

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Coincidentia oppositorum? Religiöser Glaube im säkularen Zeitalter

Abstract

Sind im fortgeschrittenen säkularen Zeitalter religiöse Erfahrungen noch möglich? Oder gehören sie unwiderruflich einer vergangenen Epoche an? Dieselbe Modernisierungsdynamik, die eine ausschließlich säkulare Lebensform hervorgebracht hat, hat auch die Art des Glaubens verändert: Wer unter spätmodernen Bedingungen religiös ist, hat von außen vorgegebene Inhalte und Formen weitgehend hinter sich gelassen und sucht nach Weisen authentischer Stimmigkeit. Genau darin aber trifft sich die religiöse Persönlichkeit mit der säkularen. In dieser Konvergenz scheint die Möglichkeit einer Überwindung des Antagonismus religiös/säkular auf. Jenseits der eingespielten Gegensätze kann die postreligiöse mit der post-säkularen Lebensweise zusammenfallen.

Is religious experience still possible in an advanced secular age? Or has faith become irrevocably outdated? The same dynamics of modernity that brought about the exclusively secular way of life has also effected a radically changed approach to beliefs: The believer in late-modern times has largely abandoned extrinsically prescribed creeds and practices and instead looks for forms of coherent authenticity. That is the common ground where the believer confronts the sophisticated secular individual. Such convergence enables the religious/secular antagonism to be overcome. Despite long-established contradictions, the postreligious and the postsecular ways of living may still be able to concur.

„Unser gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ garnicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist [...] – was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“¹

1. Ein Säkularismus neuen Typs

Nach einem gängigen Narrativ verschwindet die Religion, je aufgeklärter und moderner eine Gesellschaft wird. Die der Moderne inhärenten Dynamiken führen dieser Ansicht zufolge unausweichlich zu einer immer rationaleren Weltsicht, religiöse Anschauungen erweisen sich demgegenüber als im Kern unaufgeklärt und irrational. Die

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970, 305.

mythisch verzauberte Welt der Vormoderne wird Stück für Stück – nach Max Webers Diktum – „entzaubert“, was man auch mit ‚säkularisiert‘ wiedergeben kann. Säkular ist, was bleibt, wenn die magischen Nebel sich verzogen haben.²

Diese Rahmenerzählung ist so wirkmächtig, ja suggestiv, dass sie implizit sogar von vielen religiösen Menschen anerkannt wird. Doch der geradezu selbstverständlich scheinende Gemeinplatz von der modernen Säkularisationsdrift ist selbst ein Mythos, der mit den Tatsachen der Realität schwer zu vereinbaren ist: Global gesehen erleben wir heute trotz Wissenschaft und Aufklärung ganz im Gegenteil eher eine „Entsäkularisierung“ (*desecularization*)³ und das Wiedererstarken der Religionen⁴ – allerdings vor einem radikal veränderten Horizont. Wurde früher das Säkulare nur als antagonistischer Widerpart zum Religiösen begriffen, so zeigt sich heute eine Säkularität neuen Typs. Um diesen Typ in seiner Radikalität zu verstehen, empfiehlt es sich, zuvor zwei verbreitete Auffassungen des Säkularen von ihm abzuheben.⁵

Zu den Grundaxiomen der politischen und sozialen Theorie der Moderne zählt die Auffassung, dass in einer spezifisch modernen Gesellschaft alle Mitglieder sich argumentativ an der öffentlichen Willensbildung beteiligen können. Diesem Ansatz zufolge müssen jedoch private Motive in öffentlich verstehbare Gründe umgeformt werden, um akzeptabel zu sein. Ein religiöser Beweggrund verpflichtet *als religiöser* nur Gläubige desselben Credo; Menschen anderen Glaubens, Sektierer*innen oder nicht-religiöse Personen lassen sich schwerlich von einem Geltungsanspruch überzeugen, der in einer Partikularmeinung wurzelt. Wenn also religiöse Menschen in den öffentlichen Diskurs eintreten wollen, müssen sie ihre privaten Glaubensüberzeugungen in öffentlich zugängliche Argumente transformieren. Mit anderen Worten: Sie müssen ihre frommen Beweggründe ‚säkularisieren‘, indem sie sie in einer nicht-religiösen Sprache zum Ausdruck bringen und mit ‚weltlichen‘ Argumenten verteidigen.⁶

