

I. Bedürfnislagen und Erlebnistönungen des „modernen“ Menschen

Um den in der Einleitung genannten Thesen vom Zusammenhang der durch die Moderne bestimmten Weltanschauung der Menschen und den literarischen Ausgestaltungen von Jenseitsreiseerzählungen nachzugehen, ist zunächst der Lebenskontext der Menschen in der Moderne in den Blick zu nehmen. So soll zunächst eine Verständigung über den Begriff der Moderne geschehen. Die Lebensbedingungen der modernen Menschen werden dann mit Blick auf die literarischen Jenseitsreisen in Bezug auf die religiöse und metaphysische Bedürfnislage der Menschen untersucht. Hierfür werden, wie in der Einleitung angekündigt, Zugriffe unterschiedlicher Soziologen und Theologen zu diesem Thema herausgegriffen. Auch wenn bei diesen die Kontroverse über die Säkularisierungsthese, deren Diskurslinien später knapp skizziert werden, immer wieder eine Rolle spielen, so soll eine grundsätzliche Auseinandersetzung damit in dieser Arbeit ausgeklammert werden. Auch eine grundsätzliche Analyse der (Post-)Moderne oder Kulturdiagnose, die in den Geisteswissenschaften allzu oft zum Kulturpessimismus tendiert,¹ ist hier nicht Thema. Vielmehr fokussiert das Kapitel darauf, die spezifischen Lebensbedingungen der Menschen in der Moderne in Bezug auf Religion und Weltanschauung in den Blick zu nehmen.

1 Dunk 2004, 642: „Kulturpessimismus scheint die natürliche Tendenz der Kulturdiagnose gerade in dem Jahrhundert zu sein, in dem die Menschheit ihre Herrschaft über die Materie ausbaute und Beschränkungen und Bedrohungen des Lebens zurückdrängte wie nie zuvor.“

1 Ein zeitdiagnostischer Blick auf die Lebensbedingungen moderner Menschen

1.1 VERSTÄNDIGUNG ÜBER „DIE“ „MODERNE“

Die vielen Anführungszeichen in dieser Überschrift weisen schon auf die Problematik der Verständigung über den Begriff der Moderne hin. Zum einen suggeriert der bestimmte Artikel, es gäbe die eine Moderne – eine Epoche mit bestimmten Merkmalen. Dass man Moderne aber nicht als ein einheitliches Phänomen, als eine klar ihren Eigenschaften nach zu bestimmende Zeitspanne verstehen kann, zeigt ein Blick auf die unterschiedlichen Gesellschaftsformen sowie die unterschiedlichen kulturellen und institutionellen Muster moderner Zivilisationen weltweit. Shmuel Eisenstadt prägt diesbezüglich den breit rezipierten und kontrovers diskutierten Begriff der *multiple modernities*: „die Expansion der Moderne brachte keine uniforme und homogene Zivilisation hervor, sondern, in der Tat, multiple Modernen.“¹ Der Begriff „die Moderne“ ist darüber hinaus in seiner Verwendung kritisch zu betrachten, da er oft als eine Art Kampfbegriff dient und undifferenziert genutzt wird.

In der klassischen Soziologie, so Volker H. Schmidt, steht der Begriff der Moderne für eine der großen Stufen oder Stadien gesellschaftlicher Entwicklung, die sich im Verlauf der bisherigen Menschheitsgeschichte herausgebildet haben:

„Schon in sehr frühen, bis ins Mittelalter zurückreichenden Verwendungen [...] symbolisierte er das Neue, das, was ein je Gegenwärtiges mal positiv, mal negativ von der Vergangenheit abhob, sich aber noch nicht klar bestimmen ließ, weil sich zwar schon abzeichnete, dass die vertrauten Verhältnisse in Fluss geraten waren, aber einstweilen niemand sagen konnte, was an ihre Stelle treten würde. Insofern war der Begriff ein Verlegenheitsbegriff, und in gewisser Weise ist er das bis heute geblieben, weil er, zumindest im Alltagsgebrauch, immer noch das je Neue, Aktuelle, Kommende bezeichnet, das ein Vorangegangenes ablöst, auch wenn das dadurch obsolet Gewordene bis vor Kurzem noch als Inbegriff von Modernität gegolten hatte.“²

Die diffuse Bedeutung dieses „Verlegenheitsbegriffs“ Moderne ist selbstverständlich durch die Verwendung in einem bestimmten Kontext bestimmt. So ließe sich der Begriff Moderne von einem literaturwissenschaftlichen Standpunkt aus in anderen Ka-

1 Eisenstadt 2006, 37.

2 Schmidt 2013, 27. Hervorheb. A. B.

tegorien definieren als von einem sozialwissenschaftlichen oder philosophischen Standpunkt. In Bezug auf diese Unterscheidung ist auch der Titel dieser vorliegenden Arbeit zu beachten: Es geht um die Bedeutung der literarischen Jenseitsreise in der Moderne, nicht um Jenseitsreisen in der modernen Literatur. Nicht nur, dass man ansonsten darüber diskutieren könnte, ob die Einordnung der behandelten Werke in die literarische Moderne nicht sogar falsch wäre, insgesamt geht es hier eben nicht um die literarische Kategorie Moderne.³ Zwar hängen die literarische, soziologische und philosophische Verwendung des Begriffs miteinander zusammen. Hier wird aber eher im Sinne eines philosophischen Konzepts, das dem Wesen der Moderne nachspürt, letztlich in einem eher globalen Sinne von Moderne gesprochen werden. Der Begriff wird allgemein gefasst und auf einer hohen Abstraktionsstufe verortet, wie auch Schmidt vorgeht und expliziert:

„Modernität ist dann kein wie immer definierter Zustand, der sich ein für alle Mal erreichen lässt, sondern eine Art moving target, ein bewegliches Ziel, das Gegenwärtiges für eine laufend neu bestimmte Zukunft öffnet und zu darauf bezogenem Wandel drängt. Das schließt ein teleologisches Begriffsverständnis aus, nicht jedoch die Möglichkeit gerichteter Wandlungsprozesse, die trotz Kontingenz aller singulären Ereignisse bestimmte Entwicklungen wahrscheinlicher machen als andere.“⁴

In diesem Sinne eines moving target und da es hier spezifisch um die (religiöse) Bedürfnislage des Menschen der neueren Zeit und dessen Zusammenhang mit der möglichen Artikulation dieser Lage in literarischen Jenseitsreisen geht, ist eine genaue Diskussion einer Datierung von Moderne im Sinne einer Epoche folglich irrelevant. Hier wird die Zeit des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als Auftakt der Zeit „Moderne“ angenommen. Dies geschieht, Hauser folgend, mit Blick auf den Wandel der Technik, der der Moderne ihr „Epochengesicht“⁵ gibt:

„Bis zum Beginn der Moderne gab es Technik primär als Erfahrungstechnik. Erfahrungstechnik muss sich den materiellen Strukturen notwendig anpassen, um sie zu nutzen.

Wenn ein früher Mensch einen Faustkeil herstellt, muss er sich in seiner Methode des Absplittens und Zuschlagens des Steins genau der Struktur dieses Steins vergewissern, um den Stein nicht zu zerstören. Diese Orientierung am vorgegebenen Material verbindet den frühen Menschen mit dem Künstler des Rokoko, der aus feinsten Porzellanmasse etwas modelliert und dabei genau weiß, dass er das Material nicht überstrapazieren darf.

Seit der Industrialisierung beginnt mit dem Ende des 18. Jahrhunderts, auf der Basis einer menschheitsgeschichtlichen ‚technologischen Erbmasse‘, ein Zeitalter der von mir als Wissenschaftsfundierte Technik bezeichneten Vorgehensweise, die diese ‚naturgegebenen Bestände‘ strukturell ihren Zwecken anpasst.

3 Auf literaturwissenschaftlicher Ebene, so Zima, wird zudem weniger von Moderne (und Postmoderne) gesprochen, sondern vielmehr beherrscht die Rede von einem literarischen Modernismus, der nicht mit der Moderne der Soziologen und Philosophen gleichgesetzt werden kann, die Diskussion. Vgl. Zima 2014, 237.

4 Schmidt 2013, 27f. Hervorheb. i. O.

5 Hauser 2004, 92.

Als ‚Technosphäre‘ kann man die heutige ‚Unvermeidbarkeit der Begegnung mit dem Technischen‘ bezeichnen.

Dieser Übergang von der Partialität der Erfahrungstechnik im Leben zur Technosphäre ist natürlich ein langsamer geschichtlicher Prozess, in dem wir heute noch stehen. Erfahrungstechnik und wissenschaftsfundierte Technik gibt es heute gleichzeitig. Doch die wissenschaftsfundierte Technik wird immer wichtiger und integriert die erfahrungstechnischen Methoden.“⁶

Auch eine genauere Diskussion von Definitionsversuchen von Moderne als kulturgeschichtlicher Kategorie ist ein Thema, das entsprechenden Raum verlangt, hier aber nicht zielführend ist. Relevant ist diesbezüglich eben lediglich die Identifikation von bestimmten unhintergehbaren Orientierungsaufgaben der Menschen in der Moderne, die im Folgenden vorgenommen wird.

So kann ebenso die Diskussion um Begriffe wie Spätmoderne und Postmoderne sowie deren Verhältnis zueinander ausgeklammert werden. Abgesehen davon, dass es nicht um ein Label für die Gegenwart, sondern um die Befindlichkeiten des Menschen in der sogenannten Moderne geht, wird hier auch deshalb allgemein von der Moderne und nicht speziell von einer Postmoderne gesprochen, da diese letztlich eine Art der Auseinandersetzung mit der Moderne unter anderen bezeichnet:

Welsch betitelt seine vielfach aufgelegte Monografie mit *UNSERE POSTMODERNE MODERNE*, weil wir noch in der Moderne lebten, die postmodern geprägt sei, und schreibt:

„Die Postmoderne ist keineswegs, was ihr Name suggeriert und ihr geläufiges Mißverständnis unterstellt: eine Trans- und Anti-Moderne. Ihr Grundgehalt – Pluralität – ist von der Moderne des 20. Jahrhunderts selbst schon propagiert worden [...]. In der Postmoderne wird dieses Desiderat der Moderne nun in der Breite der Wirklichkeit eingelöst. Daher ist die Postmoderne [...] als die exoterische Einlösungsform der einst esoterischen Moderne des 20. Jahrhunderts zu begreifen. Wofür man auch sagen kann: Sie ist eigentlich radikal-modern, nicht post-modern. Und auch: Sie gehört – als eine Transformationsform derselben – der Moderne zu.“⁷

Dieses Verständnis, bei dem Welsch die Postmoderne als Fortführung der Moderne – allerdings verabschiedet vom Modernismus – versteht, ist allerdings eben nur eines von unterschiedlichen. Der Epochenanspruch, der sich im Ausdruck „Postmoderne“ auszudrücken scheint, wird von den meisten zurückgewiesen, die Konzeption von Postmodernismus aber teilweise deutlich gestärkt.⁸ Auch wenn man dem Begriff Postmoderne mit Skepsis begegnet, so muss er hier zumindest kurz auch deshalb angeführt werden, weil es eine anhaltende, international geführte Diskussion über das Verhältnis von Moderne, Spätmoderne und Postmoderne gibt, der eine „symptomatische Bedeutung“⁹ zukommt. Sie ist im Grunde ein Symbol für das, was Ulrich Beck, auf den unten noch eingegangen wird, mit reflexiver Modernisierung oder Zweiter Moderne meint: Der Mensch setzt sich nun mit Modernisierungsfolgen auseinander.

6 Hauser 2004, 91f. Hervorheb. i. O.

7 Welsch 2008, 6. Hervorheb. i. O.

8 Vgl. Welsch 2008, 1f.

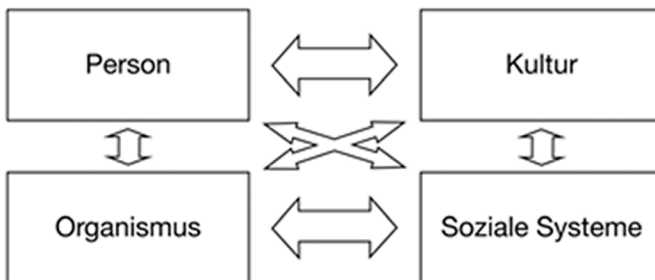
9 Zima 2014, 12.

Diese Folgen von „Moderne“ gibt es aber eben schon in der „Moderne“ – neu, so die These beispielsweise Becks oder auch der Postmoderne-Anhänger, ist die Reflexion darauf. Da es hier gerade (nur) um diese Folgen von Modernisierung, um die Befindlichkeiten des Menschen und seine Suchbewegungen geht, kann dieses Kapitel und auch das Kapitel, das dann die Artikulation derer in literarischen Jenseitsreisen behandelt, die Frage nach Reflexion oder nicht, nach Moderne oder Postmoderne bei Seite lassen.

Soziologische Strukturmuster und Dimensionen von Modernisierung nach Parson/Schmidt

Auch wenn an dieser Stelle, wie eben begründet, keine Modernisierungstheorie entworfen oder unterschiedliche solcher Theorien dargestellt werden, und es auch nicht um eine soziologische Epochenkategorie von Moderne geht, so soll doch kurz eine soziologische Konzeptualisierung aufgezeigt werden. Diese ist an dieser Stelle insofern sinnvoll, als dass sie zum einen bereits „grundlegende Trends“¹⁰ der Modernisierung anspricht, die im Folgenden auch bei einzelnen der ausgewählten Autoren eine Rolle spielen und zum anderen noch eine andere klare Heuristik auf breiterer Ebene als das folgende, aufgrund des Fokus‘ der Arbeit bereits einschränkende Kapitel abdeckt, bietet.

Konkret beziehe ich mich hier auf Volker H. Schmidts Aufgreifen von Talcott Parsons’ Theoriearchitektur¹¹. Für Talcott Parsons besteht das allgemeine soziale Handlungssystem aus den Subsystemen Gesellschaft, Kultur, Person und Verhaltensorganismus. Wandlungsprozesse in allen vier Dimensionen, die Schmidt als Suchschema zur Kartographierung von Strukturprozessen der Moderne nutzt, sind wechselseitig miteinander verschränkt, wie das folgende, dem Aufsatz von Schmidt entnommene Schaubild¹² zeigt:



Anhand dieses Schemas identifiziert Schmidt im Anschluss folgende Merkmale von Modernität:

¹⁰ Schmidt 2013, 36. Hervorheb. i. O.

¹¹ Schmidt bezieht sich konkret auf Parsons 1977.

¹² Schmidt 2013, 36.

- „1. Modernisierung der *Gesellschaft* (= eines von mehreren sozialen Systemen): Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme
2. Modernisierung der *Kultur*: Rationalisierung, Kontingentsetzung und Reflexivität sozialer Ordnung; Wertverallgemeinerung
3. Modernisierung der *Person*: Individuierung; Herausbildung reflexiver Identitäten und multipler, aktiver Selbste
4. Modernisierung des *Organismus*: Disziplinierung und (Selbst-)Perfektionierung des menschlichen Körpers“¹³

Schmidt geht den einzelnen Dimensionen ausführlich nach, indem er sich unter anderem zu 1. mit Niklas Luhmanns Konzept der Ausdifferenzierung und zu 2. mit Konzepten der Gemeinschaftsbildung und Kulturschichten sowie Kulturbegriffe beschäftigt, in Bezug auf 3. die Idee eines entwicklungspsychologischen Gleichklangs von kultureller und personaler Entwicklung mit den Arbeiten Piagets und Kohlbergs untermauert und bei 4. hinsichtlich der Disziplinierung Nobert Elias' Darstellung von Wandlungen einbezieht.¹⁴

Einzelne Aspekte zur Kultur (2.) und Person (3.) werden im IV. Kapitel bei den ausgewählten Autoren noch eine Rolle spielen, an die Modernisierung des Organismus (4.) wird man sich vielleicht bei einer der untersuchten Jenseitsreisen, in Thomas Manns *ZAUBERBERG*, zurückerinnern.

Doch nicht nur darauf soll dieser Exkurs weisen. Schmidts Schema zur Erfassung von Strukturmustern der Moderne verdeutlicht auch noch einmal, dass Moderne nicht nur unterschiedliche Disziplinen beschäftigt, wie oben angesprochen, sondern eben, und daraus resultiert ersteres, vor allem auch unterschiedliche Bereiche betrifft. Modernisierung ist nicht nur ein globales Phänomen im Sinne einer Überregionalität und eines „weltumspannenden Charakter[s]“¹⁵. Moderne betrifft auch global alle Lebensbereiche des Menschen, die Parsons als Gesellschaft, Kultur, Person und Organismus fasst.

Hier wird im Folgenden nicht diese gesamte Struktur von Modernisierung Thema sein und auch nicht der Einfluss von Moderne auf alle Lebensbereiche untersucht. Vielmehr konzentriert sich die Arbeit an dieser Stelle auf den einen Aspekt der Religion in der Moderne: Die Befindlichkeiten der Menschen der Moderne, die in den an späterer Stelle untersuchten Jenseitsreisen artikuliert werden, betreffen, dem Motiv geschuldet, metaphysische und damit religiöse Fragen. Gerade auch mit Blick auf die in der Einleitung ausgeführten Hypothesen dieser Arbeit werden im Folgenden also Zugriffe auf die Moderne aus Werken ausgewählt, die sich mit Religion und Moderne beschäftigen.

13 Schmidt 2013, 36f. Hervorheb.i. O.

14 Vgl. Schmidt 2013, 37-60.

15 Schmidt 2013, 28.

1.2 KOORDINATEN UND DISKURSLINIEN IM DISKURS „RELIGION UND MODERNE“

Zunächst muss, bevor kurz die verschiedenen Diskurslinien in Bezug auf Religion und Moderne skizziert werden, noch einer jener „überaus geschichtsträchtiger Begriffe“¹⁶ bestimmt werden. Mit den Ausführungen im voranstehenden Kapitel ist die Koordinate der Moderne schon umrissen. Die Beschreibung der Koordinate Religion steht noch aus. Dies soll hier kurz und knapp geschehen. Zum Religionsbegriff gibt es eine schier unüberblickbare Fülle religionsphilosophischer und fundamentaltheologischer Literatur sowie Ausführungen anderer Disziplinen wie Religionswissenschaft und Religionssoziologie. Hier soll weder deren Qualität diskutiert, noch Klassiker dazu wie der anthropologische Religionsbegriff Tillichs oder der offenbarungstheologisch geprägte Religionsbegriff Karl Barths angeführt werden.¹⁷ Vielmehr wird hier ein Religionsbegriff, jener von Hauser/Schrödter, eingeführt, der aufgrund seiner begriffslogischen Differenziertheit und Praktikabilität dann die Grundlage für die folgenden Ausführungen zu Religion und Moderne und den Jenseitsreisen bildet:

Hauser, der sich an seinem Lehrer Hermann Schrödter orientiert, bezeichnet *Religion* als die Gesamtheit der Erscheinungen, mit denen Menschen das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung ausdrücklich machen.¹⁸ Die anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, ist die Religiosität als Geneigtheit, die eigene Endlichkeit als aufhebbar zu sehen.

Zur Explikation dieser Definition soll kurz Hauser selbst zu Wort kommen:

„Radikal heißt dabei, dass es keinen menschlichen Aspekt gibt, der nicht durch diese Endlichkeit geprägt ist. Die Endlichkeit prägt das Menschsein an seiner Basis, gleichsam wurzelhaft. Jeder Tag ist ein Abschiednehmen. [...]“

Radikal endlich sind wir auch in dem, was wir tun. Alles was wir tun, hat nicht nur seine Grenzen am Gegenstand, über den wir nicht ganz verfügen oder an den Mitmenschen, die anderes wollen. Radikal endlich ist unser Tun auch darin, dass wir nur ‚etwas‘ tun können und dafür ‚anderes‘ lassen müssen. [...] ‚Religion‘ ist mit dieser Definition einerseits bezogen auf ein anthropologisches Fundament (radikale Endlichkeit) und zugleich nicht dieses selbst [...]. Religion ist – philosophisch betrachtet – keine Kategorie, also keine Grundbestimmtheit des Menschen, sondern die Interpretation dieser Grundbestimmtheit radikal endlich zu sein.“¹⁹

Auf die Religiosität als die grundlegende anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, die überall dort gegeben ist, wo Menschen sich ihrer Endlichkeit

16 Krause 2012, 31.

17 Eine Diskussion dieser beiden beispielhaft angeführten Religionsbegriffe erfolgt bei Hauser 2004, 47f., auf den ich mich im Folgenden beziehe.

