Glaubenssystem zurückkehren könnte? Zweitens – und das ist die tiefer ansetzende Frage –, begünstigt nicht jedes Glaubenssystem seine eigenen Formen der Abwegigkeit? Wenn unseres dazu neigt, die seichten und anspruchlosen spirituellen Optionen zu vermehren, sollten wir die spirituellen Kosten verschiedener Arten erzwungener Konformität nicht vergessen: Heuchelei, spirituelle Abstumpfung, innere Auflehnung gegen das Evangelium, die Verwechslung von Glaube und Macht und schlimmeres.“²⁵

24 Davie: Europe (Anm. 17), 74. – Vgl. auch Davie: Vicarious Religion (Anm. 17).

25 Taylor: Formen (Anm. 19), 99f.

IV. Die anthropologische Herausforderung: Menschsein in Fülle

„Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: Das Gebild des vorstellenden Herstellens.“²⁶ Auf diese Formel bringt Martin Heidegger die neuzeitliche Denkbewegung, in der sich „das Schicksal der abendländischen Metaphysik vollendet.“ Diese Sichtweise der Welt im ganzen ist keineswegs selbstverständlich. Weder die Antike noch das Mittelalter verstehen das Ganze als technomorphen Bewandtniszusammenhang, dessen sich der Mensch im Zugriff planender Rationalität bemächtigt. Damit die Welt als „Bild“ und „Gebild des vorstellenden Herstellens“ gesehen werden kann, muß – so Heidegger – das ursprüngliche In-der-Welt-sein so sehr auf die Subjektivität eines Subjekts zusammengeschrumpft sein, daß diesem die Welt als das Andere seiner selbst, nämlich als Allheit der Objekte gegenübertritt, auf die es sich im rationalen Ausgriff beziehen kann. Exemplarisch für diese neuzeitliche Weltsicht ist das Auseinandertreten von *res cogitans* und *res extensa* bei Descartes, welches wiederum Voraussetzung dafür ist, dass sich der Mensch zum „Herrn und Eigentümer der Natur“ (*maître et possesseur de la Nature*)²⁷ aufwirft.

Etwa zur selben Zeit entwirft Francis Bacon das „wahre Bild der Welt im menschlichen Geist“ (*verum exemplar mundi in intellectu humano*)²⁸ zum Zweck der Herrschaftsausdehnung auf die Natur²⁹. Wissen und Macht fallen zusammen³⁰, weil Wahrheit und Nützlichkeit zwei Bestimmungen ein und derselben Sache sind.³¹

Hinter dieser Konzeption, das sei betont, steckt ein humanitäres Anliegen: Durch Naturbemächtigung sollen die Lebensverhältnisse aller Menschen zum Besseren gewendet werden. Insbesondere die

26 Martin Heidegger: Die Zeit des Weltbildes; in: GA 5 (=Holzwege), 94; vgl. ebd. 99.

27 René Descartes: Discours de la méthode VI; in: Œuvres VI, ed. Adam/Tannery, 62.

28 Francis Bacon: *Novum Organum* I 124; in: Works I, ed. Spedding/Ellis/Heath, 218.

29 Ebd. I 121; in: Works I, 216: „*imperium in naturam*“.

30 Ebd. I 3; in: Works I, 157: „*scientia et potentia humana in idem coincidunt*“.

31 Ebd. I 124; in: Works I, 218: „*ipsissimae res sunt [...] veritas et utilitas*“.

Überwindung des Hungers und der Krankheiten sind ‚Nützlichkeiten‘, um derenwillen es sich lohnt, Wissenschaft zu treiben.

Das neuzeitliche Programm der Nutzbarmachung und Beherrschung der Welt entspringt also zutiefst einem philanthropischen Interesse. Wohlstand, gesicherte Lebensverhältnisse, Freiheit und die Möglichkeit zur Entfaltung der Individualität sind Errungenschaften dieses Prozesses, auf die niemand verzichten möchte.