Der Druck, nur ‚säkularisierte‘ Argumentation zu verwenden, macht den öffentlichen Diskurs weitestgehend religionsfrei. Die Sphäre der Öffentlichkeit ist zwar Glaubens- und Unglaubensüberzeugungen gegenüber gleichermaßen neutral. Die Neutralität

² Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919*, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. I/17, Tübingen 1992, 49–111, hier 87: „Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnungen leisten das.“

³ Peter L. Berger, *Desecularization of the World. An Overview*, in: Peter L. Berger (Hg.), *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999, 1–18.

⁴ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*, in: *Transit* 26 (2003), 101–119; Grace Davie, *Why is Europe the Most Secularized Continent?*, in: Wilhelm Gräb – Lars Charbonnier (Hg.), *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*, Münster 2009, 63–74.

⁵ Vgl. zum Folgenden Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 13–35; José Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in: Craig Calhoun – Mark Juergensmeyer – Jonathan Van Antwerpen (Hg.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011, 54–74.

⁶ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, 317.

aber weist eine asymmetrische Struktur auf: Sie begünstigt nämlich jene Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer, die von vornherein keine religiösen Motive hegen, auf Kosten derer mit religiösen Motiven. Damit mutet „der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiöse Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden“⁷. Im öffentlich Diskurs ist Religion zum Schweigen verurteilt.

Man könnte nun vermuten, dass die theoretisch legitimierte praktische Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum – markante Beispiele hierfür sind etwa die sogenannten Kruzifix-Urteile des Bundesverfassungsgerichts (1995) und des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (2009) – tatsächlich zu einem signifikanten Rückgang von Glaubenswissen und Glaubenspraxis geführt hat. In kirchlich gesinnten Kreisen spricht man daher gern metaphorisch von einem ‚Verdunsten‘ der Glaubenssubstanz und meint damit den dramatischen Rückgang von elementarem Wissen und grundlegenden Ausübungsformen, ein Sog, der bis hin zum Verschwinden einer festen religiösen Überzeugung überhaupt führen kann. Wo das Vaterunser nicht mehr gewusst wird, kann es auch nicht gebetet werden – von sublimeren Glaubensinhalten ganz abgesehen. Der Grad des ‚Schwundes‘ wird gemessen an feststehenden dogmatischen Lehren, etwa dem Katechismus-Wissen, und institutionellen Formen der Glaubensausübung wie Gottesdienstbesuche oder Sakramentenpraxis. Was diesen Normen nicht oder nicht mehr entspricht, wird gern als Weise des Unglaubens interpretiert. Man kommt zu dem Schluss, dass in der westlichen Welt, vor allem aber in deren europäischem Teil, eine religiöse Entfremdung (meist verstanden als Entchristlichung) weit fortgeschritten ist.

Hierzu passt, dass heute schon weniger als die Hälfte der in Deutschland geborenen Kinder getauft werden. In fünf Jahren etwa erreicht dieser Trend die Schulen; dann wird die Zahl der christlichen Schülerinnen und Schüler auf unter 50% sinken. Es ist anzunehmen, dass die Mehrzahl der Ungetauften ihre Kinder wiederum nicht taufen lassen wird. So schiebt sich unaufhaltsam die Bugwelle der Nicht-Christ*innen weiter nach oben in die jeweils nächsten demografischen Altersklassen hinein. Das Christentum hierzulande ist auf dem Weg, zu einer gesellschaftlichen Minderheit zu werden.