18 Vgl. Hauser 1983, 43.

19 Hauser 2004, 50. Hervorheb. i. O.

bewusst sind und sich darüber Gedanken machen,²⁰ wird unten in den Ausführungen zum Schema zur Untersuchung der Jenseitsreisen noch einmal Bezug genommen.

Dieser Religionsbegriff soll hier also als Grundlage dienen, auch wenn die in diesem Kapitel angesprochenen Diskurse Religion zumeist institutionell verstehen.

In den Debatten um Moderne und Religion wird von den federführenden Autoren der Versuch unternommen, eine Bestimmung des Verhältnisses der beiden Koordinaten vorzunehmen oder genauer „eine Bestimmung des Verhältnisses dessen, was je nach Erkenntnisinteresse unter den Begriffen ‚Moderne‘ und ‚Religion‘ inhaltlich gefasst wird“²¹. Hier lassen sich beispielsweise Casanova²², Joas²³, Pollack²⁴, und Moltmann²⁵ nennen.²⁶ Krause meint gar: „so gewinnt man den Eindruck, dass die Beantwortung der Frage nach diesem Verhältnis nicht nur ‚eines‘ von wichtigen Problemen der gegenwärtigen [...] Religionsforschung ist, sondern ihr Grundproblem darstellt – und dies nicht nur gegenwärtig, sondern traditionell“²⁷. Er stellt fest, die Verwendung der Begriffe Moderne und Religion, ins Verhältnis zueinander gesetzt,²⁸ zielen zuweilen gar nicht so sehr auf analytische Präzision ab, sondern der Diskurs habe zunächst nur eine Verweiskfunktion: „Er verweist formal auf eine Reihe spezifischer Gegenstandsprobleme der Religionsforschung bzw. der Religionssoziologie.“²⁹

Eine solche Verhältnisbestimmung, wie sie in den Debatten vorgenommen wird, ist für das Ziel dieser Arbeit nicht von Nöten, geht es doch nur um die Bedürfnislage und Suchbewegungen, die sich im Kontext dieser beiden Koordinaten ergeben. Da aber jene meist im Zuge einer solchen Bestimmung identifiziert werden, steht auch die untenstehende, zu diesem Zweck untersuchte Literatur im Kreis einer Verhältnisbestimmung und ist den dazu entsprechenden Positionen zuzuordnen. Daher sollen die grundlegenden Diskurslinien der Debatte rund um Religion und Moderne hier kurz angerissen werden.

Ein Blick auf die europäische Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte zeigt, dass der Diskurs zum Verhältnis von Religion und Moderne am nachhaltigsten von den

20 Vgl. Hauser 2004, 50f.

21 Krause 2012, 31.

22 Casanova 1994.

23 Joas 2005.

24 Pollack 2007 und Pollack und Rosta 2015.

25 Moltmann 1990.

26 Krause nennt neben diesen Beispielen noch viele weitere, seine Liste findet sich bei Krause 2012, 31f.

27 Krause 2012, 32. Hervorheb. i. O.

28 Krause stellt dar, dass im Verhältnis zur Moderne Religion meist eher als das Wandelbare, Hinterfragte, Nachgeordnete dargestellt werde und Moderne die Vorgabe für den Geltungsraum von Religion bilde. Eine derartige Relationierung sei in Selbstverständlichkeit in der gängigen Frage „Was passiert mit der Religion in der Moderne?“ manifestiert. Vgl. Krause 2012, 37.

29 Krause 2012, 32.

Vertretern der *Säkularisierung* bestimmt wurde.³⁰ Jene Deutungskategorie, die von einem Relevanzverlust oder gar einem Verschwinden der Religion in der Moderne ausgeht – wobei auch der Begriff Säkularisierung nicht eindeutig ist, Konsens ist vielleicht ein Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion – war lange soziologisch vorherrschend.

Klassiker der Soziologie von August Comte über Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons bis hin zu Niklas Luhmann benutzten, so fasst es Pollack in einer kommentierten Bibliografie zusammen, säkularisierungstheoretische Annahmen, um charakteristische Merkmale moderner Gesellschaften und die Entstehungsbedingungen der Moderne herauszuarbeiten.³¹ Sieht man die Konzeption eines Spannungsverhältnisses zwischen Moderne und Religion schon früh manifestiert, als zentrale Referenzautoren gelten hierfür Weber und Durkheim, so ist es durchaus bemerkenswert zu erachten, so Krause, dass eben jenen beiden Autoren der explizite Entwurf einer Säkularisierungstheorie offenbar als zweitrangig gilt, zumindest spielt der Begriff noch eine untergeordnete Rolle. Krause meint: „Den genannten Klassikern ist eine bewusste ‚säkularistische‘ Haltung freilich nur schwer unterstellbar. [...] die soziologischen Klassiker [stehen] eher für einen Wandel in der wissenschaftlichen Umgangsweise mit Religion.“³² Beide Zugänge zeigen zwar ein unterschiedliches Verständnis von Modernisierung, verbindend ist aber die Vorstellung eines wie auch immer gearteten Bedeutungsverlustes von Religion.³³

In der weiteren säkularisierungstheoretischen Konzeptualisierung ist zunächst ein Perspektivwechsel hinsichtlich eines Blickes auf das kirchlich verfasste Christentum und eine Kritik an den säkularisierungstheoretischen Annahmen zu verzeichnen. Für diesen Trend der Kritik stehen in erster Linie die Autoren Thomas Luckmann und Peter L. Berger, „die der Religionssoziologie in den 1960er Jahren in konzeptioneller Hinsicht eine neue Wendung geben, ohne zunächst die empirische Evidenz eines sich vollziehenden Säkularisierungsprozesses in Frage zu stellen.“³⁴ Sie differenzieren und modifizieren die klassische Theorie der Säkularisierung, wobei der entscheidende religionssoziologische Ertrag im Aufbrechen der Identifikation von Kirchlichkeit mit Religion liegt.³⁵

Eine weitere Etappe der Säkularisierungstheorie ergibt sich in den 1990er Jahren insbesondere anhand der Arbeiten des Religionssoziologen José Casanova, dessen Anliegen eine grundsätzliche Revision, aber auch eine Differenzierung der Säkularisierungstheorie ist.³⁶ Er zeigt die Kontingenz und Vielfalt von Säkularisierung auf und macht deutlich, dass es einer Neujustierung des modernisierungstheoretischen Instrumentariums bedarf.³⁷

30 Vgl. Krause 2012, 38.

31 Vgl. Pollack, 1.

32 Krause 2012, 44. Hervorheb. i. O.

33 Vgl. Krause 2012, 54.

34 Krause 2012, 55.

35 Vgl. Krause 2012, 55.

36 Vgl. Krause 2012, 64.

37 Vgl. Krause 2012, 64-74.

Auch wenn bei Casanova zunächst keine vollständige Preisgabe der Säkularisierungskategorie zu konstatieren ist, so lassen sich seine Korrekturhinweise doch bereits in die stärker werdende Grundtendenz des Zweifels am Ertrag der Säkularisierungstheorie einordnen. In diesem Zusammenhang macht dann auch der oben bereits genannte Peter L. Berger von sich reden, der zuvor noch bekennender Säkularisierungstheoretiker war.³⁸

Insgesamt verliert die Säkularisierungstheorie an Akzeptanz. Anstatt vom Niedergang der Religion wird nun immer häufiger – auch angesichts der verstärkten Öffentlichkeit religiösen Fundamentalismus – von der Entprivatisierung des Religiösen (Casanova 1994), der Wiederkehr der Götter (Graf 2004), von einer Wiederverzauberung der Welt (Beck 2008) oder gar der Entsäkularisierung (Berger 1999) gesprochen.³⁹ Krause unterscheidet hier, sich auf Lehmann⁴⁰ beziehend, neben dem zuvor dominanten Säkularisierungsmodell nun zum einen das „*Rückkehrmodell*“ und zum anderen das „*Transformationsmodell*“, das den Wandel der Erscheinungsformen des Religiösen in der Moderne in den Fokus seiner Interpretation stellt.⁴¹

Mit Detlef Pollack, so auch Krause, lassen sich zudem die beiden Konzepte des *ökonomischen Marktmodells* von Religion (v.a. Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke) und die These der *Individualisierung* (v.a. Thomas Luckmann, Grace Davie, Hubert Knoblauch) ergänzen:⁴²

„Die Vertreter des ökonomischen Marktmodells führen religiöse Vitalität auf Wettbewerb zwischen religiösen Anbietern zurück. [...] Die Individualisierungstheoretiker gehen davon aus, dass zwischen traditionaler Kirchenbindung und individualisierter Religiosität eine Differenz besteht und sich letztere auf Kosten der ersteren ausbreitet.“⁴³

Trotz der insgesamt deutlichen „Überwindung“ der Säkularisierungsthese gibt es nach wie vor Vertreter bzw. Verteidiger der Säkularisierungstheorie (v.a. Bryan Wilson, Karel Dobbelare, Steve Bruce, Pippa Norris, Ronald Inglehart, Detlef Pollack).⁴⁴

Eine Bewertung des Säkularisierungsmodells und dieser Modelle der Rückkehr, Individualisierung, Privatisierung und Transformation von Religion sowie der Erzäh-

38 Vgl. Krause 2012, 75.

39 Vgl. Pollack, 1.

40 Lehmann 2007.

41 Vgl. Krause 2012, 39.

42 Krause 2012, 39, 77-81; Pollack, 35-37.

43 Pollack, 35.

44 Vgl. Pollack, 1; Krause 2012, 96-108. Pollack betont diese Haltung auch noch einmal in seiner 2015 gemeinsam mit Rosta veröffentlichten Studie zu Religion und Moderne. Diese analysiert differenziert den religiösen Wandel in West- und Osteuropa, sowie anhand der Beispiele USA, Südkorea und Lateinamerika im außereuropäischen Raum. Scharf kritisiert er unter anderem, dass die religionssoziologische Debatte über den religiösen Wandel in modernen Gesellschaften festgefahren sei und die Kritiker der Säkularisierungstheorie häufig mit der öffentlichen Aufmerksamkeit für Religion argumentierten und ihre Einschätzung dabei lediglich aus Quellen der Publizistik gewannen. Vgl. Pollack und Rosta 2015.

lung eines Religionsmarktes auf der einen Seite und der Ausführungen der Fürsprecher der Säkularisierungsthese auf der anderen Seite⁴⁵ wird an dieser Stelle nicht vorgenommen. Sie bildet den zentralen religionssoziologischen Kontroverspunkt; eine derartige Begründung und Entscheidung ist hier aber nicht von Nöten.

Hier soll nicht die Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne im Fokus stehen, sondern die in diesem Zusammenhang benannten Herausforderungen für den Menschen, über die man sich im Wesentlichen einig ist.

Diese Herausforderungen resultieren aus der Mentalitätsgeschichte. So ist es zum Beispiel unbestritten, dass bestimmte Phänomene und Ereignisse, wie die kopernikanische Wende, die Erfahrungswissenschaften vor große Fragen stellten.

1.3 METAPHYSISCHE ORIENTIERUNGSAUFGABEN DER MODERNE

Solch unbestrittene Ereignisse in der Mentalitätsgeschichte, also den historischen Konstitutionsrahmen für das Welt- und Selbstbild des modernen Menschen in den später untersuchten literarischen Jenseitsreisen, und die daraus erwachsenden Orientierungsaufgaben, deren sie begleitende notwendige Standpunktwechsel zur Erfahrung einer möglichen Relativierung der Stellung des Menschen im Kosmos führen können,⁴⁶ greift das nun folgende Kapitel auf. Dabei beziehe ich mich zum einen auf Linus Hauser, der eben diesen Ausdruck der *metaphysischen Orientierungsaufgaben* der Moderne in einem gleichnamigen Kapitel in seiner *KRITIK DER NEOMYTHISCHEN VERNUNFT* nutzt, und zum anderen auf die *vier Demütigungen*, die Otto Hermann Pesch mit Bezug auf Freuds bekannte Identifikation von *Kränkungen der Menschheit* nennt. Mit Linus Hauser spreche ich dabei lieber von „Orientierungsaufgaben“ statt von – wie auch bei anderen Autoren als Pesch üblich – wertend von „Demütigungen“ oder „Kränkungen“. Entsprechend dem Umgang mit diesen Orientierungsaufgaben, ihrer Bewertung, können sie nicht nur eine Kränkung darstellen, sondern auch eine Chance, eine Ressource vertieften Einblicks in die Wirklichkeit.

Die erste große Zäsur in Bezug auf die metaphysische Orientierung des Menschen besteht in der *kopernikanischen Orientierungsaufgabe*.⁴⁷ Freud spricht hier von der kosmologischen Kränkung der menschlichen Eigenliebe.⁴⁸ Durch den Weltbildwandel wird nicht nur der kosmische Raum ins – für den Menschen – Unendliche ausgedehnt. Es wird auch die mögliche Einsamkeit des Menschen im Kosmos oder die Mannigfaltigkeit möglicherweise bewohnter Welten zum Thema. Während die Menschen und auch das Christentum zuvor in einen geozentrischen Kontext eingebettet waren, muss man sich nun damit auseinandersetzen, dass die Erde nicht mehr im

45 Vgl. Krause 2012, 108.

46 Vgl. Hauser 2004, 26.

47 Vgl. Hauser 2004, 110.

48 Vgl. Freud 1917, 4.

Mittelpunkt der Welt steht, sondern sich um sich selbst dreht und ellipsenförmig um die Sonne kreist.⁴⁹

„In dem Augenblick, in dem das kopernikanische Weltbild in das Bewusstsein rückt, erscheint die Erde hingegen immer deutlicher als ein Staubkorn inmitten eines gewaltigen Wirbels von Sonnen und möglichen Trabanten dieser Sonnen. Gott scheint sich im Weltall aufzulösen. Das zentrale Ereignis der raumzeitlichen Heilsgeschichte im geozentrischen Weltbild, die Herabkunft Jesu Christi als des Sohnes Gottes auf seine Erde, wird relativiert. Ist – so kann man sich fragen – das Christusereignis vielleicht nur ein Nebenschauplatz auf einem ‚Provinzplaneten‘?“⁵⁰

Dieses Bewusstsein eines geistesgeschichtlichen Einschnittes setzt sich nach Kopernikus, der nicht der erste war, der an der bevorzugten Stellung der Erde zweifelte,⁵¹ zunehmend durch, wozu nach ihm Thomas Digges, Henry Oldenburg und vor allem Galileo Galilei beitragen und was letztlich durch die Raumfahrt der Apollo 8 zum Mond endgültig öffentlich lebensbedeutsam wird.⁵²

Zu der „Problematik der unübersehbaren Erstreckung des räumlichen Kosmos“⁵³ tritt mit den Forschungen zur Evolutionstheorie die *darwinische Orientierungsaufgabe*, bei Freud die „biologische Kränkung des menschlichen Narzißmus“⁵⁴, die auch das Zeitliche unübersichtlich werden lässt. Charles Darwins *ON THE ORIGIN OF SPECIES BY MEANS OF NATURAL SELECTION, ON THE PRESERVATION OF FAVOURED RACES IN THE STRUGGLE FOR LIFE* (1859) fasst die Evolutionstheorie als streng empirische Wissenschaft. Demnach kommt der Mensch nicht unmittelbar, durch einen eigenen Schöpfungsakt aus der Hand Gottes, sondern hat sich aus dem höheren Tierreich entwickelt, der Mensch muss sich als Naturwesen einer langen Naturgeschichte verstehen.⁵⁵ Das Bewusstsein der evolutionären Abstammung lässt den Menschen sich einerseits auf ein Tier reduzieren. Andererseits erhebt er sich zu einer Art Neugott, wenn er sich vom theistischen Gottesbild verabschiedet. „Die Darwinische Orientierungsaufgabe verschärft somit die Kopernikanische Orientierungsaufgabe um die Dimension der zeitlichen Unübersichtlichkeit der Herkunft und des ‚tierischen‘ Charakters der Menschen.“⁵⁶

Zur raumzeitlichen Orientierungsproblematik kommt die *freudianische Orientierungsaufgabe*. Die tiefenpsychologische Betrachtungsweise, nach der der Mensch weithin von seinem Unbewussten gesteuert wird, lässt dem modernen Menschen das

49 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 182.

50 Hauser 2004, 112.

51 Freud nennt hier die Pythagoräer und Aristarch von Samos. Vgl. Freud 1917, 4.

52 Vgl. Hauser 2004, 113-115.

53 Hauser 2004, 115.

54 Freud 1917, 4. Hervorheb. i. O.

55 Vgl. Pesch 2008, 182 und Hauser 2004, 118.

56 Hauser 2004, 119.

eigene Seelenleben unauslotbar erscheinen.⁵⁷ Freud selbst spricht von der „empfindlichsten“⁵⁸ Kränkung für den Menschen:

„Aber die beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden, kommen der Behauptung gleich, daß das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus. Sie stellen miteinander die dritte Kränkung der Eigenliebe dar, die ich die psychologische nennen möchte. Kein Wunder daher, daß das Ich der Psychoanalyse nicht seine Gunst zuwendet und ihr hartnäckig den Glauben verweigert.

Die wenigsten Menschen dürften sich klar gemacht haben, einen wie folgeschweren Schritt die Annahme unbewußter seelischer Vorgänge für Wissenschaft und Leben bedeuten würde. Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, daß nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allen der große Denker Schopenhauer, dessen unbewußter »Wille« den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.“⁵⁹

Mit Freuds These von der Religion als kollektiver Neurose bekommt diese Kränkung zudem einen religionskritischen Aspekt.⁶⁰

Pesch spricht in Anschluss an Freuds Kränkungen oder Demütigungen des Menschen von einer vierten Demütigung, die durch die Neurowissenschaften hinzugekommen sei. Diese zeigten empirisch auf, dass menschliches Handeln sich auf der Grundlage eines bio-chemischen Informationssystems ereigne, durch diese physiologischen Hirnprozesse programmiert, ausgelöst und gesteuert sei.⁶¹ „Diese Ergebnisse scheinen es zu rechtfertigen, zu jenem vollständigen Determinismus zurückzukehren, wie ihn Einstein und seine Anhänger für den Bereich der makrokosmischen und mikrokosmischen Wirklichkeit vertreten haben.“⁶² So werde die Rede von Freiheit und freiem Willen und von einem Geist des Menschen als einer von den Gehirnprozessen zu unterscheidenden innermenschlichen Wirklichkeit scheinbar obsolet.

Hauser⁶³ und Wittig⁶⁴ identifizieren anders viertens eine *androidische Orientierungsaufgabe* angesichts der wissenschaftsfundierten Technik der Moderne. Visionen von Maschinenwesen entwickelten sich, die – man vergleiche das mit den biblischen Schöpfungsgeschichten – ihren eigenen Geist entdecken könnten. Die androidischen Geschöpfe könnten außerdem noch dazu mehr Fähigkeiten als ihre menschlichen Schöpfer haben.⁶⁵

57 Vgl. Pesch 2008, 181f. und Hauser 2004, 119.

58 Freud 1917, 5.

59 Freud 1917, 6f. Hervorheb. i. O.

60 Vgl. Pesch 2008, 183.

61 Vgl. Pesch 2008, 183 und 218.

62 Pesch 2008, 220f.

63 Vgl. Hauser 2004, 120.

64 Vgl. Wittig 1997, 14.

65 Vgl. Hauser 2004, 120-126.

Laut Hausers Darstellung findet sich im Bewusstsein des modernen Menschen somit „eine vierfach gestaltete quantitative ‚Unendlichkeit‘“⁶⁶, die des kosmischen Raumes, der zeitlichen Herkunft, der psychischen Dimensioniertheit – an die man vielleicht Peschs Hinweis auf die neuronale Infragestellung menschlicher Freiheit anschließen kann – und des möglichen Mehr an androidischen Fähigkeiten gegenüber den des Menschen. Aufgrund dieses Bezugs auf eine Form von Unendlichkeit, „die zwar nicht die des metaphysisch Transzendenten, sondern des prinzipiell empirisch Qualifizierbaren ist, die aber wegen dieser Analogie metaphysische Probleme aufwirft“⁶⁷, spricht Hauser von das anthropozentrische Bewusstsein in die Krise führenden *Metaphysischen Orientierungsaufgaben*.

Die Metaphysischen Orientierungsaufgaben zeigen an, dass *Modernität ein philosophisch-theologisches Problem* ist. Sie bilden außerdem den historischen Konstitutionsrahmen für das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Situation in der Moderne, die von den nun folgenden unterschiedlichen Autoren beschrieben wird. Innerhalb des Modernitätsdiskurses gibt es unterschiedliche Ansätze, den Umgang des Menschen mit der Moderne und den eben genannten Orientierungsaufgaben zu fassen und auch das oben angesprochene Verhältnis von Religion und Modernität zu bewerten.