Der Übergang vom Wahrheitsideal zum Nützlichkeitsideal der Wissenschaft, wie er sich in der Neuzeit durchsetzt, hat jedoch auch eine Vereinseitigung des Rationalitätsbegriffs mit sich gebracht. Der Siegeszug der empirischen Wissenschaften hat dazu geführt, dass der wissenschaftliche Vernunftgebrauch sich weitgehend auf die Aufklärung von Ist-Zuständen beschränkt. Er lässt sich allenfalls von außerwissenschaftlichen Zwecksetzungen instrumentell in Dienst nehmen. Mit der positivistischen Beschränkung der Vernunft ist so ihre Verengung zur Zweck-Mittel-Rationalität verknüpft. Sollensausagen gelten unter diesen Prämissen als reine Glaubenssache; sie entspringen der Sphäre irrationaler Subjektivität und sind daher nicht wissenschaftsfähig. „Nur unter der Voraussetzung des Glaubens an Werte jedenfalls hat der Versuch Sinn, Werturteile nach außen zu vertreten. Aber: die Geltung solcher Werte zu beurteilen, ist Sache des Glaubens“³² – nicht des Denkens.

Der ‚Glaube an Werte‘ – übrigens ein Ausdruck Nietzsches – gehört also der irrationalen Sphäre unaufgeklärter und unaufklärbarer Wollensstrebungen an. Werte werden dezisionistisch gesetzt und lassen sich – so jedenfalls Max Weber – nicht begründen. Dies führt nicht nur auf dem Feld der Ethik zu einer tiefsitzenden Skepsis gegenüber einer Vernunft, die sich noch zutraut moralische Urteile zu fällen. Noch stärker ist das Misstrauen gegenüber der Vernunftfähigkeit religiöser Rede. Es gilt als weithin ausgemacht, dass Religion eine reine Glaubenssache ist, über die man nichts Vernünftiges sagen kann, weil sie subjektiv und in der Perspektive der instrumentell verengten Vernunft geradezu der Inbegriff des Vernunftwidrigen ist. Die Selbstbeschränkung der Vernunft auf den Bereich des technisch

32 Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19 (1904), 22–87. Nachdruck in: ders.: Politik und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2006, 719–772; hier: 723.

Machbaren überantwortet sämtliche Fragen nach Gut und Böse der Irrationalität.

Bereits John Henry Newman hat diese Abdrängung religiöser Rede in den Bereich subjektiver Gefühle scharfsichtig analysiert und eine Rückbesinnung auf einen erweiterten Vernunftbegriff gefordert.³³ Ähnlich wie Newman sieht auch Charles Taylor als negative Seite der neuzeitlich-abendländische Identität die Selbstbeschneidung des Individuums: Der moderne Mensch hat sich eingeeigelt in hermetisch abgeschlossene Denkgebäude und sich so vom lebendigen Kontakt mit der Welt zurückgezogen. Er lebt als „abgepufferetes, weltloses Selbst“ (buffered self)³⁴ im „stahlharten Gehäuse“ der Zweckrationalität.³⁵

Die Position des weltlosen, distanzierten Beobachters im Verein mit einer im Dienste der Nützlichkeit stehenden Rationalität führt zu einer aufs Ganze zielenden Beherrschung der Wirklichkeit. Den von Foucault beschriebenen „klinische Blick“³⁶ – schonungslos analysierend – treffen wir auch an der Selektionsrampe von Auschwitz. Die „totale Herrschaft“ instrumenteller Rationalität zeigt ihr unmenschliche Gesicht in den Vernichtungsmaschinerien des 20. Jahrhundert. „Das Lager [...] ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“³⁷, hier manifestiert sich in reinster Form, dass wertfreies Wissen und Macht zum Zweck totaler Beherrschung zusammenfallen.

Wenn es noch Sinnpotentiale gibt, dann liegen sie im Menschen selbst; jeder Rekurs auf transzendenten Sinn ist unter den Bedingungen der Abpufferung abgeschnitten. Auf diese Weise entsteht als das „innerste Wesen der neuzeitlichen Säkularität“ ein selbstgenügsamer, ausgrenzender Humanismus³⁸ – ausgrenzend, weil er jede an-

33 John Henry Newman: *The Idea of an University*, London: Longmans. Green & Co 1905, 19–42.

34 Taylor: *Zeitalter* (Anm. 13), 54ff.

35 Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr 1920, 1–206. Nachdruck in: ders.: *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Zweitausend-eins 2006, 23–183; hier: 180f.