Beiden hier skizzierten Typen von Säkularität (1 und 2) gemeinsam ist eine bipolare Struktur von ‚religiös‘ und ‚säkular‘: Wie unterschiedlich geladene Pole verhalten sie sich zueinander antagonistisch, sind aber gerade deshalb aufeinander angewiesen – Don Camillo erhält sein eigentümliches Profil nur als Widerpart zu Peppone, und umgekehrt.

⁷ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 21.

Doch neben diesen bekannten Formen ist heute noch ein weiterer und diesmal ganz anders gearteter Typ von Säkularität zu konstatieren: die vollständige Ablösung der säkularen Sphäre von ihrem Gegenüber. Jahrhundertlang behauptete Religion ein exklusives Monopol auf ein sinnerfülltes Leben (und Sterben).⁸ Dieser Anspruch ist heute weitgehend erodiert. Es gibt viele Menschen, die aufrichtig nach einem sinnvollen und ethisch anspruchsvollen Leben in der für sie einzig zugänglichen säkularen Welt suchen; sie engagieren sich in der Klimabewegung, leben vegan, setzen sich für humanitäre Ziele ein, übernehmen zivilgesellschaftliche Ehrenämter und Ähnliches. Solche Menschen kennen durchaus die Erfahrung, eine starke moralische Verantwortung zu haben, und sie führen oft ein ethisch anspruchsvolles Leben – aus rein innerweltlichen, säkularen Motiven heraus.

Während es Säkularitätsformen des ersten und zweiten Typs historisch schon lange gibt, ja vielleicht immer schon gegeben hat, ist der dritte Typus ebenso radikal wie neuartig. José Casanova beschreibt ihn als jenen „Moment, in dem diese Erfahrung, säkular zu sein, sich vom Kontext des Gegensatzpaares ‚religiös/säkular‘ löst und als in sich geschlossene Realität konstituiert.“⁹ Die Säkularität neuen Typs lässt also ihren traditionellen Widerpart, das Religiöse, vollständig hinter sich. Sie braucht diesen Bezugs- und Unterscheidungspunkt nicht mehr, denn sie begreift sich aus sich selbst heraus als die einzig mögliche Weise, rational in der Welt zu leben. „Säkular zu sein bedeutet dann eine selbstgenügsame und ausschließliche Weltlichkeit, bei der die Menschen nicht nur religiös ‚unmusikalisch‘, sondern gegen jede Form von Transzendenz abgeschottet sind, die ihren rein immanenten Bezugsrahmen übersteigt.“¹⁰ Als „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ hatte sich Max Weber¹¹ charakterisiert, eine Selbstbeschreibung, die Jürgen Habermas inzwischen aufgegriffen hat.¹² Wird diese Unmusikalität bei Weber noch als Defizit gesehen, so hat die säkulare Zeitgenossin des Typs 3 nicht einmal ein Verständnis für ‚Musikalität‘. Musik ist ihr – um im Bild zu blei-

⁸ Vgl. Weber, *Wissenschaft* (s. Anm. 2) 109–110.

⁹ Casanova, *Secular* (s. Anm. 5) 67: „Crucial is the moment when the phenomenological experience of being ‚secular‘ is not tied anymore to one of the units of a dyadic pair, ‚religious/secular‘, but is constituted as a self-enclosed reality.“

¹⁰ Ebd.: „Secular then stands for self-sufficient and exclusive secularity, when people are not simply religious ‚unmusical‘ but are actually closed to any form of transcendence beyond the purely secular immanent frame.“

¹¹ Max Weber, Brief vom 19. Februar 1909 an Ferdinand Tönnies, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. II/6, Tübingen 1994, 63–66, hier 65: „Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zur errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen“.