1.4 ZUGRIFFE AUF DIE PROBLEMGESTALT DES MENSCHEN UND DER RELIGION IN DER MODERNE

Die zahlreichen Autoren, die sich mit dem Modernitätsbegriff und dem Verhältnis von Religion und Moderne auseinandersetzen, gehen ganz unterschiedlich vor, stellen unterschiedliche Beobachtungen in den Fokus und kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Ich greife an dieser Stelle einzelne Autoren heraus, wobei ich nicht diese selbst oder ihre Werke vorstellen möchte, sondern vielmehr mit Bezug auf ausgewählte Werke einzelne Zugriffe auf Religion und Moderne bzw. auf die (und hier liegt mein Fokus) Lebens- und Erfahrungsbedingungen der Menschen in diesem Zusammenhang herausstelle.

Die Auswahl der Autoren erhebt nicht den Anspruch, alle verschiedenen Positionen darzustellen oder gar bibliografisch einen Kanon aufzustellen. Vielmehr wird ein persönlicher Zugriff auf die Autoren gewagt, um die individuelle Problemgestalt in ihren Ausführungen, ihrem (heutigen) Blick auf die Moderne zu identifizieren und unterschiedliche Zugriffe nebeneinander stellen zu können.

Entsprechend auch der Auswahl der untersuchten literarischen Jenseitsreisen, die an späterer Stelle begründet wird, wird dabei der Blick auf den westeuropäischen (bzw. bei Taylor auch den nordamerikanischen) Kontext gelenkt. Die religiöse Topografie in anderen Regionen der Welt, so zum Teil auch unten mit Bezug auf die Autoren noch kurz thematisiert, ist ganz anders zu beschreiben, andere Dynamiken – mit denen unter anderem eben auch gegen eine Säkularisierungsthese argumentiert

⁶⁶ Hauser 2004, 126.

⁶⁷ Hauser 2004, 126.

wird – bestimmen beispielweise den afrikanischen Kontinent und Teile Asiens. Aufgrund dieser Einschränkung sind es vor allem das Christentum, aber auch andere „religiöse Erscheinungsformen“ in Westeuropa, die betrachtet werden. Der Islam, dessen Dynamik auch in Europa einer gesonderten Betrachtung bedürfen würde, wird ausgeklammert und damit auch Thematiken wie Debatten rund um den von Samuel Huntington 1996 benannten *Clash of Civilizations*.

Dass die gewählten Autoren alle einer Säkularisierungsthese in der Moderne kritisch gegenüber stehen, ist, wie oben in Bezug auf die Diskurslinien bereits genannt, im Grunde an dieser Stelle nicht wichtig, da sie in Bezug auf ihre zeitdiagnostischen Beobachtungen und nicht hinsichtlich ihrer Positionierung in einer Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne betrachtet werden. Dass allesamt dem Rückkehr- oder Transformationsmodell, um die obige Terminologie aufzugreifen, zuzuordnen sind bzw. zur „Interpretations- und Argumentationsfigur Säkularisierung“⁶⁸ insofern Stellung nehmen, als dass sie einem Deutungsansatz, der großflächig von einer Säkularisierung ausgeht, skeptisch begegnen, ihn modifizieren oder suspendieren,⁶⁹ ist im Grunde der generell abnehmenden Akzeptanz der Säkularisierungstheorie geschuldet. Gleichwohl es nach wie vor prononcierte Vertreter der Säkularisierungstheorie gibt⁷⁰ und „Säkularisierung ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der neuzeitlichen Geschichte wie der Gegenwart“⁷¹ ist, bewegen sich die ausgewählten Autoren mit ihrer Positionierung in einem breiten Konsens.

Auch wenn die Auswahl, wie oben erklärt, nicht den Anspruch einer beispielhaften Bibliografie hegt, so umfasst sie doch „Standardwerke“. Das monumentale Werk *EIN SÄKULARES ZEITALTER* (auf Deutsch 2009) des mit zahlreichen Preisen ausgezeichneten Politikwissenschaftlers und Philosophen *Charles Taylor* wurde breit in der Öffentlichkeit rezipiert. Es nähert sich genealogisch dem Begriff der Säkularisierung und macht durch geistes- und kulturgeschichtliche, in ihrer Form essayistische Ausführungen deutlich, was sich durch das Aufkommen einer säkularen Option verändert hat.

Der US-amerikanische Soziologe *Peter L. Berger*, der durch seine wissenssoziologische Arbeit zusammen mit Thomas Luckmann bekannt wurde, war während seiner Forschungen zunächst ein Befürworter, später ein Gegner der Säkularisierungstheorie und spricht nun von einer Koexistenz von säkularen und religiösen Diskursen. Er geht er von der These aus, dass durch die Pluralisierung des religiösen Feldes im Zuge der Modernisierung religiöse Überzeugungen relativiert würden. Die oben als Diskurslinie benannte ökonomische Markttheorie entzündete sich im Grunde an dieser von ihnen bezweifelte Annahme Bergers.⁷²

Der unter anderem mit den Monografien *RISIKOGESELLSCHAFT* und später *WELTRISIKOGESELLSCHAFT* weltbekannt gewordene Soziologe *Ulrich Beck* beschäftigte sich

68 Ruh 1980, 5.

69 Siehe hierzu bereits Ruh 1980, 357: „Es hat sich im einzelnen gezeigt, daß zwar nach wie vor die Interpretationskategorie Säkularisierung Verwendung findet, damit aber gewöhnlich Skepsis oder Reserve gegenüber großflächigeren Deutungsansätzen verbunden sind.“

70 Vgl. Pollack, 1.

71 Ruh 1980, 5.

72 Vgl. Vorwort Pollack in Berger 2013, VII.

mit Denken und Handeln in der Moderne und prägte den Begriff der Zweiten Moderne bzw. die Theorie reflexiver Modernisierung. Seine Thesen zum Themenbereich von Individualisierung und Kosmopolitisierung werden mit Bezug auf sein Werk *DER EIGENE GOTT* (2008) aufgegriffen.

Der in Deutschland und den USA lebende und forschende Soziologe *Hans Joas* sieht die Annahmen Becks und Bergers kritisch. Er bezieht sich auf Taylors säkulare Option und spricht unter dem Begriff der Kontingenz von einer Optionssteigerung, die zu veränderten Wertbindungen führe.

Der Theologe *Hans-Joachim Höhn* entwickelt eine Dispersionstheorie des Religiösen. Religionsförmige Symbolik begegne beispielsweise immer wieder in der Popkultur. Die Nachfrage nach Religion, das religiöse Suchen und Finden, korrespondiere dabei mit den gesellschaftlichen und kulturellen Trends zur erlebnisorientierten Religiosität, Subjektzentrierung, Ästhetisierung und Psychologisierung.

Die folgende Tabelle soll kurz bereits einen Überblick über die unterschiedlichen Zugriffe bieten:

Autor	Taylor	Berger	Beck	Joas	Höhn
<i>Zugriff</i>	<i>Expressivität des Selbst</i>	<i>Pluralismus</i>	<i>Individualisierung und Kosmopolitisierung</i>	<i>Kontingenz</i>	<i>Religiöse Dispersion Erlebnisorientierung, Subjektzentrierung, Ästhetisierung, Psychologisierung</i>

Bei der nun folgenden Darstellung der Positionen dieser ausgewählten Autoren werden jene in der Tabelle genannten Zugriffe auf den Menschen im Raum der Koordinaten Religion und Moderne identifiziert.

Diese einzelnen grundlegenden Zugriffe aus den gewählten Werken ergeben in Bezug auf die individuelle Problemgestalt dieser Arbeit meinen persönlichen Zugriff, der dann den Raum anzeichnet, in dem die unten untersuchten Jenseitsreisen zu verorten sind. Wenn an späterer Stelle weltanschauungsanalytisch auf literarische Jenseitsreisen geblickt wird, so geschieht dies in eben diesem Kontext eines Blicks auf die Moderne. So wird auf den hier entwickelten Zugriff und die aus den Positionen der gewählten Autoren extrahierten Begriffe in der Tabelle in einem Arbeitsschritt nach der Untersuchung der literarischen Jenseitsreisen hinsichtlich dessen zu blicken sein, inwiefern die Zugriffe auf Modernität sich darin spiegeln.

Charles Taylor: Expressivität des Selbst

Der kanadische Philosoph Charles Taylor setzt sich in zahlreichen Werken mit der Identität, der Moral und der Religiosität der Menschen in der Moderne auseinander, u.a. in *Hegel* (1975)⁷³, *QUELLEN DES SELBST* (1989), *DAS UNBEHAGEN AN DER MODERNE* (1991) und in seinem Opus magnum *EIN SÄKULARES ZEITALTER* (2007).

Taylor geht ideengeschichtlich vor. Er analysiert die Veränderungen des monotheistischen Gottesglaubens, die Bedingungen der Möglichkeit von Religiosität und die Erfahrungsdimensionen in der Moderne. Dabei betrachtet der gläubige Katholik den Wandel in den Gesellschaften des Westens, der „nordatlantischen Welt [...] jener Zivilisation [...], deren wichtigste Wurzeln in der sogenannten ‚lateinischen‘ Kirche liegen“⁷⁴ und untersucht die drei Traditionslinien Aufklärung, Romantik und Theismus.

In *EIN SÄKULARES ZEITALTER* macht der Philosoph deutlich, dass er Säkularisierung weder als Fortschritts- noch als Substraktionsgeschichte begreift. Auch insgesamt stellt er in seinen Werken das philosophisch-kulturelle Erbe der Moderne dar, offeriert Zustandsbeschreibungen und analysiert Werte, entwertet aber die Moderne nicht. Er ordnet sich zwar im Grunde einer Kritik, die en gros einen Verfallsprozess diagnostiziert, zu, übernimmt aber nicht deren „Dekonstruktionsrhetorik“⁷⁵, sondern stellt sich der Ambivalenz der Moderne.⁷⁶

Taylor beginnt *EIN SÄKULARES ZEITALTER* damit, dass er den offensichtlichen Wandel in den Gesellschaften darstellt. Während es in der abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich gewesen sei, nicht an Gott zu glauben, habe der Mensch der Neuzeit Alternativen und könne Atheist sein. Der Wandel weg von einer Gesellschaft, die sich die Natur mithilfe einer höheren Macht erkläre, ihre Gesellschaft und Riten auf Gott gegründet sähe und in einer verzauberten Welt – Taylor bildet hier ein Antonym zu Webers Entzauberung – lebe, habe seine Gründe nicht nur in den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuzeit.⁷⁷ Die Naturwissenschaften hätten zwar dazu beigetragen, einem „ausgrenzendem Humanismus“⁷⁸ Weg zu bahnen. Aber oft genannte Ursachen wie die wissenschaftliche Revolution, der Humanismus der Renaissance, das Aufkommen des Polizeistaates und die Reformation seien nur Etappen innerhalb einer Entwicklung.⁷⁹

Das „innerste Wesen der neuzeitlichen Säkularität“⁸⁰ macht für Taylor der ausgrenzende Humanismus aus. Er versteht darunter „eine Einstellung, die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber ir-

73 Die Jahreszahlen beziehen sich in diesem Abschnitt jeweils auf die Erscheinung der englischen Erstausgabe.

74 Taylor 2012, 47.

75 Breuer 2010, 106.

76 Vgl. Breuer 2010, 106.

77 Vgl. Taylor 2012, 52f.

78 Taylor 2012, 54. Hervorheb. A. B.

79 Vgl. Taylor 2012, 112.

80 Taylor 2012, 42.

gendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert.“⁸¹ Der ausgrenzende Humanismus komme also ohne jeden Transzendenzbezug aus und stelle damit ein historisches Novum dar.⁸²

Die Entwicklung dieses Humanismus zeigt Taylor anhand von unterschiedlichen Phasen auf, die aus früheren christlichen Formen hervorgingen.⁸³ Er betont die Relevanz einer solchen historischen Darstellung im Gegensatz zu einer reinen Gegenüberstellung des alten und neuen Zustands:

„Das heißt unser Verständnis unserer selbst und des Ortes, an dem wir stehen, ist teilweise durch das Gefühl bestimmt, daß wir allmählich hierhin gekommen sind und einen früheren Zustand überwunden haben. [...] [So] kann es sein, daß wir den Ort völlig falsch beschreiben, weil wir die Reiseroute nicht richtig erkannt haben. Genau dies ist der Fehler, den die Substrakterklärungen der neuzeitlichen Entwicklung begehen.“⁸⁴

Die Geschichte, die Taylor erzählt, nennt er „REFORM-Großerzählung“⁸⁵. Er stellt die Entwicklung zur Neuzeit als eine Geschichte von Reformen dar, von einer Bewegung, die im Spätmittelalter aufkomme und darauf abziele, die europäische Gesellschaft umzugestalten, damit sie den Forderungen des Evangeliums und der Zivilisation nachkomme.⁸⁶

„Die Neuorganisation der Gesellschaft durch die Reform ist bestimmt durch vier Momente. Erstens: Die Bemühungen um Reform und Organisation sind aktivistisch, sie suchen nach leistungsfähigen Maßnahmen zur Neuorganisation der Gesellschaft, und sie sind interventionsfreudig. Zweitens: Die Reform strebt nach einer Uniformierung, die auf alles ein und dasselbe Modell oder Schema anzuwenden sucht. Drittens: Die Reform ist gleichmacherisch, indem sie die Masse der Gesellschaft zu erreichen sucht und Reformstandards nicht allein den Eliten vorbehält. Viertens: Die Reform wirkt rationalisierend, indem sie einer Zweckrationalität zur Dominanz verhilft“⁸⁷

Die „REFORM, die der Entzauberung förderlich war und dazu beitrug, den mittelalterlich-christlichen Kosmos zu zerstören“⁸⁸, löse die religiöse Praxis aus den Alltagsvollzügen und unterscheide zwischen Immanenz und Transzendenz.⁸⁹ Sie habe zusammen gewirkt mit Nominalismus, dem Aufstieg der mechanistischen Naturwissenschaft und dem zunehmenden Einfluss der instrumentellen Auffassung des menschlichen Handlungsvermögens. Es sei zwar zu einem „starken ontischen

81 Taylor 2012, 41.

82 Vgl. Buß 2009, 50.

83 Vgl. Taylor 2012, 55.

84 Taylor 2012, 57.

85 Taylor 2012, 1282. Hervorheb. i. O.

86 Vgl. Taylor 2012, 113.

87 Goldstein 2011, 633f.

88 Taylor 2012, 1281. Hervorheb. i. O.

89 Vgl. Taylor 2012, 247.

Dualismus der Neuzeit⁹⁰, einem Dualismus zwischen dem Geist und dem nun zweck- und sinnfrei scheinenden Kosmos gekommen, also zu einem neuen Weltbild, in dem Gott und die Hierarchie des Seins schwinde. Aber, so die positive Bewertung Taylors, es komme mit der Destabilisierung auch zu einer Neuformierung:

„Die REFORM begnügt sich nicht mit der Entzauberung, sondern sie diszipliniert das Leben wie die Gesellschaft und strukturiert sie neu. Das begünstigt, zusammen mit der Zivilität, eine Vorstellung von der moralischen Ordnung, die dem Christentum und den Forderungen des Glaubens einen neuen Sinn verleiht.“⁹¹

Ich möchte einige der von Taylor diagnostizierten Entwicklungslinien und Begriffe, die in seinem Opus magnum und/oder in seinen früheren Werken zentral sind, herausgreifen und kurz umreißen.

Taylor kennzeichnet die vorneuzeitlichen Menschen der verzauberten Welt durch ein *poröses Selbst*, während er dem neuzeitlichen Menschen ein begrenztes, *abgepuffertes Selbst* zuschreibt.

Das poröse Selbst glaube noch an übergeordnete Ordnungszusammenhänge. Es grenze sein Inneres nicht von der Welt ab. „Das poröse Selbst ist so definiert, daß die Quellen seiner eindringlichsten und wichtigsten Gefühle außerhalb des ‚Geistes‘ liegen.“⁹² Das abgepufferte Selbst dagegen könne – müsse aber nicht – sich von allem außerhalb des Geistes distanzieren und lösen. „Meine maßgeblichen Ziele sind jene, die sich in meinem Inneren entwickeln, die entscheidenden Bedeutungen der Dinge sind jene, die durch meine Reaktionen auf diese Dinge definiert sind.“⁹³ Dieses begrenzte Ich fasse die Grenze zur Außenwelt als Puffer auf, sodass es die Dinge jenseits der Grenze nicht erreichen müsse und sich Ängsten wie Geister und Dämonen, die das poröse Selbst noch beschäftigen, entziehen könne.⁹⁴ Das abgepufferte Selbst ebne so den Weg zu einem ausgrenzenden Humanismus, der ohne Transzendenz auskommt.

Taylor, der in *QUELLEN DES SELBST* die *Expressivität des Selbst* als basal erklärt und daher betont, dass die Identität in Auseinandersetzung mit dem Umfeld in einem sprachlichen Raum gewonnen werde,⁹⁵ meint, dass der Individualismus des begrenzten Selbst, das seine eigene, innere Basis fokussiert, zwar durchaus eine Errungenschaft sei. Die Zivilisation habe dem Menschen so seine Würde verliehen und bilde die Basis der freiheitlich-demokratischen Gesellschaften. Er zitiert aber auch Stimmen, die von einem Verlust einer Zwecksetzung und eines umfassenden Blicks sprechen. So meint er, die dunkle Seite des Individualismus sei die „Konzentration auf das Selbst, die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft

90 Taylor 2012, 1280.

91 Taylor 2012, 1282. Hervorheb. i. O.

92 Taylor 2012, 72.

93 Taylor 2012, 72.

94 Vgl. Taylor 2012, 73.

95 Vgl. Taylor 1994, 71.

vermindert.⁹⁶ In einer Kultur der Selbstverwirklichung würden in verstecktem Narzissmus Gemeinschaftsbeziehungen dem Gebot zur Authentizität unterstellt.⁹⁷ Dies habe auch insofern Folgen für die Ethik und Moral, als dass behauptet werde, jeder habe seine eigenen Werte, sodass alle Alternativen in einer Rhetorik der Andersheit „vergleichgültig“⁹⁸ würden und infolge dessen ihre Bedeutung genommen bekämen.⁹⁹ Die Ironie der Säkularisierung, die nur durch die Wende zur Innerlichkeit möglich sei, liege darin, dass die Bewegung der Immanentisierung durch religiöse, vor allem christliche Motive ausgelöst würde.¹⁰⁰

In diesem Zeitalter einer „Kultur der Authentizität, des expressiven Individualismus“¹⁰¹, dem eine Suche nach einer Alternative zum christlichen Glauben vorangehe, welche schließlich im ausgrenzenden Humanismus münde, werde die Gesellschaft immer pluralistischer. Taylor spricht von einem Nova-Effekt:

„Es sieht so aus, als habe der ursprüngliche Dualismus – die Forderung nach einer tragfähigen Alternative – eine Dynamik von der Art eines Nova-Effekts in Gang gesetzt, der eine immer größere Vielfalt moralisch-spiritueller Oppositionen hervorgebracht hat, die den ganzen Bereich des Denkbaren und vielleicht noch mehr umfassen. Diese Phase dauert bis heute an. [...] Die aufgesplitterte Kultur der Nova wird [in einer weiteren Phase] auf ganze Gesellschaften übertragen. [...] Der Zusammenhang zwischen dem Beschreiten eines moralischen oder spirituellen Weges und der Zugehörigkeit zu größeren Gesamtheiten wie Staat, Kirche oder auch Konfession ist weiter gelockert worden, und infolgedessen hat sich der Nova-Effekt verstärkt. Heute leben wir im Bereich einer spirituellen Supernova, in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf geistiger Ebene.“¹⁰²

Taylor beschreibt die Ausweitung des Nova-Effekts der sich ständig erweiternden Optionen über die Jahrhunderte von der Gruppe der sozialen Eliten hin zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen sowie die jeweiligen historischen Bedingungen, die zu dieser Ausweitung führten. Der Wandel hin zur heutigen „Supernova“ und einer Ethik der Freiheit sei Folge einer Kultur, die das abgepufferte Selbst in den Mittelpunkt rücke. Das sei zum Teil durch das Leben in einer entzauberten Welt bedingt und damit ermöglicht durch die Verdrängung des Kosmos der Geister und Kräfte durch ein mechanistisches Zeitalter, das Verschwinden höherer Zeiten und den Rückgang des Sinns für Formen der Komplementarität. Gefördert worden sei es aber auch durch Verschiebungen im subjektiven Bereich der Identität. Taylor nennt hier den Prozess der Zivilisation, wobei er sich auf Elias bezieht, die Transformation