36 Michel Foucault: *Die Geburt der Klinik. Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a. M. 1988, 134: „Der klinische Blick ist ein Blick, der die Dinge bis auf ihre letzte Wahrheit ausbrennt.“

37 Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 190.

38 Taylor: *Zeitalter* (Anm. 13), 42.

dere Sinnoption als Bizarrerie ausschließt. Dementsprechend vertritt Taylor die These, „daß das Aufkommen des neuzeitlichen Säkularismus [...] mit der Entwicklung einer Gesellschaft zusammenfällt, in der ein völlig selbstgenügsamer Humanismus zum erstenmal in der Geschichte zu einer in vielen Kreisen wählbaren Option wird. Unter ‚Humanismus‘ verstehe ich in diesem Zusammenhang eine Einstellung, die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert.“³⁹ Hieraus ergibt sich so etwas wie eine Definition für den ‚neuen Säkularismus‘: „Eine säkulare Epoche ist eine, in der der Niedergang aller über das menschliche Gedeihen hinausgehenden Ziele denkbar wird.“⁴⁰

Der Preis allerdings ist hoch: Die abgepufferte Grundhaltung zur Welt führt zur Abdrängung unmittelbarer Realitätserfahrungen. Durch permanente Rationalisierung und Objektivierung kommt es zur Distanzierung und skeptischen Infragestellung auch elementarer Sinnerlebnisse. Dadurch, so Taylor, verlieren wir die Fähigkeit, unsere ureigenen moralischen und spirituellen Bedürfnisse zu artikulieren. Trotz eines Hungers nach Authentizität und Individualität: im Blick auf unsere tiefsten Sehnsüchte sind wir sprachlos, wir verstummen – und das heißt auch: wir verrohen. Unsere „Kontakte mit der Fülle“⁴¹ reißen ab.

V. Die theologische Herausforderung: Transzendenz- erfahrung in einer weltlichen Welt

Die individualisierte Option für oder gegen Sinnangebote zusammen mit der Unfähigkeit, das eigene Sinnbedürfnis adäquat zu artikulieren legen den Verdacht nahe, es handle sich bei religiösen Entscheidungen um rational nicht aufklärbare, willkürliche Vorgänge. Damit aber kann sich ein Glaube, der bereit ist mit Argumenten Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15) nicht zufrieden geben. Wie aber kann eine religiöse Botschaft vor dem zersplitterten Horizont radika-

39 Ebd., 41.

40 Ebd., 43.

41 Ebd., 1207.

ler Individualität noch vermittelt werden? Oder anders gewendet: Ist es möglich, religiöse Inhalte im Medium säkularer Rationalität verstehbar zu machen?

Wo die Sprache fehlt, da erstirbt die Erfahrung. Was allenfalls noch bleibt, ist ein Katechismus-Wissen, das vom Leben nicht mehr gedeckt ist. Ein bloßes Erlebnis ist noch keine Erfahrung. Erst wo ich eine Sprache finde, das Erlebte zu deuten, verstehe ich es, bekommt es für mich Bedeutung und wird zur Erfahrung. Die theologische Herausforderung des Säkularismus scheint mir daher zwei Seiten zu haben, die nicht voneinander zu trennen sind: Welche Erlebnisse können zu religiösen Erfahrungen werden? In welcher Sprache kann ich Erlebtes religiös verstehbar machen?