¹² Vgl. Habermas, *Glauben* (s. Anm. 7) 30; ders., *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 106–118, hier 118.

ben – das physikalische Schwingen von Frequenzen, nicht jedoch der Zugang zu einer ästhetischen *Wirklichkeit*. Wer mehr in die nüchterne Welt des Verhältnisses von Materie und Energie hineininterpretiert, ist ein Träumer. Musikalität wäre allenfalls die Fähigkeit, naturwissenschaftlich beschreibbare Frequenzen wahrzunehmen – mehr nicht. Das freilich konnte Max Weber, auch im übertragenen Sinn. Und doch hatte er ein Unbehagen, dass ihm als ‚religiös Unmusikalischem‘ etwas Entscheidendes entgegenge. Solches Unbehagen ist Menschen der Typ-3-Säkularität unbekannt. Ein Leben in ausschließlicher Immanenz ist zur baren Selbstverständlichkeit geworden.¹³

In seiner autarken Abgeschlossenheit erscheint diesem radikalen Säkularismus konsequenterweise jede religiöse Weltdeutung, die auf anderen Prämissen als rein immanenten beruht, nicht nur vollkommen fremd und naiv, sondern ausgesprochen absurd. Denn unter diesen Prämissen lässt sich für Begriffe wie ‚Gott‘, ‚Heil‘ oder ‚Erlösung‘ schlechterdings kein Sinn angeben: „Wenn man die Welt wissenschaftlich untersucht, findet man de facto in der Regel nichts, was für die Existenz nicht-natürlicher Phänomene spricht. Wenn man die Welt unvoreingenommen beobachtet, zeigen sich in ihr weder Götter noch Geister, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte.“¹⁴ Es gibt in der immanenten Wirklichkeit schlechthin kein X, das sinnvollerweise mit dem Etikett ‚Gott‘ ausgezeichnet werden könnte – genauso wenig wie es ein Y gibt, das mit dem Wort ‚Gespenst‘ zu markieren wäre. Menschen der säkularen Welt müssen keine kämpferischen Atheisten sein, denn ein ‚Kampf gegen Gott‘ nähme sich genauso lächerlich aus wie ein Kampf gegen Trolle, Drachen oder Gespenster. ‚Gott‘ ist schlichtweg ein uninterpretierter, uninterpretierbarer und somit bedeutungsloser Ausdruck. Er steht für nichts.¹⁵

2. Kultur der Authentizität

Bisher haben wir versucht, die Horizontveränderung der Moderne aus säkularer Perspektive zu fassen. Wenn wir uns nun demselben Phänomen aus religiöser Perspektive zuwenden, zeigen sich überraschende Konvergenzen.

In der Vormoderne waren religiöse und profane Sphäre unentwirrbar miteinander verflochten: Religion formte jede Weise des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens sowie des staatlichen Handelns. Wer sich außerhalb der Religion stellte, stellte

¹³ Vgl. hierzu bereits Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 1) 305: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“

¹⁴ Vgl. Ansgar Beckermann, *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26, hier 7.

¹⁵ Vgl. noch einmal Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 1) 305: „Die Zeit, in der man das [nämlich was Christentum und wer Christus ist; J.S.] den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorbei.“

sich damit zugleich gegen die öffentliche Ordnung und wurde als moralisch minderwertig, wenn nicht gar kriminell und gefährlich exkludiert.

Demgegenüber hat bemerkenswerterweise gerade die Veränderungsdynamik, die seit der frühen Neuzeit immer mehr an Fahrt gewinnt, zwar die beiden Sphären von Religion und Profanität zunehmend entmischt, gerade dadurch aber beiden einen je eigenen Selbststand verliehen. Formal sind beide Bereiche streng geschieden, aber gerade deshalb können sie inhaltlich zueinander in ein nunmehr freies Verhältnis treten.¹⁶

Das hier skizzierte Verhältnis von religiöser und säkularer Existenz basiert offensichtlich auf demselben bipolaren Schema wie die oben beschriebenen Säkularitäten 1 und 2: Beide Antagonisten sind zwar verschieden voneinander, aber komplementär zueinander.

Gibt es dann, so wäre zu fragen, auch eine religiöse Entsprechung zu dem, was im Profanen ‚Säkularität 3‘ genannt wird? Also eine Glaubensweise, welche die Dyade ‚religiös/säkular‘ hinter sich lässt und sich sozusagen *suae iuris* ganz aus sich selbst konstituiert?