96 Taylor 1995, 10.

97 Vgl. Breuer 2010, 109.

98 Breuer 2010, 110.

99 Vgl. Taylor 1995, 47.

100 Vgl. Buß 2009, 54.

101 Taylor 2012, 507f.

102 Taylor 2012, 507f.

durch disziplinierte Selbstumgestaltung und den Aufstieg der desengagierten Vernunft.¹⁰³

Die *desengagierte Vernunft* sei, so Taylor, ein von Descartes¹⁰⁴ geprägter Terminus, den er bereits in *QUELLEN DES SELBST* diskutiert. „Mit Descartes wird der Rahmen für jenes desengagierte Subjekt abgesteckt, das den Ausgangspunkt für den neuzeitlichen Naturalismus bildet und an dem sich die Verfechter und die Kritiker der Moderne entzweien.“¹⁰⁵ Die Quellen der Moral würden mit Descartes konsequent im Inneren des Menschen angesiedelt und hätten keinen Bezug mehr zu Quellen außerhalb wie einer grundguten Weltordnung oder einem göttlichen Licht.¹⁰⁶ Descartes Vernunftbegriff lasse die kosmische Ordnung mittels der Vernunft erst verfertigt werden und habe so Konsequenzen auch auf die Moral: „Nach Descartes heißt Rationalität, daß man bestimmten Vorschriften entsprechend denkt. Ausschlaggebend für das Urteil sind jetzt Eigenschaften der Denktätigkeit, nicht mehr die inhaltlichen Überzeugungen, die daraus hervorgehen.“¹⁰⁷ Der neuzeitliche Mensch der entzauberten Welt nehme die Perspektive eines außenstehenden, unbeteiligten Beobachters ein, der die Dinge mechanistisch und funktional sehe – er objektiviere und kontrolliere seine Umwelt und sich selbst.¹⁰⁸ Das desengagierte Subjekt der rationalen Kontrolle entspreche also dem abgepufferten Selbst, das sich auf seine eigene Innerlichkeit neutralisiere. Die desengagierte Vernunft und die Konzentration auf das Individuum und seine Ziele betreffe aber entsprechend auch wissenschaftliche, ökonomische und technische Praktiken – Taylor nennt hier beispielsweise den politischen Atomismus Lockes.¹⁰⁹

Wenn die Menschen sich immer atomistischer sehen, kommt es laut Taylors kommunitarischer Kritik allerdings dazu, dass eine Gesellschaft sich immer weniger gemeinsame Vorhaben setzt. Durch einen Mangel an Identifikation mit gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken entstehe die Gefahr einer Depolitisierung.¹¹⁰ Taylor spricht hier von *Fragmentierung*: „Zur Fragmentierung kommt es, wenn sich die Menschen in immer höherem Maße atomistisch sehen und immer weniger spüren, daß sie durch gemeinsame Vorhaben und Loyalitäten an ihre Mitbürger gebunden sind.“¹¹¹ Ein Subjektivitätsbegriff, der eine negative Freiheit, also eine Unabhängigkeit von äußeren Faktoren, propagiere, trage zu solch einer Fragmentierung und Entfremdung innerhalb der Gesellschaft bei.¹¹²

103 Vgl. Taylor 2012, 508f.

104 An dieser Stelle wird nur dargestellt, wie Taylor Descartes rezipiert, auch wenn Descartes Ausführungen selbst – und darauf ist hinzuweisen – vielleicht vielschichtiger sind, als die Deutung Taylors.

105 Vgl. Breuer 2010, 70.

106 Vgl. Breuer 2010, 70.

107 Taylor 1994, 284.

108 Vgl. Breuer 2010, 71f.

109 Vgl. Breuer 2010, 74.

110 Vgl. Breuer 2010, 126f.

111 Taylor 1995, 126.

112 Vgl. Buß 2009, 45f.

Die durch die Freiheit des abgepufferten, selbstbezogenen, desengagierten Subjekts möglich gewordene Pluralisierung, die Taylor den Nova-Effekt nennt, meint nicht bloß das Koexistieren vieler verschiedener Weltanschauungen und Bekenntnisse in ein und derselben Gemeinschaft. Vielmehr, so Taylor, sei damit auch eine *Fragilisierung* gemeint.¹¹³ Die Gesellschaft werde insgesamt durch Austausch immer homogener, die Menschen sich in vielen Lebensformen immer ähnlicher, sodass die Unterschiede beispielsweise im Glauben dagegen umso klarer hervortreten würden. „Diese wechselseitige Fragilisierung aller gegebenen Auffassungen – dieses zerrüttete Gefühl, die anderen seien anderer Ansicht – gehört sicher zu den Hauptmerkmalen der Welt um 2000, die sie von der Welt um 1500 unterscheiden.“¹¹⁴ Alternativen zur eigenen Einstellung seien dauerpräsent. Konversionen und Inkongruenzen seien leichter zu händeln. Laut Taylor, so Endreß, führe die Fragilität religiöser Einstellungen aber nicht nur zu einem hin- und hergerissen-Sein der Menschen, sondern zeige auch, dass die in der Lebenspraxis eingenommenen Positionen und Praktiken nicht selbstverständlich seien.¹¹⁵ Die neue Zeit bringe also auch Vertiefung und neue Formen von Religiosität hervor. Jede Zeit suche „– auf der Basis des vorhandenen Vokabulars – nach neuen, innovativen Ausdrucksformen“¹¹⁶.

Taylor konstatiert insgesamt ein „*Unbehagen an der Immanenz*“¹¹⁷. Es könne drei Formen annehmen:

„(1) das Gefühl der Fragilität des Sinns, der Suche nach einer Gesamtbedeutung; (2) die empfundene Schaltheit unserer Versuche, die entscheidenden Augenblicke des Übergangs im Leben feierlich zu begehen; (3) das völlig Fade und Leere der Normalität.“¹¹⁸ Auch in einer Zeit einer desengagierten, abgepufferten Gesellschaft könne also das Bedürfnis nach Sinn und der Erfahrung von „Fülle“ aufkommen. Taylor versteht das Gefühl von Fülle – ein Begriff, den er immer wieder nutzt – als allgemeinh menschliche Erfahrung:

„Wir alle begreifen unser Leben und/oder den Raum, in dem wir unser Leben führen, als etwas, das eine bestimmte moralisch-spirituelle Form aufweist. Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum. Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte. Vielleicht handelt es sich um einen Ort der Belebung, denn oft fühlt man sich dabei tief bewegt, ja beseelt. Mag sein, daß dieses Gefühl der Fülle etwas ist, das man nur für Augenblicke aus der Ferne wahrnimmt. Man spürt ganz eindringlich, was es mit dieser Fülle auf sich hätte, wenn man sich in diesem Zustand befände, beispielsweise im Zustand der Ruhe oder der Ganzheit, oder wenn

113 Vgl. Taylor 2012, 515.

114 Taylor 2012, 515.

115 Vgl. Endreß.

116 Buß 2009, 62.

117 Taylor 2012, 525. Hervorheb. A. B.

118 Taylor 2012, 525.

man dazu fähig wäre, auf dieser Ebene der Integrität oder Großherzigkeit, der Hingabe oder Selbstvergessenheit zu handeln.“¹¹⁹

Die Bedürfnisse des Menschen, der Unbehagen an der Moderne, Unbehagen an der Immanenz verspüre, brächten nicht nur neue Formen des Religiösen hervor, sondern auch andere Deutungen der Immanenz, eine Wiederbelebung der Transzendenz sei also nicht zwangsläufig. Beispielsweise könne, so Taylor, das Bedürfnis nach Sinn auch durch das Projekt eine neue Welt der Gerechtigkeit und des Wohlstands zu schaffen, gestillt werden.¹²⁰

Taylors These nach schimmert allerdings auch in den naturalistischen Antwortversuchen des ausgrenzenden Humanismus die transzendente Realität durch. Für ihn ist das spirituelle Streben stark wie eh und je.¹²¹ Allerdings befinde sich der neuzeitliche Mensch in einer prekären Erkenntnislage, in der nicht mehr wie früher „die Sprachen der Theologie und der Metaphysik [...] den Bereich der tieferen und ‚unsichtbaren‘ Dinge mit sicherem Schritt durchquerten“¹²², sondern solche Bereiche nur mehr „indirekt durch eine Sprache der ‚Symbole‘ zugänglich gemacht werden können.“¹²³ Taylor betont hier die Bedeutung religiöser Erfahrung. Er spricht nicht über Religion in ihrer konfessionellen Ausprägung und ihren Institutionen, sondern es interessieren ihn im Zeitalter des expressiven Individualismus und der Authentizität religiöse Intuitionen.¹²⁴ Es geht ihm allerdings nicht um eine privatisierte Spiritualität, sondern durchaus auch um kollektive Erfahrungen beispielsweise bei Massenveranstaltungen und auch um die Erfahrungen von Fülle, bei denen der neuzeitliche Mensch nicht explizit das Transzendente vom Immanenten scheide.

Taylor macht in seinen Werken zur Moderne deutlich, dass sich der Mensch und die Gesellschaft in einem Spannungsfeld zwischen Tendenzen der Aufklärung und der Romantik bewegen und ihren Platz austarieren. Er zeigt den gemeinsamen Weg der Atheisten und der Gläubigen, wobei er sich auf das Christentum konzentriert, auf und spielt keine Positionen gegeneinander aus. Er weist auf, dass die Säkularisierung kein zwangsläufig aus der Geschichte hervorgehender Schritt ist, wertet sie aber auch nicht ab, sondern sieht vielmehr auch in den neuzeitlichen Gesellschaften Bedingungen für Glauben und religiöse Erfahrung gegeben. Das Christentum sei für Taylor, so drückt es Felder aus, nicht auf die Wahl eingeschränkt, sich der säkularen Gesell-

119 Taylor 2012, 18. Hervorheb. A. B.

120 Vgl. Taylor 2012, 525.

121 Vgl. Buß 2009, 63.

122 Taylor 2012, 599.

123 Taylor 2012, 599.

124 Vgl. Buß 2009, 64f. Taylor beruft sich dabei auf die Religionsphänomenologie des US-amerikanischen Psychologen und Philosophen William James. Buß diskutiert auch die auf der engen Bezugnahme zu James fußenden Argumente von Kritikern, die Taylor vorwerfen, sein Religionsverständnis sei zu individualistisch, diffus und optimistisch. Siehe hierzu Buß 2009, 67f.

schaft aufzudrängen oder sich in Nischen zurückzuziehen. Es müsse sich von den Verkürzungen lösen, die es selbst eingeleitet habe.¹²⁵ Engelbrecht meint:

„Indem Taylor zum einen zeigen möchte, dass die »Fülle«, die er beschreibt, in einem reinen ‚säkularen Zeitalter‘ nicht (so leicht) erreicht werden kann, er zum anderen aber säkulare Tendenzen als partielle Konsequenz aus Tendenzen innerhalb des Glaubens und der Kirche beschreibt, möchte er die Tür für den Glauben in allen modernen Institutionen offenhalten. Wissenschaft und Glaube etwa seien durchaus miteinander vereinbar.“¹²⁶

Da Taylors Werk *EIN SÄKULARES ZEITALTER* breit und meist sehr positiv rezipiert wurde und – wie die Darstellung der Positionen der anderen gewählten Autoren auch zeigen wird – nachfolgende Werke von Soziologen sich im Grunde beinahe immer auch mit seinen Thesen auseinandersetzen, sei an dieser Stelle ausnahmsweise, dies wird aus den oben genannten Gründen bei den anderen Autoren nicht vorgenommen, auf die kritische Rezeption seines Werkes verwiesen. Als problematisch – um nur einzelne Punkte exemplarisch zu nennen¹²⁷ – sehen Kritiker Taylors starke Konzentration auf das Christentum bzw. auf den Katholizismus, die Ausschließlichkeit seines Religionsverständnisses und:

„Wenn das moderne Leben in einem säkularen Zeitalter sich vor allem durch einen neuen ‚Hintergrund‘ auszeichnet, der die Unterscheidung zwischen immanent und transzendent unterminiert, wie kann es dann dennoch möglich sein, dass ein transzendenter Gott überhaupt noch in Erscheinung tritt und noch immer eine mögliche Option darstellt? Dies scheint Taylors Idee eines ‚immanenten Rahmens‘ eindeutig zu widersprechen. Einerseits muss es Teil von Taylors historischem Narrativ sein, dass der Hintergrund sich im Laufe der Zeit verändert hat, dennoch scheint er Transzendenz als eine Art ahistorische und transhistorische Konstante zu verstehen, die stets zugänglich bleibt. Geschichte vermag demnach vieles zu verändern, doch die menschliche Sehnsucht nach einer invarianten Form von Transzendenz erweist sich als widerständig gegen diesen historischen Wandel und überdauert ihn. Es drängt sich der Verdacht auf, dass ein Schluss, den man aus A Secular Age ziehen könnte, darin besteht, dass, wenn es um die ‚letzten Dinge‘ geht, Geschichte letztlich doch keine Rolle spielt. Dies jedoch widerspricht vielen zentralen Annahmen Taylors und stellt damit das entscheidende Problem von A Secular Age dar.“¹²⁸

Goldstein spricht außerdem von einem „Unbehagen an Taylors Epochenerzählung“¹²⁹ in Bezug auf dessen Gegenüberstellung der „neuen“ säkularen Option gegen einen Ausgangszustand, der fälschlicherweise – Goldstein widerspricht hier, indem

125 Vgl. Felder 2012, 281.

126 Engelbrecht 2010, 219.

127 Siehe eine Diskussion der kritischen Aspekte beispielsweise bei Rentsch 2011. Rentsch nennt zehn Kritikpunkte, die in der Hauptsache Taylors Transzendenzverständnis kritisch reflektieren. Eine Zusammenfassung der zehn Punkte findet sich auf Seite 597 seines Aufsatzes.

128 Engelbrecht 2010, 220. Hervorheb. A. B.

129 Goldstein 2011, 642.

er ein Bild der Antike zeichnet – suggeriere, religiöser Weltbezug sei eine anthropologische Normalität gewesen.¹³⁰ Er kritisiert zudem Taylors zu spätes Ansetzen in seiner Epochenbeschreibung, die das Mittelalter außer Acht lasse.¹³¹

Peter L. Berger: Pluralismus

Peter L. Berger, amerikanischer Soziologe, ist vor allem als Vertreter der neueren Wissenssoziologie im Anschluss an seine mit Thomas Luckmann verfasste Arbeit *DIE GESELLSCHAFTLICHE KONSTRUKTION DER WIRKLICHKEIT* (engl. *THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY* [1966]) sowie durch seine religionssoziologischen Arbeiten bekannt geworden.

Das vielschichtige Gesamtwerk kann hier nicht abgebildet werden, der Fokus liegt auf Bergers Aussagen zur Religion in der modernen Gesellschaft. Auch innerhalb der Arbeiten zu diesem Thema aber müssen Einschränkungen gemacht werden. Peter L. Berger vertritt zunächst in einer frühen Phase seiner Forschungen eine Säkularisierungstheorie, die er auch in frühen Publikationen wie *ZUR DIALEKTIK VON RELIGION UND GESELLSCHAFT. ELEMENTE EINER SOZIOLOGISCHEN THEORIE* (engl. *THE SACRED CANOPY. ELEMENTS OF A SOCIOLOGICAL THEORY OF RELIGION* [1967]) als Perspektive ansetzt. 1968 sagt Berger gar voraus, dass es im Jahr 2000 praktisch keine religiösen Institutionen mehr geben werde¹³² – eine Einschätzung, von der er sich später distanziert. Sein Sinneswandel wird in seinem Werk *THE DESECULARIZATION OF THE WORLD: RESURGENT RELIGION AND WORLD POLITICS* (1999) ausdrücklich, in dem er aufgrund empirischer Belege zu der Schlussfolgerung kommt, dass der größte Teil der Welt – Ausnahmen bildeten geografisch West- und Zentraleuropa sowie soziologisch eine internationale säkulare Intelligenz – tief religiös sei. Dieses Umdenken „hat sich graduell vollzogen und hatte nichts mit irgendwelchen persönlichen theologischen Neubewertungen zu tun“¹³³, so betont er wiederholt.¹³⁴ Seinen starken Widerspruch gegen die Säkularisierungsthese relativiert Berger später wiederum:¹³⁵ Über das Konzept der Differenzierung entwickelt er ab 2012 die These: „Es existiert in der Tat ein säkularer Diskurs, der Ergebnis der Moderne ist, aber er kann mit religiösen Diskursen, die überhaupt nicht säkular sind, koexistieren.“¹³⁶ Indem viele einfache Gläubige in ihrem Leben beides seien, religiös und säkular, relativierten sie die starre Dichotomie zwischen Säkularisierungstheoretikern und jenen, die eine Wiederkehr der Götter ausriefen.¹³⁷

130 Vgl. Goldstein 2011, 643f.

131 Vgl. Goldstein 2011, 645f.

132 New York Times, 25.2. 1968: “By the 21st century, religious believers are likely to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture.”

133 Berger 2013, 1.

134 Vgl. auch Berger 2015, 8.

135 Berger 2015, 11: „Ich bin jedoch bereit einzugestehen, dass die Säkularisierungstheoretiker nicht ganz so falsch liegen, wie ich bisher dachte.“

136 Berger 2013, 4.

137 Vgl. Berger 2015, 11.

Diese These und das damit zusammenhängende Phänomen des Pluralismus, das Berger in den Mittelpunkt seiner religionssoziologischen Betrachtungen der Moderne stellt, sollen im Folgenden ausgeführt werden. Um dabei Bergers neueren Standpunkt dazustellen, der sich wie beschrieben von seinen früheren Überlegungen stark unterscheidet, werden dazu seine nach 2012 verfassten Schriften, vornehmlich die Monografie *ALTÄRE DER MODERNE. RELIGION IN PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFTEN* (engl. *THE MANY ALTARS OF MODERNITY. TOWARD A PARADIGM FOR RELIGION IN A PLURALIST AGE* [2014]) und der dafür als Grundlage dienende, am 7. Mai 2012 in Münster gehaltene Vortrag *NACH DEM NIEDERGANG DER SÄKULARISIERUNGSTHEORIE* (als Buch erschienen 2013) herangezogen. Auf ältere Werke wird nur kurz hinsichtlich einzelner Aspekte Bezug genommen, wenn sie in diesem Punkt denselben Standpunkt vertreten, beziehungsweise den veränderten Standpunkt Bergers nicht direkt betreffen.

Bergers Umdenken in Bezug auf die Säkularisierungstheorie beruht auf einem Umdenken in Bezug auf die Stellung und Relevanz von *Pluralismus* in der Moderne. Pluralismus hatte er zwar in seinen Forschungen jeweils mitbedacht, dies jedoch immer unabhängig vom Säkularisierungsdiskurs. 2012 konstatiert er im oben erwähnten Vortrag: „Im Nachhinein denke ich, dass wir einen Kategorienfehler gemacht haben. Wir haben Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt, Säkularismus mit Pluralismus.“¹³⁸ Pluralismus, im Sinne der beiden Pluralismen Koexistenz unterschiedlicher Religionen und Koexistenz eines säkularen und eines religiösen Diskurses, ist für ihn das bestimmende Phänomen in Bezug auf Religion in der Moderne. Im Folgenden soll Bergers Beschreibung dieses Phänomens sowie seine Überlegungen zu dessen Konsequenzen auf individuellen Glauben, religiöse Institutionen und unterschiedliche Diskurse dargestellt werden.

Peter L. Berger definiert Pluralismus¹³⁹ als „eine gesellschaftliche Situation, in der Menschen verschiedener Ethnien, Weltanschauungen und Moralauffassungen friedlich miteinander leben und freundlich miteinander umgehen. [...] Damit der Pluralismus seine volle Dynamik entfalten kann, muss es zu einer andauernden Konversation kommen [...]“.¹⁴⁰

Die Folgen des Pluralismus betreffen dann nicht nur das äußere Zusammenleben von Menschen: „Pluralismus ist nicht nur eine Sache des äußeren sozialen Umfeldes. Er berührt auch das menschliche Bewußtsein, denn er beeinflusst uns in unserem Denken. [...] Kulturelle Pluralität wird [...] auch als eine innere Realität [erfahren], als ein in seinem Kopf vorhandenes Set an Optionen.“¹⁴¹

138 Berger 2013, 2.

139 Zu Bergers Auseinandersetzung mit dem Begriff Pluralismus, siehe Berger 2015, 15. Er nutzte zunächst den Ausdruck Pluralität, um der Konnotation einer Ideologie, die durch das Suffix „-ismus“ ausgelöst wird, zu umgehen, entschied sich später aber der Gebräuchlichkeit wegen schließlich für den Begriff Pluralismus, wobei er aber betont, diesen als empirisches Faktum zu betrachten und nicht im philosophischen Gebrauch des Wortes zu nutzen.