Der späte Nietzsche hat in seinem Antichrist die Reduktion der Religion auf vom Leben isolierte Glaubenssätze angeklagt und – überraschenderweise – eine Alternative aufgezeigt:

„Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben‘ [...] das Abzeichen des Christen sieht: bloss die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich [...]: Nicht ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres Sein ... Bewusstseins-Zustände, irgend ein Glauben, ein Für-wahr-halten [...] sind ja vollkommen gleichgültig [...]. Das Christ-sein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine blossse Bewußtseins-Phänomenalität reduzieren heisst die Christlichkeit negiren.“⁴⁴²

Die Abpufferung gegen Wirklichkeits- und Transzendenzenerfahrung macht aus einer lebendigen Glaubenserfahrung eine bloße Bewusstseinstatsache, die der skeptischen Infragestellung und Relativierung anheimfällt. Dabei ist die in kirchlichen Kreisen geläufige Rede vom „Verdunsten des Glauben“ verräterisch: Ein Glaube, der nur ein Für-wahr-Halten von Sätzen ist, von denen die meisten der Lebenserfahrung und den Naturgesetzen widersprechen, ist bei ‚abgepufferten Selbsten‘ zum Sterben verurteilt. Wer meint, die sogenannte Glaubenskrise bestünde in einem Wissensdefizit, verkennt die Tatsache, dass sich heute mit wenigen Mausklicks innerhalb von Sekunden im Internet Wissen über die intrikatesten Glaubensgeheimnisse beschaffen ließe – wenn, ja wenn irgendjemand das wissen wollte... Nicht das Wissensdefizit ist das Problem, sondern das Erfahrungsdefizit. Wenn Glaube mit einem Festhalten von tradierten Sätzen ver-

42 Friedrich Nietzsche: Der Antichrist (KSA 6, 211f.).

wechselt wird, sinkt er zu der von Nietzsche inkriminierten „bloßen Bewusstseinsphänomenalität“ herab. Ein bloß mental für wahr gehaltenen Gott ist aber nach Nietzsches Wort tot.

Auch der Mensch des säkularen Zeitalters empfindet das Bedürfnis nach Ganzheit, Fülle, Sinn oder Transzendenz. Aber er hat die selbstverständliche Geltung kollektiver Glaubens- und Wissenspflichten hinter sich gelassen und steht auf der Schwelle zu einer radikal individualisierten Glaubens- (oder Unglaubens-)Entscheidung. So ist Säkularisierung ein Lebensphänomen, keineswegs das bloße Resultat eines Denkprozesses. Die Moderne hat überzeugende Lebensentwürfe hervorgebracht, die Alternativen zu einem traditionellen ‚Leben aus dem Glauben‘ darstellen. Der Rückgang der Glaubenspraxis liegt nicht an der Böswilligkeit der Menschen, sondern daran, dass es ernstzunehmende Lebensalternativen gibt. Der postmoderne Mensch kann aus einer Vielzahl von in sich durchaus attraktiven und überzeugenden Lebensentwürfen wählen; das ‚Leben aus dem Glauben‘ ist, selbst für Menschen mit echtem spirituellen Sensus, eine Option unter mehreren. Glaube ‚verdunstet‘ nicht, sondern er wird nicht mehr als Lebensform gewählt, wenn es überzeugendere (oder auch nur: ebenso überzeugende) Alternativen gibt.

Die Frage ist daher, ob man heute noch lebendige Transzendenz-erfahrungen machen kann – was etwas anderes ist als die kognitive Vermittlung von Katechismuswissen. Denn auch für den Menschen der reflexiven Moderne können Sinnerfahrungen, die die Logik rein instrumenteller Rationalität durchbrechen, befreiend wirken. Charles Taylor rechnet zu diesen ‚Transendenzen‘ namentlich drei Erfahrungsdimensionen, mit denen ich schließen möchte:⁴³

(1) Zunächst das Erleben ungeschuldeter Liebe (agape): sie führt über bloß menschliche Vollkommenheiten hinaus, weil sie das innerweltlich ‚do ut des‘-Denken übersteigt und so einen Horizont aufreißt für die Erfahrung voraussetzungslosen Angenommen-Seins; eine Voraussetzunglosigkeit, die die Welt als Welt eben nicht gewährt.

(2) Als weiteren Bereich transzendierender Erfahrungen nennt Taylor Leben, das mehr ist als eine biochemischer Stoffwechselprozess. Wovon lebt der Mensch? Nicht vom Brot allein. Gerade das sich seiner Subjektivität bewusst Individuum strebt nach schöpferischen

43 Vgl. Taylor: Zeitalter (Anm. 13), 45.