Auch hierzu bringt Charles Taylor überraschende Belege:¹⁷ Die in den Modernisierungsdynamiken angelegten Akzentverschiebungen vom Objekt auf das Subjekt, von der Fremdbeherrschung auf die Selbstbestimmung, von der Gemeinschaft auf die Einzelperson haben ein Individuum hervorgebracht, das auf jede Zumutung von außen unwillig reagiert. Das gilt auch in religiösen Fragen. Wenn etwa Amtsträger institutionalisierten Glaubens umfassende Ansprüche auf Weltsicht und Lebensführung formulieren, wird dies zunehmend als unangemessene und unerwünschte Einmischung in höchstpersönliche Angelegenheiten empfunden. Doch heißt dies keinesfalls, dass das spätmoderne Individuum religiös unempfindlich wäre. Ganz im Gegenteil: Religiosität wird als etwas so Individuelles betrachtet, dass keine Autorität von außen sich erlauben darf, in diesen hochsensiblen Bereich hineinzureden. Wer unter diesen radikalisierten Bedingungen glaubt, tut das nicht, weil äußere Praktiken oder inneres Fürwahr-Halten von Sätzen noch vorgeschrieben werden könnten, sondern weil dies Ausdruck der individuellen Sinnerfahrung der Person ist: „Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was das Menschsein für *mich* bedeutet. [...] Sich selbst treu zu sein heißt nichts anderes als: der eigenen Originalität treu sein, und diese ist etwas, was nur ich selbst artikulieren und ausfindig ma-

¹⁶ Ausdruck dieser aufeinander angewiesenen, komplementären Verschiedenheit ist das berühmte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Verfassungsgeschichte, erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2003, 92–114, hier 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, 57–96.

chen kann. Indem ich sie artikuliere, definiere ich mich zugleich selbst.“¹⁸ In diesem expressiven Individualismus spricht sich eine ‚Kultur der Authentizität‘ aus, in der „jeder von uns seine oder ihre eigene Weise [hat], die Humanität zu verwirklichen“.¹⁹ Wer diese Authentizitätsforderung übergehen wollte, würde das sich in ihr artikulierende Subjekt überspringen und den vergeblichen Versuch unternehmen, ohne Rekurs auf die Selbsterfahrung des Individuums direkt eine objektiv gegebene Sinnordnung zu statuieren. Doch was könnte die Erkenntnis eines ‚Sinns an sich‘ sein, der nicht zugleich in irgendeiner Weise ‚Sinn für mich‘ wäre?²⁰ „Wir leben heute in einer Zeit, da eine öffentlich zugängliche kosmische Ordnung der Sinngehalte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die einzige Möglichkeit, die Ordnung, in die wir gestellt sind, im Hinblick auf eine Bestimmung der Moralquellen zu erkunden, stützt sich auf diese Rolle der persönlichen Resonanz.“²¹ Demzufolge wird Sinn – auch religiöser Sinn – zwar als etwas erfahren, das der Subjektivität vorausliegt, aber *zugleich* das Subjekt ‚zum Schwingen‘ bringt. Solche „offene[n], vibrierende[n], atmende[n] Resonanzachsen [...], die die Welt tönend und farbig und das eigene Selbst bewegt, sensitiv, reich werden lassen“²², halten auch im säkularen Zeitalter den Zugang zur Sphäre des Religiösen offen, selbst wenn die auf diese Weise gemachten Erfahrungen nicht immer mit traditionellem religiösen Vokabular bezeichnet werden. Doch für eine Kultur der Authentizität ist es „wichtig, den eigenen Weg zu finden und danach zu leben, anstatt sich mit einem Modell, das von außen, von der Gesellschaft oder der vorhergehenden Generation, von den religiösen oder politischen Autoritäten, vorgegeben ist, der Konformität zu überlassen.“²³

¹⁸ Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Mai 1995, 38f. (Hervorhebung: im Original).

¹⁹ Taylor, *Formen* (s. Anm. 17) 74.