140 Berger 2015, 16.

141 Berger 1996, 73.

Bei Konversation über einen längeren Zeitraum und ein breites Themenspektrum, so Berger, komme es zu einer *kognitiven Kontamination*, einer „geistigen Verseuchung“¹⁴² bzw. gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Menschen. Er stellt diesbezüglich zwei Behauptungen auf: Erstens meint er, kognitive Kontamination relativiere. In der Interaktion mit Anderen komme man zu der Erkenntnis, dass die Wirklichkeit auch anders wahrgenommen und gelebt werden könne, was eine Art Kulturschock bzw. *Relativierungsschock* auslöse.¹⁴³ Zweitens ist er der Auffassung, Pluralismus erzeuge kognitive Kontamination als permanenten Zustand. Die Erfahrung der Dissonanz, die auch heftige Vermeidungsstrategien wie das Bestreiten der Gültigkeit von Informationen auslösen könne, führe oft zu kognitivem Feilschen, einem Neuverhandeln zwischen den angeblichen Fakten, mit denen man konfrontiert ist, und der dem widersprechenden bisherigen Haltung.

Anhand von Beispielen in der Geschichte zeigt Berger, dass sich in Bezug auf den Pluralismus und das kognitive Feilschen eine veränderte *conditio humana* ergeben habe: Das Spektrum der Wahlmöglichkeiten wachse infolge des Aufschwungs der Technik und der modernen Wissenschaft, verstärkt auch durch den riesigen Markt an Dienstleistungen, Produkten und Identitäten in kapitalistischen Strukturen.

„Das ganze Leben wird zu einem endlosen Prozess des Neudefinierens, wer jemand ist, im Kontext der scheinbar endlosen Möglichkeiten, die die Moderne eröffnet. [...] All diese Lebensbereiche eines Menschen waren einmal selbstverständlich, schicksalsgebend. Jetzt sind sie Schauplatz von beinahe unendlich vielen Entscheidungen.“¹⁴⁴

Berger verdeutlicht diese Zunahme an Wahlmöglichkeiten anhand eines Rückgriffs auf die Schriften des Sozialtheoretikers Gehlen, der von einem desinstitutionalisierten Vordergrund und einem stark institutionalisierten Hintergrund menschlichen Gemeinschaftslebens ausgeht, und spricht von einer Ausdehnung des Vordergrunds auf Kosten des Hintergrundes.¹⁴⁵

Es gibt unterschiedliche Versuche, mit der Angst angesichts der Relativierung, die dieser Pluralismus nach sich zieht, umzugehen. Berger nennt hier auf der einen Seite die Gewissheitsversprechungen des Fundamentalismus, der auf religiöser wie auf säkularer Ebene sowie als reaktionäre oder als progressive Art begegne. Als konträr stellt er auf der anderen Seite den in verschiedenen Komplexitätsgraden vorkommenden Relativismus vor, bei dem Relativität bereitwillig angenommen und Relativierung als höhere Form von Wissen aufgefasst werde. Pragmatisch denkend sind allerdings die meisten Menschen keinem dieser beiden Pole zuzurechnen, sondern beschäftigten sich nicht mit Reflexion oder Theoretisieren und „leben im Mittelfeld zwischen dem Leugnen und dem Lobpreisen der Relativität.“¹⁴⁶

Da die Modernisierung all die Kräfte – *Urbanisierung, Massenmigration, allgemeinen Alphabetisierungsgrad, höhere Bildung, moderne Kommunikationstechniken*

142 Berger 1996, 44.

143 Vgl. Berger 2015, 17f.

144 Berger 2015, 21.

145 Vgl. Berger 2015, 21.

146 Berger 2015, 30.

– entfessele, die Pluralismus erzeugten, sieht Berger Pluralismus in der modernen Zeit als die vorrangige Herausforderung, auch für jede religiöse Tradition und Gemeinschaft.¹⁴⁷

Religiöser Pluralismus ist laut Berger ein globales Phänomen. Dies sei unter anderem durch die Missionierung und die Nachfrage nach einem „internationalen Markt für Religionen“¹⁴⁸, der religiöse Traditionen durch Bücher, Medien und Vertreter verfügbar macht, befördert worden. Berger führt in *ALTÄRE DER MODERNE* aus, dass die heutige Welt mit einigen Ausnahmen genauso intensiv religiös sei, wie jede andere Epoche der Geschichte.¹⁴⁹ In seinem Aufsatz *NACH DEM NIEDERGANG DER SÄKULARISIERUNGSTHEORIE* konstatiert er in deutlichen Worten: „Moderne bedeutet nicht, dass Gott tot ist, sondern, dass es viele Götter gibt.“¹⁵⁰ Angesichts dessen zeige sich, so Berger, dass die Säkularisierungsthese zu eurozentriert und intellektuell denke. Pluralismus befördere Säkularisierung nicht, er beraube sie nur ihres als selbstverständlich angenommen Charakters. Er unterminiere religiöse Gewissheiten und eröffne eine Vielzahl an kognitiven und normativen Wahlmöglichkeiten.

So sei Pluralismus nicht nur ein Gesellschaftsphänomen, es gäbe auch einen „Pluralismus im Denken“¹⁵¹. Pluralismus habe damit auch Auswirkungen auf den individuellen Glauben, insofern er Weltanschauungen relativiere. „Der Einzelne kann die Weltanschauung, in die er zufällig hineingeboren wurde, nicht länger als selbstverständlich gegeben betrachten. Diese Erkenntnis hat weite Implikationen.“¹⁵² Als Folge des Pluralismus tendiere Religion dazu, von der Ebene der Gewissheit auf die Ebene der Meinung aufzusteigen. Der Pluralismus vervielfältige die Zahl der Plausibilitätsstrukturen im sozialen Umfeld eines Menschen.¹⁵³ So verändere sich der individuelle Glaube nicht in Bezug auf Inhalte und Praktiken, sondern vielmehr dahingehend, dass er nun willentliche Entscheidung zwischen unterschiedlichen Plausibilitäten und nicht mehr Schicksal sei: „Die Moderne verändert nicht so sehr das Was religiösen Glaubens als vielmehr das Wie.“¹⁵⁴

Diese Wahlmöglichkeiten könnten als befreiend empfunden werden. Das Individuum könne sie aber auch als schmerzhaft wahrnehmen und sich seiner Werte beraubt unter dem Druck fühlen, sich seine Weltanschauung aus Kleinteilen basteln zu müssen:

„Weder sein Ich noch seine Weltsicht können fürderhin für selbstverständlich genommen werden. Das Ich dieses Individuums ist zur Einsamkeit verdammt, und sein Weltverständnis wird zu einer Angelegenheit der bewussten Entscheidung. [...] Nun ist die moderne Gesellschaft offensichtlich keine Anhäufung von isolierten Individuen, die, als seien sie die Darsteller eines

147 Vgl. Berger 2015, 33.

148 Berger 2015, 49.

149 Vgl. Berger 2015, 41-48.

150 Berger 2013, 40.

151 Berger 2015, 50.

152 Berger 2015, 50.

153 Vgl. Berger 2015, 53.

154 Berger 2013, 8. Hervorheb. i. O.

Stückes von Sartre, fortlaufend verzweifelte Entscheidungen treffen. Es gibt tatsächlich viel mehr Gemeinschaft, als Kritiker der Moderne wahrhaben wollen. [...] Allerdings beruht die Mitgliedschaft auch in diesen Gemeinschaften auf einer freien Entscheidung, man optiert sozusagen für sie, was einen großen Unterschied macht zu den Gemeinschaften, in die man hineingeboren wird und denen man angehört, bis man stirbt.“¹⁵⁵

So betreffe Pluralismus neben den Wirkungen auf die individuelle Ebene auch die kollektive Ebene religiöser Institutionen. Religion sei nicht mehr alltäglich und selbstverständlich. Religiöse Institutionen würden zum freiwilligen Zusammenschluss der wahlfreien Individuen. Berger greift auf Gehlens Theorie der Institutionen, Troeltschs und Webers Typologie von Sekte und Kirche sowie Niebuhrs Konzept der Denomination zurück und zeigt, dass diese Institutionen insofern als solche verstanden werden könnten, als dass sie ein Programm für individuelles Verhalten zur Verfügung stellten. Sie seien aber schwach, da anfällig für Veränderungen. Von einer objektiven Tatsache würden sie durch den Pluralismus zu einer subjektiven Entscheidung.¹⁵⁶ Nicht nur der Charakter der religiösen Institutionen selbst, auch die Beziehung zu anderen Institutionen in der Gesellschaft verändere sich durch den Pluralismus. Berger verdeutliche die Differenzierung der Institutionen anhand der Beispiele Familie und Staat, mit denen sich die Religion in vormodernen Zeiten überschneiden habe. Auswirkungen gäbe es weiterhin auf die Beziehung der religiösen Institutionen untereinander sowie auf das Verhältnis zwischen Klerus und Laien.¹⁵⁷

Die Institution der christlichen Kirche selbst sei es schließlich gewesen, so Berger, die (als Institution unterschieden von der profanen Welt) einen wichtigen Trittstein in Richtung eines *säkularen Diskurses* gebildet habe. Berger zeigt geschichtlich¹⁵⁸ den Wandel von einem kompakten Kosmos, in dem jeder Aspekt menschlichen Lebens mit religiöser Bedeutung verknüpft war, hin zu einem Raum für einen säkularen Diskurs auf.¹⁵⁹

Merkmal eines modernen Menschen sei nun die Fähigkeit, verschiedene Diskurse zu handhaben. Schütz' Konzept der *multiplen Realitäten* im Bewusstsein sowie sein Konzept der Relevanzstruktur auf Religion anwendend macht Berger deutlich, dass Glaube und Säkularität nicht sich gegenseitig ausschließende Modi des Umgangs mit Realität seien.¹⁶⁰ „Das moderne Individuum kann die Fähigkeit entwickeln und das

155 Berger 1996, 92, 96-97. Hervorheb. i. O.

156 Vgl. Berger 2015, 61-70.

157 Vgl. Berger 2015, 73-77.

158 Er grenzt sich allerdings diesbezüglich ab von Taylors rein ideengeschichtlicher Darstellung, der in seiner Konzentration auf die Ideengeschichte der Säkularität außer Acht lasse, dass Ideen von größeren politischen und ökonomischen Interessen beeinflusst seien. Vgl. Berger 2015, 79. Auch an weiteren Stellen äußert er Kritik an Taylors Werk, wobei der Hauptpunkt seiner Kritik die unterschiedliche Situationsdiagnose ist. Denn während Taylor von einem säkularen Zeitalter spricht, meint Berger, man solle dieses besser als pluralistisch beschreiben. Vgl. Berger 2015, 107f.

159 Vgl. Berger 2015, 81f., 89f.

160 Vgl. Berger 2015, 82-86.

tut es in vielen Fällen auch, sowohl mit religiöser als auch mit säkularer Wirklichkeitsdeutung umzugehen, je nachdem welche Art der Deutung für die gegebene Frage relevant ist.“¹⁶¹

Bergers These, dass es auch im Bewusstsein Raum für einen säkularen Diskurs geben müsse, wenn ein solcher in der Gesellschaft Raum hat, stützt sich auf eine wissenssoziologische Erkenntnis ausgelöst durch José Casanovas Differenzierung des Säkularisierungskonzepts. Berger meint: „*Alle Institutionen haben Korrelate im Bewusstsein*. So wie religiöse Institutionen von säkularen unterschieden werden [...], muss es die gleichen Differenzierungen notwendigerweise auch im Bewusstsein geben.“¹⁶²

Berger betont mit Blick auf Shmuel Eisenstadts Konzept *multipler Modernen*¹⁶³, dass es letztlich auch eine Pluralität der verschiedenen Diskurse gäbe. Vorherrschend sei, so der Soziologe, der säkulare Diskurs in Bezug auf die intrinsischen Bündel der Modernität. Diese Verbindung zwischen Elementen des Bewusstseins und des Verhaltens könnten nicht auseinandergenommen werden. So brauche ein Pilot beispielsweise zwingend bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten, um ein Flugzeug sicher zu fliegen. Die extrinsischen Bündel dagegen könnten ohne negative Auswirkungen auseinandergenommen und anders wieder zusammengesetzt werden. Ein Pilot müsse heutzutage beispielsweise Englisch können. Man hätte sich aber auch problemlos auf jede andere Sprache zur internationalen Verständigung einigen können. Religiöse Diskurse seien in vielen Versionen heute als extrinsische Elemente in Bündeln der Modernität präsent. So verortet Berger die Diskurse in der Gesellschaft, macht aber mit Blick auf Eisenstadt deutlich, dass auch moderne Gesellschaften denkbar seien, in denen die Grenzen zwischen Religion und Säkularität anders gezogen sind, als in den westlichen Demokratien und den USA:

„Es gibt einen Pluralismus der religiösen Diskurse im Denken von Individuen und Gesellschaft. Es gibt auch den Pluralismus zwischen säkularem Diskurs und religiösem Diskurs, der zentrale Bedeutung hat. Außerdem gibt es einen Pluralismus von verschiedenen Versionen von Modernität, mit unterschiedlichen Entwürfen der Koexistenz von Religion und Säkularität.“¹⁶⁴

Berger fordert abschließend in *ALTÄRE DER MODERNE* eine Suche nach „Friedensformeln“¹⁶⁵. Er betont, Pluralismus müsse politisch gemanagt werden und meint: „Unter den Bedingungen der Moderne wird irgendeine Version der Trennung von Kirche und Staat höchstwahrscheinlich eine stabile und humane politische Ordnung stützen.“¹⁶⁶ Mit Blick auf die vorangegangenen Aussagen des Buches muss man bei dieser Forderung aber im Blick haben, dass eine solche, ihm nach aufgrund des Pluralismus notwendige Trennung letztlich aber nicht die Konsequenz des Verschwindens

161 Berger 2015, 87.

162 Berger 2013, 6. Hervorheb. i. O.

163 Vgl. Berger 2015, 101-107.

164 Berger 2015, 114.

165 Berger 2015, 117.

166 Berger 2015, 134.

von Religion nach sich zieht, sondern lediglich die Räume für religiösen und säkularen Diskurs aushandelt.

Ulrich Beck: Individualisierung und Kosmopolitisierung

Das Forschungsinteresse des 2015 verstorbenen Soziologen Ulrich Beck galt vor allem dem Wandel der Gesellschaften durch die Moderne, wobei er deren Folgen für Politik, Wirtschaft und Kultur in den Blick nimmt. Mit seinem 1986 veröffentlichten, zeitdiagnostischen, gleichnamigen Buch, das über die Fachgrenzen hinaus breit rezipiert wurde, prägt er den Begriff der *Risikogesellschaft*. 2007 erscheint der Nachfolger *WELTRISIKOGESELLSCHAFT*, in der Beck seine Diagnose erweitert beziehungsweise verschärft und darstellt, dass es nun transnationaler Anstrengungen bedürfe, um den Risiken, die er als Nebenfolge von Modernisierungsprozessen in der Gegenwart versteht, zu begegnen. Im Folgenden wird das Augenmerk auf die von Beck postulierten Nebenfolgen der Modernisierung auf die Religionen gerichtet. Daher wird insbesondere das ebenfalls 2007 erschienene Buch *DER EIGENE GOTT. VON DER FRIEDENSFÄHIGKEIT UND DEM GEWALTPOTENTIAL DER RELIGIONEN* im Fokus stehen. Es werden vor allem Diagnosen und weniger Prognosen des Soziologen in Bezug auf die Religionen in der Moderne herausgegriffen. Dem Fokus geschuldet wird die Modernisierungstheorie Becks nur insoweit wiedergegeben, wie sie seine Ausführungen zu Stand, Entwicklung, Reaktionen und Interaktionen der Religionen betrifft.

Becks zentrale These der zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft wird in *DER EIGENE GOTT* zum einen auf die Religionen bezogen, zum anderen um die auch in *WELTRISIKOGESELLSCHAFT* betonte Diagnose der Kosmopolitisierung in Zusammenhang mit der Globalisierung erweitert.

Die Zersplitterung der Moderne, so Beck, führe zu einer Vielheit und Fremdheit des eigenen Lebens.¹⁶⁷ Das reflexive Ich rechtfertige und hinterfrage sich selbst. Dieser Ausgangspunkt von *Individualisierung* sei auch auf den Bereich der Religion anzuwenden. Das Individuum nehme die religiöse Dimension selbst in die Hand. Es bastele sich seinen „eigenen Gott“, der teilbar und zusammensetzbar wie ein Individuum sei. Indem Gott, Welt und Mensch nicht mehr als klare Einheit erschienen, sich die Religion vom Öffentlichen nach Innen wende und eine Trennung zwischen Religion und Religiosität vollzogen werde, werde ein eigener Gott und damit ein ungezwungenes, lebenspraktisches und mitmenschliches Konzept von Gott denkbar.¹⁶⁸

Beck setzt diesen Ausdruck *religiöser Individualisierung* in Beziehung zur „Rückkehr der Götter und [...] Krise der europäischen Moderne“¹⁶⁹. Nach dem Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie, so Beck, sei das Gefüge der Grundannahmen und Basisinstitutionen und damit die Zukunft der europäischen Moderne gefährdet. Das Paradox der Säkularisierung – Entmachtung und Ermächtigung der Religion zugleich – werde deutlich: Neben der der Säkularisierungsthese immanenten Entmachtung und dem Verlust der Religion an Reichweite ist die Säkularisierung

167 Vgl. Beck 2008, 29.

168 Vgl. Beck 2008, 25f.

169 Beck 2008, 34.

laut Beck durchaus ein Gewinn für die Religion. Sie führe zu einer Emanzipation der Religion. Sie befreie diese durch das Weiterreichen der Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft und den Staat von Herrschaftslegitimation und Aberglaube. So bringe sie die Religion zur Selbstbegrenzung auf das eigentliche Geschäft der Spiritualität zurück.¹⁷⁰ Letztlich lege die erzwungene Säkularisierung der Religion, so Beck, „den Grund für die Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert. Womit für die Kirchenreligionen allerdings zugleich die Gefahr verbunden ist, durch die Bewegungen, die Konkurrenz des ‚eigenen Gottes‘ entleert, ja profan zu werden.“¹⁷¹ Kern der Wiederbelebung der Religiosität in Europa ist laut Beck die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben. Die Religionssoziologie weise religiöse Praktiken jenseits der Kirchentore nach. „Neue Religiöse Bewegungen“, in Luckmanns Terminologie „unsichtbare oder implizite Religionen“, bei denen die individuelle Suche nach Vollendung und persönlicher Entwicklung im Vordergrund stünden, würden wahrgenommen.¹⁷² „Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst.“¹⁷³

Die Prozesse der Individualisierung der Religion vermischten sich in einer Welt, in der eine gleichzeitige Verfügbarkeit aller (Welt-)Religionen und kulturell-spirituellen Symbolwelten neu sei, mit der *Kosmopolitisierung*.¹⁷⁴ Die *conditio humana* zu Beginn des 21. Jahrhunderts sei durch eine kosmopolitische Konstellation, eine neue Kommunikationsdichte und ein „Zeitalter des Vergleichens“¹⁷⁵ geprägt. Beck entfaltet dies anhand von mehreren Aspekten: Erstens spricht er von neuen Formen religiös bestimmter Weltgesellschaftlichkeit durch die kosmopolitische Konstellation, der er den säkularen Nationalismus und die nationale Zivilreligion der Ersten, *nationalstaatlichen Moderne* gegenüberstellt.¹⁷⁶ Zweitens konstatiert er einen Schock der Nichtuniversalität des westlichen Modells nationalstaatlicher Modernität, wodurch gesellschaftliche und moralische Gewissheiten zerbrechen.¹⁷⁷ Drittens betont er angesichts dessen, dass Weltreligionskonflikte nicht nationalkirchlich oder nationalstaatlich lösbar seien, es aber auch keine weltstaatlichen Instanzen gäbe, die Notwendigkeit einer Selbstzivilisierung der Religionen durch kosmopolitische Toleranz.¹⁷⁸

Religion ist, so Beck, ein global player als staatentranszendierende Organisation. Globalisierung, genauer: die Frage nach dem multiplen, kontradiktorischen Grenzregime von Religion, sei daher Definitionsmerkmal der Religion von Anfang an.¹⁷⁹ Durch ihren Universalismus, der eben keine hierarchische Unterordnung nach ethni-

170 Vgl. Beck 2008, 41f.

171 Beck 2008, 42.

172 Vgl. Beck 2008, 43.

173 Beck 2008, 46.

174 Vgl. Beck 2008, 45.

175 Beck 2008, 62.

176 Vgl. Beck 2008, 62f.

177 Vgl. Beck 2008, 63f.

178 Vgl. Beck 2008, 65-67.

179 Vgl. Beck 2008, 73.

schen, nationalen und Klassenschranken vornehme, sei das Schlüsselmerkmal der Religion im Grunde ein Grenzenüberwinden. Sie errichte in diesem Zuge allerdings auch Grenzen, wenn sie zwischen Recht- und Falsch- oder Andersgläubigen unterscheide und damit einen Dualismus von Wir-die Anderen beziehungsweise Entweder-Oder schaffe.