²⁰ In der griffigen Formulierung von Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, 482: „[Es geht hier um] evidente Erkenntnis eines An-sich-Guten, aber eben eines ‚An-sich-Guten für *mich*‘.“ (Hervorhebung: im Original).

²¹ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996, 884.

²² Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 26.

²³ Talor, *Formen* (s. Anm. 17) 74. – Gegen die Perhorreszierung dieser Form der Religiosität als subjektivistisch und oberflächlich verwahrt sich Taylor (ebd., 99–100): „Manche konservativen Seelen meinen, es reiche aus, dieses Zeitalter zu verurteilen, festzustellen, daß es viele Menschen zu Formen unverbindlicher, bequemer Spiritualität verleitet hat. Doch diese Zeitgenossen sollten sich zwei Fragen stellen: Erstens, ist es denkbar, daß man zu einem [...] Glaubenssystem zurückkehren könnte? Zweitens – und das ist die tiefer ansetzende Frage –, begünstigt nicht jedes Glaubenssystem seine eigenen Formen der Abwegigkeit? Wenn unseres dazu neigt, die seichten und anspruchslosen spirituellen Optionen zu vermehren, sollten wir die spirituellen Kosten verschiedener Arten erzwungener Konformität nicht vergessen: Heuchelei, spirituelle Abstumpfung, innere Auflehnung gegen das Evangelium, die Verwechslung von Glaube und Macht und schlimmeres.“

Hier zeigt sich: Die spätmoderne Glaubensauffassung radikaler Individualisierung ist strukturell nicht so weit entfernt vom neuen Säkularismus des Typs 3: Beide Formen der Sinnvergewisserung haben den Antagonismus säkular/religiös hinter sich gelassen. Der Nicht-Gläubige der Säkularität 3 kann aus Gründen der Authentizität nicht an irgendein vorgegebenes Credo glauben. Der Gläubige des expressiven Individualismus kann aus genau denselben Gründen nicht an ein äußerlich vorgegebenes Credo glauben. Beide nehmen, wenn auch mit unterschiedlichen Konsequenzen, den Authentizitätsanspruch ernst und suchen nach einem befriedigenden, sinnerfüllten Leben. „Ein auffallendes Merkmal des langen Wegs des Westens zur Säkularität ist tatsächlich, daß er von Anfang an mit diesem Zug zur persönlichen Religion verwoben war.“²⁴ Menschen der entwickelten Moderne haben die selbstverständliche Geltung kollektiver Glaubens- und Lebenspflichten hinter sich gelassen und stehen auf der Schwelle zu einer radikal personalisierten Glaubens- (oder Unglaubens-)Entscheidung. Die reflexiv gewordene Moderne des 21. Jahrhunderts stellt jenes ‚säkulare Zeitalter‘ dar, in dem zu einem sinnerfüllten und moralisch anspruchsvollen Leben religiöser Glaube nicht mehr zwingend, ja nicht einmal wahrscheinlich dazugehört. Religiöser Glaube hat die Monopolstellung auf Sinnstiftung eingebüßt, aber er bleibt als Option neben anderen Sinn-Optionen nach wie vor möglich.²⁵

3. Über die Koinzidenz des Post-Religiösen mit dem Post-Säkularen

Die hier in den Blick genommene Schwelle markiert gleichermaßen den Übergang von der säkularen in die post-säkulare Lebensform und von der religiösen in die post-religiöse; oder auch: von der säkularen in die post-religiöse und von der religiösen in die post-säkulare. Das Post-Säkulare und das Post-Religiöse koinzidieren. Ganz gleich, aus welcher Richtung man kommt: Hinter der Schwelle ist alles ganz neu.²⁶

Giorgio Agamben nennt im Anschluss an Walter Benjamin die Koinzidenz ehemaliger Antagonismen die „messianische Modalität“, in der offenbar wird, dass „die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist“²⁷. Diese Identität bricht hervor in jenem ‚Jetzt‘, in dem „die Wahrheit mit der Zeit bis zum Zerspringen geladen“²⁸ ist. Die „messianische Zeit“ ist also nicht ein bestimmter historischer Zeitabschnitt, sondern

²⁴ Taylor, Formen (s. Anm 17) 18.