Diesem monotheistischen Entweder-Oder, Beck verweist hier auf Assmann, und dem institutionellen Beharren auf Absolutheit stehe in der Konzeption des eigenen Gottes eine individualisierte Form einer religionsgrenzenübergreifenden Mischreligiosität gegenüber. In dem religiösen Melange-Prinzip des Sowohl-als-auch komme das humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus zur Geltung, so der Soziologe.¹⁸⁰

Die Dialektik von Humanität und Gewalt der Religionen, urteilt Beck, finde bisher kaum soziologische Beachtung. Seine Analyse¹⁸¹ will Grundzüge der religionssoziologischen Zeitdiagnose wie die Individualisierung integrieren und durch neu entwickelte Konzepte wie die Kosmopolitisierung ergänzen. Beck greift zu diesem Zweck auf die *Theorie reflexiver Modernisierung* zurück. Diese erläuternd zitiert er zunächst Habermas und stellt die Ausgangsannahme einer Fragmentierung der Gesellschaft dar. Der Hintergrundkonsens an Normen und Werten für die Solidarität innerhalb der Gesellschaft schwindet laut Beck durch die Rationalisierung, die allerdings gleichzeitig neue Quellen der Solidarität erschließe. Der moderne Mensch stoße an seine Grenzen. Vorindustrielle Reserven – die Ressourcen der Natur sowie kulturelles und soziales Kapital – seien aufgezehrt und als *Nebenfolge der Modernisierung* neue Risiken entstanden. Dieser Nebenfolgen werde man sich bewusst, reflektiere sie, versuche Formen eines Umgangs mit ihnen zu finden. Da sie keine externen Ressourcen zur Verfügung hätten, müssten halbmoderne Gesellschaften zur Modernisierung ihre eigenen Kapazitäten nutzen und sich selbst reproduzieren.¹⁸² Eine neue Modernisierungsdynamik am Beginn des 21. Jahrhunderts löst die einfache Moderne auf, so Beck:

„Was also meint ‚reflexive Modernisierung‘? Radikalisierte Modernisierung unterminiert die Grundlagen der Ersten, nationalstaatlich organisierten, industriellen Moderne im Sinne eines Meta-Wandels: Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie Zielvorgaben und entsprechend auch die (sozial-)wissenschaftlichen Begriffsrahmen des Wandels wandeln sich, und zwar in einer Weise, die weder gewollt noch vorhergesehen wurde. In der Tat: Die Idee der Kontrollierbarkeit ebenso wie die der Gewißheit und der Sicherheit [...] brechen zusammen.“¹⁸³

Während es in der Ersten Moderne trennscharfe Grenzen zwischen den Kategorien, Handlungssphären und Zuständigkeiten und damit eine Logik der Eindeutigkeit ge-

180 Vgl. Beck 2008, 86.

181 Diese beansprucht keine universale Geltung, da sie nicht alle Religionen thematisiert. Vgl. Beck 2008, 90.

182 Vgl. Beck 2008, 91f.

183 Beck et al. 2001, 13.

geben habe, seien in der Zweiten Moderne die Grundlagen porös, die Duale aufgebrochen. Es gäbe eine Logik der Mehrdeutigkeit.¹⁸⁴

Beck wählt mit der Theorie der reflexiven Modernisierung eine dritte Alternative zu den Theorien fortschreitender Modernisierung und Theorien der Postmoderne: „Wir leben nicht in einer post-modernen Welt, wir leben in einer mehr-modernen Welt. Es ist nicht die Krise, sondern der Sieg der Moderne, der im Gefolge der nicht-intendierten und unbekannten Nebenfolgen die Basisinstitutionen der Ersten Moderne auflöst.“¹⁸⁵

Formen einer Modernisierungsdynamik, die auf sich selbst angewendet die „einfache Moderne auflös[en]“¹⁸⁶, sind in Becks Auffächerung der Theorie in drei Theoreme zu kategorisieren: die *(Welt-)Risikogesellschaft*, die forcierte Individualisierung und die *mehrdimensionale Globalisierung bzw. Kosmopolitisierung*.

Die Kategorie der Risikogesellschaft, die Beck in seinem gleichnamigen Buch entwickelt, thematisiert das Erkennen der Unkontrollierbarkeit der Gefahren, die als Folge des Erfolgs von Modernisierung entstehen.¹⁸⁷ In der *Weltrisikogesellschaft* kämen zu den alten Risiken neue Risiken hinzu, sie überlagerten und verbänden sich. „Die neuen Risikotypen, die eine globale Antizipation globaler Katastrophen in Gang setzen, erschüttern die Grundlagen moderner Gesellschaften“¹⁸⁸, so Becks These. Den Blick auf die selbst produzierten Gefahren, bei denen die Sicherungsmechanismen des Staates versagten, erweitert Beck in *WELTRISIKOGESELLSCHAFT* daher um die *Globalisierungsperspektive, die Inszenierungsperspektive und die Vergleichsperspektive der Risikologiken* von ökologischen, ökonomischen und terroristischen Globalrisiken.¹⁸⁹ Die globalen Risiken seien dabei durch die Merkmale der *Delokalisation* auf räumlicher, zeitlicher und sozialer Ebene und damit prinzipiellen Allgegenwärtigkeit, der Unkalkulierbarkeit ihrer Folgen und der *Nicht-Kompensierbarkeit der Modernisierungsschäden* gekennzeichnet.¹⁹⁰

Die Weltrisikogesellschaft sei durch ein kosmopolitisches Moment bestimmt: „Alle sitzen in einem gemeinsamen globalen Gefahrenraum – ohne Ausgang.“¹⁹¹ Kritisch unterscheidet Beck zwischen einerseits der ethischen Maxime des *Kosmopolitismus*, der Anerkennung kultureller Andersheit, und andererseits der Realität der „erzwungenen Kosmopolitisierung“¹⁹², bei der die globalen Risiken Akteure verbindende, die sonst nichts miteinander zu tun haben wollten. „Kosmopolitisierung“ meint die *Erosion klarer Grenzen*, die Märkte, Staaten, Zivilisationen, Kulturen und nicht zuletzt die Lebenswelten verschiedener Völker und Religionen trennten, sowie die daraus entstehende weltweite Lage der *unfreiwilligen Konfrontation mit dem fremden*

184 Vgl. Beck 2008, 92f.

185 Beck 2015, 108.

186 Beck 2008, 92.

187 Vgl. Beck 2015, 24-28.

188 Beck 2015, 103.

189 Vgl. Beck 2015, 49.

190 Vgl. Beck 2015, 103f.

191 Beck 2015, 111.

192 Beck 2015, 119.

*Anderen.*¹⁹³ In der Gegenwartsgesellschaft der Zweiten Moderne identifiziert Beck eine neue Verwobenheit der Menschen, wachsende Ungleichheiten im globalen Raum, neue Formen der Kriegsführung, der Kriminalität und des Terrorismus sowie neue Formen der Koexistenz, des Konflikts und der Kooperation der Weltreligionen. Das Ich müsse sich im Ansturm der Fremdheit bewähren. Kosmopolitisierung spiele sich so auch im Innersten der Menschen ab.¹⁹⁴

Globalisierung unterscheidet Beck davon als „etwas, das ‚dort draußen‘ stattfindet“¹⁹⁵ und ein Dual von lokal und global voraussetzt. Kosmopolitisierung dagegen hebe Duale auf und erfasse gerade das *Grenzenmischen, Grenzaufheben und Grenzenerrichten*, das (Welt-)Religionen schon immer auszeichne. Der Begriff sei räumlich und thematisch nicht festgelegt und könne auf verschiedene Bereiche angewendet werden, beispielsweise auf Kriminalität, den Arbeitsmarkt oder eben das Grenzmanagement von Religionen.¹⁹⁶

Beck plädiert für einen kosmopolitischen Dialog der Religionen und eine kosmopolitische Theologie als Form des Umgangs mit ethnisch-religiöser Andersheit. Diese differenziert er von der Form des religiösen Universalismus: Christlicher Universalismus gehe in Bezug auf das ewige Heil von einer Gleichartigkeit des Anderen aus und produziere so strukturelle Toleranz, aber durch die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen auch strukturelle Intoleranz.¹⁹⁷ Der religiöse Kosmopolitismus dagegen setze die Anerkennung der religiösen Andersheit, die er als Bereicherung empfinde, als Maxime und bringe ein allgemeines Toleranzprinzip zur Geltung.¹⁹⁸

Neben der Kosmopolitisierung sei auch die *Individualisierung* ebenso Moment reflexiver Modernisierung und Form der Enttraditionalisierung, die die Religionen wie die Gesellschaft zur Auseinandersetzung mit deren Nebenfolgen zwingt. Beck diagnostiziert den Religionen eine Paradoxie in Bezug auf ihre Individualisierung:

„Religion ist nämlich zum einen das Gegenteil von Individualisierung, sie ist Bindung, Gedächtnis, kollektive Identität und Ritual, aus denen, profanisiert und naturalisiert, die Gesellschaftlichkeit ‚gemacht‘ ist, hervorgeht. Religion ist zweitens die Quelle von Individualisierung. [...] Religion beruht auf der Glaubensentscheidung des einzelnen und damit letztlich auch auf der Unterstellung der Freiheit des Individuums.“¹⁹⁹

Diese Dialektik zwischen (christlichem) Basisprinzip und (christlicher) Institution setze eine Dynamik in Gang, in der sich die Kirchenautorität neu definieren müsse.²⁰⁰ Indem das Christentum nämlich den Glauben des Individuums zur wesentlichen Voraussetzung für Frömmigkeit mache, es ermächtige, führe die Unterscheidung von Kirche und individuellem Glauben zur Verflüssigung von Grenzen. Das Grundprob-

193 Beck 2008, 93. Hervorheb. i. O.

194 Vgl. Beck 2008, 101f.

195 Beck 2008, 94.

196 Vgl. Beck 2008, 94f.

197 Vgl. Beck 2008, 96.

198 Vgl. Beck 2008, 97.

199 Beck 2008, 107. Hervorheb. i. O.

200 Vgl. Beck 2008, 132f.

lem bestehe dann darin, die Grenzen dessen zu bestimmen, was christlich sei. Die beiden möglichen Strategien und Reaktionsmöglichkeiten stürzten die Kirchen in ein Dilemma: Konzentrierten sich die Kirchen auf „ihre“ Glaubenswahrheiten und ihren dogmatischen Kernbestand, wie sie es in der Geschichte durch Grenzpolitik nach Außen und primär auch nach Innen gegen innerchristliche Andere und Häretiker getan habe, so drohe eine Ghettoisierung, da sie nur noch für relativ wenige Menschen attraktiv seien. Nutzten die Kirchen dagegen ihre organischen Möglichkeiten, betonten ihre Kompetenzen bezüglich Lebensproblemen und böten ein offenes Paket an Sinn-Orientierungen, so drohe ein Verlust der corporate identity.²⁰¹

Beck unterscheidet zwischen *Individualisierung Eins*, der Individualisierung in der Religion, und *Individualisierung Zwei*, von der Religion. Die Individualisierung Eins illustriert er anhand von Beispielen, wobei er sich auf Martin Luther, Sebastian Castellio und das John-Locke-Modell der Toleranz bezieht.²⁰² Die Individualisierung Zwei bezieht er auf den Wohlfahrtsstaat und zeigt sie anhand des Meta-Wandels der Familie – „Jenseits der Normalfamilie“²⁰³ – und anhand der die Pluralität der Moderne spiegelnden Neuen Religiösen Bewegungen – „Jenseits der Normalreligion“²⁰⁴ – auf.

Beck bezeichnet institutionalisierte Individualisierung als *reflexive Individualisierung*. Den Individuen der Weltrisikogesellschaft sei die Möglichkeit hinreichender reflexiver Distanz zu sich selbst abhandengekommen, Wissen und Lebenschancen seien prinzipiell unsicher geworden. „Es ist diese Neue Unmittelbarkeit – ‚the culture of immediacy‘ (Anthony Elliott/Charles Lemert und John Tomlinson) –, die Reflexartigkeit erzwingt, wo früher vielleicht Reflexion möglich war.“²⁰⁵ Beck weitet aber auch den Blick, wenn er betont, dass sich die Folgen von Individualisierung und Kosmopolitisierung nicht auf die Privatsphäre eingrenzen ließen, sondern sich auch in der Arbeitswelt, Politik, den Gewerkschaften und eben den Kirchen zeigten.²⁰⁶

Seine Untersuchung fasst der Soziologe in seinem Buch *DER EIGENE GOTT* selbst in zehn Kernthesen zusammen. Erneut komprimiert lassen sich diese wie folgt resümieren:

1. Religiöser Glaube breitet sich proportional zur durch radikalisierte Modernisierungsprozesse ausgelösten Verunsicherung aus.
2. Es findet eine Renaissance einer neuartigen, subjektiven Glaubensanarchie – der „eigene Gott“ – und damit ein Zerbrechen der Einheit von Religion und Glaube statt.
3. Der Zusammenhang der Individualisierung der Religion, sozialer Klassen und der Familie macht gesellschaftliche Individualisierung erst aus, wobei für alle die

201 Vgl. Beck 2008, 110, 133f.

202 Vgl. Beck 2008, 136-151.

203 Beck 2008, 155.

204 Beck 2008, 161.

205 Beck 2008, 160f.

206 Vgl. Beck 2008, 160f.

- Prinzipien der Enttraditionalisierung, der individuellen Entscheidung, eines Horizonts an Optionen sowie der Modus der Selbstzurechnung der Folgen gelten.
4. Im Zuge des Auseinanderbrechens der institutionalisierten Leitbilder und des Zerfalls der sozialen Wirklichkeiten von Klasse, Familie und Religion kommt es zu einer Spaltung der Religiosität in die Welt der priesterlichen Religion und des individualisierten Glaubens.
 5. So kommt es zum Paradoxon der zweiten, religiösen Moderne im europäischen Kontext: der Entleerung der Kirchen und gleichzeitigen religiösen Wiederverzauberung des Denkens und Handelns.
 6. Individualisierung muss nicht zur Privatisierung der Religion führen, sondern kann auch eine neue öffentliche Rolle des Glaubens einleiten.
 7. Mit der Individualisierung des Glaubens steht die Legitimierung des Glaubens zur Debatte, denn es kommt zu einer Deinstitutionalisierung und Subjektivierung der religiösen Wahrheit.
 8. Individualisierung des Glaubens ist nicht gleichbedeutend mit Standardisierung, allerdings folgt sie den Mechanismen religiöser Symbolökonomie und bringt keine wirkliche individuelle Vervielfältigung der Glaubenserzählungen hervor.
 9. Die Konstruktion des „eigenen Gottes“ ist kein Produkt der „Postmoderne“, sondern ein Gipfelpunkt in einem langen Prozess der Individualisierung, in dem sich die Autonomie des Individuums gegen die Kollektivdefinition der Religiosität durchsetzt. Es bleibt allerdings die Frage, inwieweit der „eigene Gott“ einer Kunstreligion entspricht.
 10. Religion ist ein möglicher Akteur (kosmopolitischer) Modernisierung.²⁰⁷

Insgesamt identifiziert Beck angesichts dieser Modernisierungsfolgen und –dynamiken drei religiöse Aneignungsformen der Moderne:

Erstens ist dies der *antimoderne Fundamentalismus*, der zugleich modern und antimodern sei. Mithilfe der Postmoderne, der Selbstkritik an der Moderne, werde die Moderne verworfen und in diesem Zuge geschehe eine Abkehr von der Pluralität „wahrer“ religiöser Erzählungen. In militanten, antimodernen Notwehrreaktionen werde die Existenz nur eines wahren religiösen Weges behauptet.²⁰⁸

Zweitens gäbe es den Umgang *postmoderner Religiosität*. Diese breche mit dem Grundprinzip der säkularen, ersten Moderne, dass die moderne Wissenschaft die einzige Form des objektiven Wissens über die Welt sei und komme zu einem Wissens- und Glaubensrelativismus.²⁰⁹

Als drittes eröffne sich, so Beck, die Vision einer kosmopolitischen Religiosität der Zweiten Moderne. Die *Zweitmoderne Religiosität* negiere sowohl den postmo-

207 Vgl. Beck 2008, 114-122. Da hier deutlich gemacht wurde, dass es sich um eine Resümee von Becks Thesen handelt, wurde an dieser Stelle auf den Konjunktiv zur Redewiedergabe verzichtet.

208 Vgl. Beck 2008, 170f. Als eine Mischform von einerseits solch antimoderner, postkolonialer und andererseits individualisierter Religiosität, der Transnationalisierung voraussetzt, bezeichnet Beck religiös motivierten Terrorismus.

209 Vgl. Beck 2008, 172f.

dernen absolutistischen Relativismus als auch die Privatisierung der Religion und sehe die Möglichkeit gegenseitiger Bereicherung der Religionen, was zu einer neuen Ausgestaltung der öffentlichen Rolle der Religion in der postsäkularen Moderne führen könne.²¹⁰

Als Modelle der Zivilisierung religiöser Weltkonflikte stellt Beck das Nebenfolgen-Modell, das Marktmodell, das Modell des religionsneutralen Verfassungsstaates nach Habermas, das Modell „Weltethos der Religion“ nach Küng sowie die „methodologische Konversion“ nach Ghandi vor.²¹¹

Den Grund der Konflikte sieht er in einem „clash of universalisms“²¹², also den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der Religionen, begründet. Der Plural der religiös offenbaren Wahrheiten sei alltägliche Erfahrung und existentielles Thema. Becks These lautet: „Inwieweit Wahrheit durch Friede ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.“²¹³ Die Priorität Wahrheit, die auf Harmonie abziele, und die Priorität Frieden, die auf Konflikt und auf die Zivilisierung der Selbstzerstörungspotentiale der Moderne abziele, müssten zugleich möglich werden. In der Religionsgeschichte hätten sich diesbezüglich das Modell der „Erlaubten Religion“ und das der „Doppelten Religion“ als unzureichend erwiesen. Am Beispiel der Ringparabel Lessings betont Beck die Notwendigkeit eines weltbürgerlichen Kosmopolitismus der Religionen.²¹⁴ Die Koexistenz der *Einzigen Wahrheit* und der *Vielen Wahrheiten*, so Beck, ermögliche die Priorität des Friedens. In der Praxis gäbe es bereits eine Pragmatik des wechselseitigen Gewinnens über Grenzen hinweg, bei der Gott als Vermittler und Wahrheit als mehrdimensional betrachtet werde, urteilt Beck. Auf informelle Weise werde ein alltäglicher Pragmatismus des religiösen common sense gepflegt, beispielsweise, wenn Klimapolitik als Kosmopolitik behandelt werde. Es bleibe die Frage, ob diese Trennung von Dogma und Praxis auch auf der Weltbühne möglich sei, damit die Weltreligionen zu Vorkämpfern der Menschheitsthemen Klimawandel, Armut und Würde der Anderen würden.

Hans Joas: Kontingenz

Hans Joas hat seit 2014 die Ernst-Troeltsch-Professor für Religionssoziologie an der evangelischen Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin inne. Der Soziologe und Sozialphilosoph forscht unter anderem zum amerikanischen Pragmatismus und Historismus, zu Gewalt und zu Religion und Moderne. Ein Schwerpunkt seiner Forschung ist die Entstehung der Werte – ein Thema, das nicht nur in seinem 1999 publizierten Werk *DIE ENTSTEHUNG DER WERTE*, sondern auch in folgenden Veröffentlichungen wie unter anderem der Monografie *BRAUCHT DER MENSCH RELIGION? ÜBER ERFAHRUNGEN DER SELBSTTRANSZENDENZ* (2004) und dem viel beachteten Buch *DIE SAKRALITÄT DER PERSON. EINE NEUE GENEALOGIE DER MENSCHENRECHTE*

210 Vgl. Beck 2008, 174.

211 Vgl. Beck 2008, 176-206.

212 Beck 2008, 207.

213 Beck 2008, 209.

214 Vgl. Beck 2008, 243f.

(2011) in Bezug auf Wertebildung und Wertevermittlung eine Rolle spielt. Die beiden letztgenannten Werke werden im Folgenden auch einbezogen. Grundlage der an dieser Stelle folgenden Zusammenfassung von Joas' Konzepten bezüglich Religion und Moderne ist aber das erstmals 2012 erschienene *GLAUBE ALS OPTION. ZUKUNFTSMÖGLICHKEITEN DES CHRISTENTUMS*. Diese Veröffentlichung greift viele der bereits zuvor in anderen Publikationen bedachten Aspekte des Themas Glaube in der Gegenwartsgesellschaft auf und Joas selbst nennt das Buch eine „Weiterführung von Überlegungen“²¹⁵ aus *BRAUCHT DER MENSCH RELIGION?*

Bereits im Vorwort von *GLAUBE ALS OPTION. ZUKUNFTSMÖGLICHKEITEN DES CHRISTENTUMS* erklärt Joas mit Verweis auf Titel und Untertitel des Buches, welche „beiden Denker“²¹⁶ seine Auseinandersetzung mit den dort behandelten Fragen besonders geprägt haben. Der Begriff der Option ist im Sinne eines Aufstiegs der säkularen Option der Grundgedanke in Charles Taylors monumentaler Studie *EIN SÄKULARES ZEITALTER*. Ernst Troeltsch, auch wenn er dessen „theologischen Lehren“²¹⁷ nicht durchgängig zustimmt, spielt die zweite zentrale Rolle, „weil er [...] versucht hat, den christlichen Glauben nicht durch Rückzug und Abschottung durch die Zeit zu retten, sondern auf Grundlage der modernsten Geschichtsforschung, Psychologie, Soziologie und anderer Wissenschaften neu zu durchdenken.“²¹⁸

Anhand dieser Richtung, die Joas mit der Orientierung an den beiden genannten „Vorbild[ern]“²¹⁹ einschlägt, lässt sich bereits auf die bei ihm zentralen Bestimmungen hinsichtlich der Religion und dem Glauben in der Moderne – in den Schlagworten Kontingenz und Optionsvermehrung gefasst – sowie auf sein Vorgehen, religionssoziologische Entwicklungen als Herausforderungen für konkrete christliche Themenfelder umzuformulieren, hinweisen. Bevor dies jedoch im Einzelnen ausgeführt wird, sei kurz auf Joas' Kritik an der Begriffsverwendung von Moderne und Postsäkularität sowie seine Position zur These einer zunehmenden Säkularisierung verwiesen.

Hans Joas registriert eine gestiegene Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit für das Thema Religion. Dabei spricht er von zwei Verschiebungen in den Auseinandersetzungen über Religion seit dem 18. Jahrhundert: Zum einen müssten sich Gläubige von der scheinbaren Gewissheit verabschieden, dass der Mensch anthropologisch auf Religion hin ausgelegt sei und ohne sie moralischer Verfall eintrete. Zum anderen müssten sich „Ungläubige und Religionskritiker“ von dem Gedanken verabschieden, Religion sei ein geschichtlich überholtes, vorübergehendes Phänomen.²²⁰

Beide Verschiebungen begründet Joas im Verlauf des Buchs *GLAUBE ALS OPTION* ausführlicher. Hinsichtlich letzterer betont er, dass die fragwürdige Säkularisierungsthese zu überwinden sei. Dafür stellt er zunächst mittels dessen Begriffsgeschichte

215 Joas 2013b, 9.

216 Joas 2013b, 9.

217 Joas 2013b, 11.

218 Joas 2013b, 11.

219 Joas 2013b, 11.

220 Vgl. Joas 2013b, 15.

die Mehrdeutigkeit des Begriffs Säkularisierung dar und widmet sich dann aus soziologischer Perspektive der Frage, ob Modernisierung zu Säkularisierung führe. Hier, wie auch in anderen Publikationen, äußert er sich auch kritisch hinsichtlich der häufig nur als „Kampfbegriffe“²²¹ im Meinungsstreit genutzten Begriffe Moderne und Modernisierung. Der Begriff Modernisierung sei mehrdeutig: Oft werde Modernisierung als Prozess des Übergangs zu einer neuen Epoche, die „Moderne“ genannt werde, verstanden. Diese Variante ablehnend bestimmt Joas Modernisierung zunächst „relativ unschuldig [...] und] in etwas klarerer Begrifflichkeit als üblich“²²² im Sinne wirtschaftlichen Wachstums und wissenschaftlich-technologischer Verbesserungen.

Auch den durch Jürgen Habermas geprägten Begriff „postsäkular“ betrachtet Joas kritisch. Dieser klingt nach Meinung des Soziologen nach einem Epochenwandel und suggeriere eine plötzliche Zunahme an Religiosität nach ihrer epochalen Abnahme. Tatsächlich aber könne man mit Blick auf eine Falsifizierung der Säkularisierungsthese, dazu gleich mehr, höchstens von einem Bewusstseinswandel sprechen infolge dessen Religion wieder öffentlich gehört werde.²²³ In gleicher Weise problematisch sind damit für Joas auch Formulierungen wie die von einer Wiederkehr der Religion wie in den Gegenwartsdiagnosen von Graf und Wiesenbrod, denn auch diese geben vor, dass Religion verschwunden gewesen sei.

Joas wendet sich demgegenüber gegen eine These vom (zwischenzeitlichen) Verschwinden der Religion. Er zeichnet den Ursprung²²⁴ der Säkularisierungsthese nach, identifiziert drei Wellen²²⁵ der Säkularisierung in der europäischen Geschichte, wobei Säkularisierung eben nicht als linearer Prozess, sondern als heterogene, kontingente Geschichte erscheint, und überprüft soziologisch, ob Modernisierung zu Säkularisierung führt. Beispielhaft führt er Fragen an, die die Säkularisierungstheorie nicht hinreichend beantworten könne: Die Frage nach den europäischen Ausnahmen von der „Säkularisierungsregel“ wie Polen, nach der „Ausnahme“ USA, nach dem Bild aus nicht-eurozentrischer Perspektive und nach der tatsächlichen Religiosität in Europa vor der angeblichen Säkularisierung.²²⁶ Angesichts dieser Gesichtspunkte erweist sich die Säkularisierungsthese für Joas „bei historisch-soziologischer Überprüfung also als höchst fragwürdig“²²⁷.

Als ebenso fragwürdig beurteilt er die Auffassung, Säkularisierung führe zu Moralverfall und Glauben sei daher unentbehrlich. Die These von der moraldestruktiven Kraft der Säkularisierung wird für ihn zunehmend unplausibel, zum einen aus inneren Gründen – u.a. weil niemand aufgrund solch einer rationalen Einsicht zum Glauben kommen könne – zum anderen aus äußeren Gründen – wie dem bisher ausbleibenden Moralverfall.²²⁸ Auch müssten umgekehrt die Einwirkungen von Religion auf die fundamentalen Reziprozitätsstrukturen einer Gesellschaft keineswegs moralstabi-

221 Joas 2012b, 21.

222 Joas 2013b, 28.

223 Vgl. Joas 2007, 124.

224 Vgl. Joas 2013b, 28-33.

225 Vgl. Joas 2013b, 73-85.

226 Vgl. Joas 2013b, 29-40.

227 Joas 2013b, 42.

228 Vgl. Joas 2013b, 47-49.

lisierend wirken. Ausschlaggebend ist für Joas letztlich, dass Strukturen menschlicher Kooperation selbst die Individuen entweder aus Eigennutz oder Einsicht in Gerechtigkeit zur Einhaltung von Reziprozitätsverpflichtungen führten. Moral habe menschheitsgeschichtlich zwei Wurzeln: Werte sowie wertkonstitutive Erfahrungen und die Reflexion auf die Bedingungen von Kooperation.²²⁹

Insgesamt warnt Joas vor schnellen Zeitdiagnosen, die von ihrem Grundtyp her immer entweder monothematisch und damit zu einseitig seien, oder einen Epochenbruch erklärten, wohingegen er eine Balance zwischen Kontinuität und Diskontinuität anmahnt. Entschieden spricht er sich zudem gegen einen „fetishism of modernities“²³⁰ aus, einen Begriff, den er von dem Politikwissenschaftler Bernhard Yack übernimmt. Jener spricht von einer Fetischisierung der Moderne „überall dort, wo eine Vielzahl heterogener sozialer Prozesse und Phänomene zu einem großen Objekt namens Moderne totalisiert wird“²³¹, was zum sozialen Mythos der einen Moderne und der einen Modernisierung führe. Als „Gegenbegriff zum ‚tight coupling‘ und zu funktionalistischen Ganzheitsunterstellungen“²³² führt Joas den Begriff der *Kontingenz* ein. Kontingenz bezeichnet für ihn die Zunahme der Optionen unseres Handelns und derjenigen zufälligen Widerfahrnisse, die sich daraus ergeben.²³³ In Auseinandersetzung mit den Fragen, die die Debatten über Religion und Kontingenz bestimmen – Joas nennt in diesem Zusammenhang die Namen Hermann Lübbe, Peter Berger und Richard Rotry –, erklärt er, dass Glaube für ihn keine Kontingenzbewältigungstechnik darstelle, sondern die Voraussetzung für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz. Dieser sei dann durch „kontingente Gewissheit, eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist“²³⁴, bestimmt.

Sich gegen Verfallsdiagnosen wendend, die die *Optionsvermehrung* als Gefahr beurteilen, bietet Joas ein alternatives Deutungsangebot. Er betont, dass gestiegene Handlungsoptionen neue Formen und Anforderungen sozialen Lebens produzierten. Gestiegene Kontingenz als solche gefährde nicht die Entstehung von Bindungen, beeinflusse aber die Art der Bindungen, die unter diesen Bedingungen überlebensfähig seien.²³⁵ So änderten sich Wertbindungen unter den Bedingungen hoher Kontingenz in drei Richtungen: Die Optionsvermehrung fordere *Prozeduralisierung*, *Wertegeneralisierung* und *Empathie*. Prozeduralisierung nötige den Menschen die Einwilligung ab, sich auf gemeinsame Prozeduren – beispielsweise den Rechtsgehorsam, Toleranz, Fairness und Pluralismus in einem Rechtsstaat – zu einigen. Wertegeneralisierung bezeichne die Erkenntnis der Gemeinsamkeiten in verschiedenen Wertetraditionen, was zur Reintegration und Modifikation des eigenen wertbezogenen Selbstverständnisses anrege. Empathie, die Fähigkeit zur Einfühlung, werde angesichts der Begegnung mit einer wachsenden Zahl an Fremden immer bedeutsamer. All diese drei ver-

229 Vgl. Joas 2013b, 63.

230 Joas 2013b, 112.

231 Joas 2013b, 112.

232 Joas 2013b, 112f.

233 Vgl. Joas 2013b, 121.

234 Joas 2013b, 126.

235 Vgl. Joas 2013b, 139f.

langten nach der Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung, flexiblen Verinnerlichung und kreativen Artikulation.²³⁶ Eine kontingenzangepasste Wertbindung sei auf die Auseinandersetzung mit anderen Werttraditionen und auf die Fähigkeit, die Welt mit den Augen anderer zu sehen, angewiesen. Vor allem aber, und davon seien eben auch eben jene, Empathie und Prozeduralisierung, abhängig, würden Wertegeneralisierung und damit die Befolgung von Verfahren, die Wertdifferenzen einklammern, benötigt.²³⁷ Diese Bedeutung von Wertegeneralisierung macht Joas auch in *DIE SAKRALITÄT DER PERSON* deutlich, wo er die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 auf Wertegeneralisierung und damit den erfolgreichen Weg der Verständigung auf eine neuartige Gemeinsamkeit hin zurückführt.²³⁸

Wertbindungen, so Joas, erwachsen aus Erfahrungen der Selbstbindung und Selbsttranszendenz.²³⁹ Erfahrungen der *Selbsttranszendenz* sind für Joas

„Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst, sondern im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von der Fixierung auf mich selbst.“²⁴⁰

In *BRAUCHT DER MENSCH RELIGION?* breitet Joas eine breite Phänomenologie solcher Erfahrungen der *Dezentrierung der Person*, die z.B. in Natur oder Begegnungen gemacht werden können, aus.²⁴¹ Den Gehalt solcher Erfahrungen zu artikulieren sei sehr schwierig und es gäbe ganz unterschiedliche Deutungsangebote dafür.²⁴² Religion als ein solches Angebot artikuliere die Erfahrungen der Selbsttranszendenz in einer bestimmten Weise: Religiöse Traditionen und Institutionen stellten ein Repertoire zur Deutung und ermöglichten beispielsweise konkret durch Askesetechniken aber auch allgemein durch das Glaubenswissen Erfahrungen, bei der die Zentrierung des Menschen auf sich selbst überwunden werde.²⁴³

Auch wenn Religionen darüber letztlich tatsächlich Werte vermittelten, Gläubige Handlungsmotivation und -orientierung aus ihnen gewannen, so seien sie doch mehr: Sie seien nicht als Wertsystem oder quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude, sondern eben als Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrungen zu verstehen.²⁴⁴

Mit Blick auf die Beziehung von Religion und Gewalt nennt Joas in *GLAUBE ALS OPTION* Aspekte bezüglich der Friedensfähigkeit von Religion. Dies kann an dieser Stelle inhaltlich ausgeklammert werden. In Bezug auf Religion und Moderne ist aber seine Schlussfolgerung relevant: Friedensfähige Religionen verweigerten sich einer

236 Vgl. Joas 2013b, 140-143.

237 Vgl. Joas 2013b, 142, 146.

238 Vgl. Joas 2012a, 252.

239 Siehe hierfür die Ausführung zur Wertebildung in Joas 2007 und Joas 2013a.

240 Joas 2007, 17.

241 Vgl. Joas 2007, 18f.

242 Vgl. Joas 2006, 8.

243 Vgl. Joas 2007, 26.

244 Vgl. Joas 2013b, 152f.

Identifikation mit Modernität, sie „bleiben der achsenzeitliche, transzendenzbezogene, aber irdisch-praktische Stachel zur Weiterentwicklung des politischen und sozialen Lebens“²⁴⁵.

Als Herausforderungen aus dem sozialen Wandel für die Glaubensweitergabe und das intellektuelle Selbstverständnis des Glaubens in unserer Zeit identifiziert Joas drei Tendenzen:

Erstens die Milieuauflösung einerseits und die Herausbildung eines vitalen, überkonfessionellen christlichen Milieus andererseits.

Zweitens die implizite Religion bezogen auf die vielfältigen Formen von Werthaltungen und Praktiken, die nicht kirchlich gebunden seien und sich selbst nicht als Religion bezeichneten.

Und drittens die Globalisierung des Christentums durch die intensive Ausbreitung vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Er betont in Bezug auf diese Punkte die erhöhte Bedeutung des ökumenischen Dialogs, die Möglichkeit, implizite Religion als Anknüpfungspunkt zur Neuartikulation des Eigenen zu verstehen und die Bedeutung sowohl des interreligiösen Dialogs wie des Gesprächs zwischen Gläubigen und Ungläubigen.²⁴⁶

Im Anschluss an diese Herausforderungen, die sich aus dem sozialen Wandel ergäben, beschäftigt sich Joas mit den Herausforderungen, die aus kulturellen Veränderungen resultierten. Als Schablone, um intellektuelle Herausforderungen, die aus der westlichen Kultur hervorgehen, zu identifizieren, nutzt der Soziologe einen Artikel Ernst Troeltschs.²⁴⁷ Dieser betrachte als hauptsächliche Herausforderungen die wachsende Verständnislosigkeit gegenüber vier wesentlichen Gehalten der christlichen Botschaft: (1) dem Liebesethos, (2) dem Person-Verständnis, (3) der Gemeinschaftlichkeit des Kults und (4) der Konzentration aller Spiritualität auf Jesus Christus. Joas führt aus, woraus genau sich diese Herausforderungen ergeben. (1) ergibt sich laut Joas aus einer intellektuellen Hegemonie von Werten und kognitiven Annahmen, die das Liebesethos zunehmend unverständlich werden lassen. Das Christentum müsse hier die Grenzen des utilitaristischen und expressiven Individualismus aufzeigen, den nichtuniversalistischen Charakter des republikanischen Denkens herausarbeiten und rationalistisch beschränkte Formen des moralischen Universalismus kritisieren.²⁴⁸ (2) resultiere aus einem Menschenbild, das die Besonderheit der Personalität des Menschen bestreite. Das Christentum müsse, so der Soziologe, hierauf mit einer Neuartikulation des christlichen Personalismus, der in einer „Sakralisierung der Person“²⁴⁹ besteht, reagieren.²⁵⁰ (3) ergäbe sich aus einem immer stärker individualistischen Verständnis von Spiritualität, wogegen man ein Kirchenverständnis stark machen müsse, das diese nicht zum Kultverein degradiere.²⁵¹ (4) hat für Joas seine Wurzel in

245 Joas 2013b, 184.

246 Vgl. Joas 2013b, 187-200.

247 Vgl. Joas 2013b, 201. Joas bezieht sich her auf den Aufsatz *DIE ZUKUNFTSMÖGLICHKEITEN DES CHRISTENTUMS*, in: Logos I (1910/1911), S. 165-185.

248 Vgl. Joas 2013b, 202, 206.

249 Joas 2013b, 208. Siehe hierzu auch die Ausführungen in Joas 2012a.

250 Vgl. Joas 2013b, 202, 208.

251 Vgl. Joas 2013b, 202, 211.

dem Verlust der Idee der Transzendenz, weil ohne diese der Zugang zum Verständnis des Sohnes Gottes als des Vermittlers von Immanenz und Transzendenz versperrt bleibe. Gerade in der Analyse der Entstehung und dem Verschwinden der Idee von Transzendenz liege die Chance für die Neuentdeckung von Gemeinsamkeiten aller nachachzeitlichen Religionen und eines Bündnisses religiöser und säkularer Universalisten.²⁵²

Für eine diesen Herausforderungen begegnende Neuartikulation der christlichen Botschaft sind laut Joas neben Philosophie und Theologie auch Geschichte und Sozialwissenschaft notwendig.²⁵³

Hans-Joachim Höhn: Religiöse Dispersion und Trends religiöser Aufgeschlossenheit

Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie an der Universität in Köln, beschäftigt sich in vielen Publikationen mit dem Thema der Religion in einer säkularen und postsäkularen Gesellschaft, den diesbezüglich unterschiedlich ausfallenden Theorien und Zeitdiagnosen und mit den daraus erwachsenden Herausforderungen für die Theologie. Im Folgenden werden vor allem seine beiden Monografien *GEWINNWARNUNG* (2015) und *POSTSÄKULAR* (2007) herangezogen, um sein Bild der Religion in der Moderne zu zeichnen.

Hans-Joachim Höhn vertritt bezüglich der vielfach konstatierten „Wiederkehr der Religion“, ergo der Falsifizierung der These vom Verschwinden der Religion in der Moderne, eine Theorie religiöser Dispersion: Er meint, die Wiederkehr religiöser Traditionen und ihre Bedingungen für gesellschaftliche Konstruktionen der Wirklichkeit bestünden weitestgehend in zivilreligiösen Adaptionen, ökonomischen Instrumentalisierungen und medialen Dekonstruktionen religiöser Motive und Tradition sowie deren semantischer und ästhetischer Potentiale und spricht vom „nicht-religiösen Fortbestand der Religion“²⁵⁴. Die Perspektive seiner Monografie *POSTSÄKULAR* nennt er den „Versuch eines Brückenschlags zwischen kriteriologischen und empirischen Ansätzen in philosophischen und soziologischen Religionstheorien und einer Theologie, die sich kulturwissenschaftlich neu positionieren will.“²⁵⁵ Er diskutiert Religionstheorien und –begriffe und untersucht die Frage nach dem Eigensinn und möglichem Resistenzvermögen des Religiösen in den Leitsystemen der Gesellschaft (Wirtschaft, Medien und Politik)²⁵⁶ und in Zeiten der Pluralität von Religionen. Schließlich formuliert er die daraus erwachsenden Aufgaben einer Theologie, die unter dem Primat der Vernunft steht.

In *GEWINNWARNUNG* schließt er daran an: Seine Erörterungen haben das Ziel, „in einem nationalen Kontext unterschiedliche Entwicklungspfade von Säkularisierungs-

252 Vgl. Joas 2013b, 202, 214.

253 Vgl. Joas 2013b, 218.

254 Höhn 2007, 11.

255 Höhn 2007, 11.

256 Vgl. Höhn 2007, 90.

prozessen auszumachen und nach ihrer sozio-kulturellen Bedeutung zu fragen“²⁵⁷. Mit Rückgriff auf die *Theorie reflexiver Modernisierung* von Ulrich Beck entwickelt Höhn eine Theorie reflexiver Säkularisierung. Er erprobt den Ansatz an mehreren Fallstudien über Konfigurationen von Kultur und Religion in der Moderne, bei denen auch die „ungewollten Nebeneffekte“ von Säkularisierung zur Sprache kommen. Letztendlich zieht er eine Zwischenbilanz des religionstheoretischen Diskurses und beleuchtet die Perspektiven der Religionsprognostik kritisch.

Die Grundlinien und -begriffe von Höhns Theorie sowie die zeitdiagnostischen Ausführungen sollen hier kurz dargestellt werden. Auf Höhns Schlussfolgerungen zu den Aufgaben der Theologie und die nötige Anschlussfähigkeit religiöser Institutionen an die gesellschaftlichen Entwicklungen wird nur ein knapper Ausblick gegeben, da für die Untersuchung der Bedeutung von Jenseitsreisen in der modernen Literatur der Ertrag von Höhns in einer Theorie gefassten Zeitanalyse in Bezug auf Religion wichtig ist. Eine Skizzierung der daraus entstehenden Aufgaben für die Theologie wäre dagegen ein weitergehender, nächster Schritt, dessen prognostische und wertende Wirkung einer weiteren Arbeit mit anderem Fokus gebührte und dazu vergleichend weitere Stimmen einbeziehen müsste.

Höhns Ansatz reflexiver Säkularisierung ist zunächst kurz eine begriffliche Klärung vorzuschieben. Die Bezeichnung *postsäkular*, die den Titel einer seiner Monografien ausmacht, beleuchtet Hans-Joachim Höhn in *GEWINNWARNUNG* kritisch. Sie stelle weder eine Zeitangabe für das Ende der Säkularisierung dar, noch sei sie die Beschreibung einer neuen Hinkehr zu religiöser Lebensführung. „Postsäkular“ sei als Zustandsbeschreibung oder Diagnose ungeeignet, so Höhn. Wohl aber könne sie zur Diskussion der Verfassung von Theorien über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft dienen und mittels des Präfixes darauf aufmerksam machen, dass eine geschichtstheoretisch aufgeladene Säkularisierungsthese, die das Verschwinden der Religion mit der Moderne verbinde, überholt sei.²⁵⁸ Allerdings, so Höhn in Auseinandersetzung mit der These des amerikanischen Religionssoziologen Casanova²⁵⁹, dürfe man nicht im Umkehrschluss von einer Renaissance der Religionen ausgehen. So wie sich eine nachhaltige Diversität von Modernisierungsprozessen zeige, ließen sich auch vielfältige Transformationen des Verhältnisses von Religion, Kultur und Gesellschaft sowie unterschiedliche Konstellationen von Modernität, Säkularität und Religiosität in Europa feststellen, also „multiple secularities“.²⁶⁰ Die späte Moderne sei zugleich *religionskonsumptiv* und *religionsproduktiv*, *sacrophob* und *sacrophil*.

Bei der Untersuchung der Ursachen dieses Zustandes setzt Höhns Konzept der *reflexiven Säkularisierung* an. Er greift hierfür Ulrich Becks Theorie reflexiver Modernisierung auf, die die Ambivalenzen der *entgleisenden Modernisierung* (Habermas)

257 Höhn 2015, 10.

258 Vgl. Höhn 2015, 38.

259 Vgl. Höhn 2007, 30f.

260 Höhn überträgt hier den von Eisenstadt genutzten Begriff der „multiple modernities“. Vgl. Höhn 2015, 35. Hervorheb. A. B.

plausibilisiert und Nebeneffekte prekärer Modernisierung identifiziert.²⁶¹ Ebenso wie Modernisierung, die eigentlich eine in eine Richtung ablaufende, fortschreitende funktionale Differenzierung und steigende Entfaltung systemspezifischer Zweckrationalität verfolge, laufe Säkularisierung daher nicht linear ab, sondern habe „ungewollte Spätfolgen“²⁶². Höhn fragt „nach religionsproduktiven Säkularisierungen als Nebeneffekt prekärer Modernisierung“²⁶³ und untersucht dies an den Fallbeispielen von säkularisierungsbedingter Distanz (und auch Beziehung) von Staat und Religion, anhand des Konfliktpotentials der Kategorie „Religionsfreiheit“ sowie anhand der Antreffbarkeit von religiösem Fundamentalismus im Internet. In dem Maße, wie die Moderne das Religiöse verwerfe, neutralisiere und absorbiere, werde im Säkularen ein Ersetzungsbedarf für das Verworfenen deutlich.²⁶⁴ Der moderne Mensch vermisste Verständigungswissen und eine Orientierung, die Leben, Denken und Handeln in allen Dimensionen erfassen kann.²⁶⁵ Dementsprechend sieht der Theologe religiöse Suchbewegungen als ungewollte Modernisierungsfolge im kulturellen Aufwind.

Höhn weist aber auch darauf hin, dass ebenso die Religionskritik ihren Gegenwind erhöhe: „Erneut zeigt sich eine widerspruchsvolle Doppelcodierung, die zu gleichen Anteilen dem Vorgang einer reflexiven Säkularisierung zuzuschreiben sein dürfte.“²⁶⁶ Anstelle entweder eine Renaissance der Religion auszurufen oder an der Säkularisierungsthese festzuhalten, müsse man letztlich also divergente Transformationsprozesse des Religiösen erfassen und diese in Korrespondenz zu bzw. als Reaktion auf kulturelle, soziale und politische Modernisierung beschreiben.²⁶⁷

Zu diesem Ziel stellt der Theologe in *POSTSÄKULAR* seine *Theorie religiöser Dispersion* auf. Unter dieser Dispersion, also Verflüssigung, versteht Höhn, dass das Erscheinungsbild der dispersen Religion oft nur noch „religionsförmig“²⁶⁸ sei. Religion gebe ihren angestammten Platz auf und erscheine nicht mehr in Form religiöser Inhalte, sondern oft nur im Sinne einer Nutzung ihrer semantischen und ästhetischen Potentiale. In der Populärkultur finde *Dekonstruktion*, Neuzusammensetzung religiöser Elemente, *Deformatierung von Motiven und Symbolen*, *Inversion* und *Diffusion* von Glaubensinhalten statt. Religiöse Stoffe und Motive würden medial adaptiert.²⁶⁹ In *POSTSÄKULAR* betrachtet Höhn hier beispielhaft den „Moneytheism“ in der Ökonomie, die religiöse Dimension der Medien und die religiösen Ressourcen der Politik. Die disperse und oft hochgradig individualisierte Form der sozialen Präsenz des Religiösen sei kompatibel mit einer Gesellschaft, in der religiöse Institutionen nicht mehr strukturell vorgesehen seien und sei somit modernitätskompatibel.²⁷⁰ Dass die

261 Vgl. Höhn 2015, 42.

262 Höhn 2015, 47.

263 Höhn 2015, 43.

264 Vgl. Höhn 2015, 43.

265 Vgl. Höhn 2015, 49.

266 Höhn 2015, 49. Hervorheb. i. O.

267 Vgl. Höhn 2007, 31.

268 Höhn 2007, 40.

269 Vgl. Höhn 2007, 35-38.

270 Vgl. Höhn 2007, 50.

religiösen Institutionen allerdings auf die dispersen Formate reagieren könnten, macht er in einer Aufgabenformulierung für ein modernitätskompatibles und säkularisierungsresistentes Christentum deutlich, die später noch kurz zum Thema werden soll.

Die Neuformatierung der Nachfrage nach Religion korrespondiert laut Höhn mit gesellschaftlichen und kulturellen *Trends*. Er nennt hier den Trend zur erlebnisorientierten Religiosität, die Subjektzentrierung, Ästhetisierung und Psychologisierung religiösen Suchens und Findens.²⁷¹ Das Individuum entwerfe sich hier in Relation zur Selbstdefinition der Gesellschaft als Wellnessgesellschaft, Erlebnisgesellschaft usw. Diese Trends und Tendenzen bündeln die Individuen mit ihrer Individualität und dem Ganzen der Persönlichkeit nicht gänzlich in ihre Teilsysteme ein, sondern immer partiell und zeitweise, und überließen ihnen die Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellenden Identitätsmatrix. Das Religiöse begegne als Impulsgeber und Katalysator des Entwerfens und der Ausdifferenzierung von Lebensstilen und Lebenssinn. So werde laut Höhn das Individuum auch von der Kirche nicht gänzlich in Beschlag genommen.²⁷²

In *GEWINNWARUNG* schließt Höhn an diese bereits genannten Trends an und formuliert *sechs Grundtypen religiöser Aufgeschlossenheit*. Dabei erhebt er nicht den Anspruch, das gesamte Spektrum gegenwärtiger Religiosität abzudecken, sondern richtet sein Augenmerk auf „Phänomene, in denen sich überkommene kirchliche Frömmigkeitsmuster mit sacrophilen säkularen Tendenzen kreuzen“.²⁷³

(1) Unter dem Schlagwort „Psychische Transendenzen“²⁷⁴ fasst Höhn das Interesse an subjektzentrierten und therapeutisch angelegten Angeboten und damit an der Wirkung sakraler Objekte und Praktiken. Diese religiös Aufgeschlossenen seien institutionen- und traditionskritisch und hielten sich kirchlicher Autorität gegenüber selbst für erfahrungs- und deutungskompetent. Offenbarungen erwarteten sie aus ihrer psychischen Innenwelt heraus, sie hätten es auf Konzentrik von Seele, Selbst und Göttlichem abgesehen.

(2) Bei dem Grundtypus, den Höhn mit „Spirituelle Selbstmedikation“²⁷⁵ betitelt, trete die sozialintegrative Funktion von Religion hinter die biografieintegrative zurück. Menschen dieses Typus, im Grunde „religiöse Selbstversorger“²⁷⁶, nutzten Religion in ihrem Leben als roten Faden, sie diene der Sicherung biografischer Kontinuität und der Selbstaffirmation: „Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich vor diesem Hintergrund weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstfindung, -vergewisserung und -bestätigung in Gang setzen können.“²⁷⁷

271 Vgl. Höhn 2007, 36-38.

272 Vgl. Höhn 2007, 49f.

273 Höhn 2015, 190.

274 Höhn 2015, 190.

275 Höhn 2015, 192.

276 Höhn 2015, 192.

277 Höhn 2015, 192.

(3) Dem dritten Typus gehe es um die „Inszenierung des Außergewöhnlichen“²⁷⁸, seine Individualität solle bestätigt und in lockeren Formen des Miteinanders überschritten werden. Unverbindliche Gemeinschaftserlebnisse sowie intensive ästhetische und emotionale Eindrücke finde er in religiösen (Groß-)Veranstaltungen und Events.

(4) Ein weiteres Interesse besteht laut Höhn an „Riten und Rituale[n]“²⁷⁹. Die Nachfrage hierbei richte sich auf deren ästhetische Performance und auf die emotionale beim Vollzug von Symbolhandeln. Am Ritual werde die Selbstbeteiligung geschätzt. Religion werde wahrgenommen als Medium „für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen“²⁸⁰.

(5) Unter der Überschrift „Sich im Glauben frei bewegen“²⁸¹ fasst Höhn den Trend zum Pilgern, in dessen Format sich die Tendenzen, die das soziale bzw. säkulare Leben prägten (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung) bündelten. Er könne jenen Suchbewegungen zugeordnet werden, „denen es um eine Sinnvergewisserung jenseits dogmatischer Behauptungen und moralischer Aufforderungen geht.“²⁸²

(6) Ein weiterer Typus, der „Stand im Beständigen“²⁸³ finde, verbinde mit der Kirche Stabilität, Vertrautheit, Verlässlichkeit und „bessere alte Zeiten“²⁸⁴.

Höhns Typologie religiöser Suchbewegungen zeigt, dass sich der christliche Glaube als anschlussfähig und resonanzbereit für die skizzierten Transformationen religiösen Fragens und Findens erweisen muss.²⁸⁵ Dass ein solches Fragen und Finden vorhanden ist und Existenz und Transzendenz zusammengehören, belegt Höhn mithilfe einer existentialpragmatischen Konstitutionsanalyse

„jener Faktoren und Bedingungen, ohne die keine Sinn- und Handlungsorientierung im Dasein möglich ist. Hierbei können die ‚existentialen‘, d.h. elementaren und unhintergehbaren Formen und Konstellationen menschlichen Daseins zugleich als Parameter vernunftorientierter Weltererschließung und sprachvermittelter Handlungskoordination identifiziert werden. An diese Strukturen müssen religiöse Daseinsorientierungen konsistent und kohärent anschließbar sein, wollen sie sich ihrerseits als vernunftkompatibel, handlungsleitend und zukunftsfähig behaupten.“²⁸⁶

Mit Blick auf das existentielle Selbst-, Welt- und Zeitverhältnis des Menschen sieht Höhn die *Endlichkeit* des Menschen und die damit zusammenhängenden *Limitatio-*

278 Höhn 2015, 193.

279 Höhn 2015, 194.

280 Höhn 2015, 195.

281 Höhn 2015, 196.

282 Höhn 2015, 197.

283 Höhn 2015, 198.

284 Höhn 2015, 198.

285 Vgl. Höhn 2015, 200.

286 Höhn 2015, 174.

nen als elementar. „Die Sache der Vernunft besteht darin zu zeigen, wie man bestmöglich mit den Limitationen des Daseins umgehen kann“²⁸⁷ – Höhn verweist hier auf *Zweck-Mittel-Rationalität*, *Strategische Rationalität*, *Kooperative Rationalität* und *Temporale Rationalität*²⁸⁸. Jedes Ereignis und jede Handlung könne nur unter Endlichkeitsbedingungen realisiert werden. So seien auch die limitativen Merkmale dieser Grundsituation, d.h. die psycho-physische Endlichkeit und Bedingtheit des Subjekts, die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, die Konkurrenz um deren Nutzung sowie die zeitlich ungewisse Befristung der (Lebens-)Zeit unabstreifbar.²⁸⁹

„Diese Unausweichlichkeit zu transzendieren muss jedoch nicht heißen, diese Grundsituation auf eine jenseits von ihr zu ortende Wirklichkeit zu überschreiten. ‚Transzendieren‘ kann für ein Subjekt auch bedeuten, sich zu dem Unausweichlichen seiner Existenz in ein Verhältnis zu setzen, das es ermöglicht, im Modus der Bestreitung mit seinen Limitationen zu leben und sich widerständig gegen sie zu behaupten.“²⁹⁰

Höhn macht also deutlich, an anderen Stellen geht er ganz explizit auf die Prekarität und Problematik einer solchen These ein,²⁹¹ dass Religion keine anthropologische Konstante und der Mensch nicht von Natur aus religiös sei. „Religiöse Vollzüge sind nicht dermaßen elementar oder basal, dass sie zum Wurzelwerk menschlicher Existenz gehören.“²⁹² Religion könne aber mögliche Antworten für den Umgang und das Transzendieren der limitierten, endlichen Wirklichkeit bieten. Sie bilde sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse Unübersetzbare aus, also auf das Unannehmbare am Inakzeptablen (d.h. das Leidvolle am Leiden) und die Annehmbarkeit des Akzeptablen (d.h. das Beglückende des Glücks) sowie das angesichts dieses Widerstreits gesuchte Verhältnis zum Dasein, in dem trotz des kategorisch Inakzeptablen eine Zustimmung zum Dasein erfolge.²⁹³ In *POSTSÄKULAR* nennt Höhn als eine Sinnbedingung der Daseinsakzeptanz die Grundlosigkeit des menschlichen Daseins: Religion habe die soziokulturelle Funktion für eine Unverzwecklichkeit einzutreten, sodass der Mensch seine Daseinsberechtigung nicht beweisen müsse. Die Grundlosigkeit der Schöpfung enthebe das Dasein von Zweck- und Nutzenbestimmungen.²⁹⁴

Zwar seien auch ökonomische, technische, politische und moralische Einstellungen im Grunde Umgangsformen mit den temporalen, naturalen und sozialen Limitationen der endlichen Wirklichkeit, sie könnten diese aber nicht abschließend bewältigen.²⁹⁵ Als Aufgabe einer theologischen Religionshermeneutik und -kritik²⁹⁶ sieht Höhn es an, gegenüber diesen Umgangsformen und den nicht-religiösen Adaptionen

287 Höhn 2015, 175.

288 Vgl. Höhn 2015, 176.

289 Vgl. Höhn 2015, 178.

290 Höhn 2015, 178.

291 Vgl. Höhn 2015, 141.

292 Höhn 2010, 155.

293 Vgl. Höhn 2015, 180.

294 Vgl. Höhn 2007, 78-80.

295 Vgl. Höhn 2007, 71.

296 Zum Religionsbegriff Höhns siehe Höhn 2007, 58-65.

disperser Religiosität aus einer Reflexion auf das Proprium eines genuin religiösen Wirklichkeitsverständnisses heraus einen Anhalt für die Widerständigkeit der Religion zu finden und dessen Lebensrelevanz zu identifizieren.

In religionsprognostischer Perspektive definiert Höhn dementsprechend die *Bedingungen für eine Resonanzfähigkeit und Säkularisierungsresistenz von Religion*: Wie bereits benannt müssten Maßnahmen der religiösen Wiederbelebung resonanzfähig sein für die subjektzentrierte, ästhetische und erlebnisintensive Neuformatierung von Fragen der Daseinsakzeptanz des Menschen. Kirchliche Initiativen müssten die Säkularisierungsresistenz existentieller Sinnfragen und die Modernitätskompatibilität ihrer Antworten demonstrieren sowie die Selbstermächtigung des Subjekts beim Urteil über Plausibilität und existentielle Relevanz institutioneller Glaubenslehren und -praktiken anerkennen.²⁹⁷ Notwendig sei offenkundig ebenso die Offenheit für „posttraditionale“ Formen der religiösen Vergemeinschaftung. Wichtig ist es laut Höhn angesichts von Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik aber auch, die Offenbarung, das Grundereignis christlichen Glaubens, und die aus dem Evangelium resultierenden Maßstäbe – die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, das Ineinander des Mystischen und Politischen – nicht aus den Augen zu verlieren.²⁹⁸ Denn:

„Eine Kirche, die bloß resonanzfähig sein will für mystische, ästhetische und emotionale Religionsbedürfnisse, steht in der Gefahr, sich als Analgetikum für die überforderte und überfordernde Moderne missbrauchen zu lassen. Die Konzentration auf eine Hermeneutik der Resonanz sacrophiler Zeitzeichen birgt die Gefahr, dass alle Anstrengungen an den Bedürfnissen individueller Selbstakzeptanz ausgerichtet werden. Die notwendige Kritik an inakzeptablen Beschaffungsmaßnahmen der Daseins- und Weltakzeptanz tritt dabei in den Hintergrund. Wer hier nicht die Hermeneutik der Bestreitung praktiziert, weicht auch bald den politischen Zumutungen des Evangeliums aus.“²⁹⁹

Als anschließende Kernaufgabe für die Theologie weist Höhn immer wieder auf die „Postsäkulare Tugend“³⁰⁰ der Vernunft hin: Die Theologie müsse ihre lebenspraktische Relevanz ausweisen und auf dem Nachweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens insistieren, denn zum Christsein mit einem reifen, mündigen Glauben gehöre Nachdenklichkeit, Dialogbereitschaft und Kritikfähigkeit. Es müsse der Theologie an der Verständlichkeit und Mitteilbarkeit des Glaubens über den Kreis der Glaubenden hinaus gelegen sein, sie müsse daher Widersprüche aufdecken, prüfen und kritisieren. Notwendig ist es für Höhn, sich um die Unterscheidung zwischen authentischer Praxis, die den Verstand der Glaubenden wecke, und Spielarten des Aber-, Irr- und Unglaubens zu bemühen. Gedankenfreiheit müsse gefördert, Denkverbote kritisiert werden.³⁰¹ „Insofern wird die erste Konsequenz kritischer Theologie nicht darin be-

297 Vgl. Höhn 2015, 200f.

298 Vgl. Höhn 2015, 204.

299 Höhn 2015, 203f.

300 Höhn 2007, 191.

301 Vgl. Höhn 2007, 199f.

stehen, dass sie ihre Adressaten gläubiger macht. Sie wird sie zunächst nachdenklicher machen.³⁰²

Nachdenklicher wird der Adressat kritischer Theologie, und auch diese kritische Theologie selbst, nicht durch vorgegebene begriffliche Lösungen, sondern indem zunächst der Blick auf den tatsächlichen Umgang der Menschen mit Modernität gelenkt wird. Dafür ist es von Nutzen, sich zunächst auf die Ebene der Kunst³⁰³, sei es der bildenden Kunst, der Musik oder – wie es hier getan wird – der Literatur zu begeben.

302 Höhn 2007, 202.

303 Siehe hierzu Stock 1998. Alex Stock sieht die Kunst als Quelle für die Theologie an. Hierauf wird ausführlicher noch einmal im VI. Kapitel verwiesen, wenn Literatur als *locus theologicus* diskutiert wird.