²⁵ Vgl. Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum, Freiburg 2012.

²⁶ Vgl. Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 1) 305: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. [...] Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“

²⁷ Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 50, 54.

²⁸ Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1982, 578.

jegliches Diesseits-Jetzt, das die Fülle der Wahrheit in sich birgt.²⁹ Was das heißt, erläutert Agamben in seiner philosophischen Lektüre des Römerbriefs:

„Paulus glaubt nicht, daß Jesus die *Eigenschaft* besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an ‚Jesus Messias‘ und Schluß. Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist [...]. Und dies ist der Glaube des Paulus: Eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl des Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet?“³⁰

Das Messianische ist eine Erfahrung des Seins, der Wirklichkeitsfülle, vor aller Differenzierung in die Kategorien der Sprache, der Logik, der Metaphysik.

Doch wie ist eine solche Erfahrung, ein „Kontakt mit der Fülle“³¹ unter den heute gegebenen Umständen möglich? In der modernen Kultur der Authentizität treffen sich ‚(post-)säkulare‘ und ‚(post-)religiöse‘ Lebensformen auf gemeinsamem Grund: Ihnen allen geht es um die Möglichkeit eines echten, erfüllten Leben. Um dahin vorzustoßen, ist das Aufbrechen von selbst gesetzten und zur Selbstverständlichkeit geronnenen Abschottungen Voraussetzung. Sowohl die Sprengung der religiösen Wagenburg-Mentalität als auch die „kritische Überwindung des [...] säkularistisch beschränkten Bewusstseins“³² tut not, denn „was hier wirklich auf dem Spiel steht“, ist das Problem, „wie bewundernswerte Ideale davor gerettet werden können, in erniedrigende Weisen der Verwirklichung abzugleiten“³³.

Die tiefgreifenden Dynamiken der Moderne haben das Individuum als „abgepuffertes Selbst“ (*buffered self*) auf sich allein gestellt und von drei wesentlichen Wirklichkeitsdimensionen der Selbsterfahrung zunehmend abgeschnürt: der Natur, der sozialen Gemeinschaft und dem Heil. War der vormoderne Mensch fraglos eingebettet in diese Sphären, so ist die Moderne geradezu als „große Entbettung“³⁴ zu verstehen. Neben den Gewinnen an individueller Freiheit und Souveränität geht damit allerdings ein dramatischer Verlust von Selbst- und Sinnerfahrungsmöglichkeiten einher. Dem weltlos gewordenen, aus allen Verflechtungen herausgelösten, „desengagierten“ Selbst ist

²⁹ Vgl. László Földényi, *Starke Augenblicke. Eine Physiognomie der Mystik*, Berlin 2013, 58: „Deshalb wirken die absolut gültigen Augenblicke, die keine Richtung und kein Ziel, keine Vergangenheit und keine Zukunft kennen, wie Blitze: Sie erhellen jene sorgfältig verschleierte Grundeigenschaft des menschlichen Lebens, dass der Mensch hinter den Kulissen nicht aus Richtungen, Absichten, Plänen, Ursachen und Wirkungen besteht, sondern der Nullpunkt des Daseins ist [...].“

³⁰ Agamben, *Zeit* (s. Anm. 27) 143 (Hervorhebung: J.S.).

³¹ Taylor, *Zeitalter* (s. Anm. 5) 1207.

³² Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, hier 146.

³³ Charles Taylor, *A Catholic Modernity? Marianist Award Lecture*, Dayton 1996, 37: „[W]hat is really at stake here [...] is how to rescue admirable ideals from sliding into demeaning modes of realization.“

³⁴ Taylor, *Zeitalter* (s. Anm. 5) 261–273.

der umgreifende Horizont abhanden gekommen, aus dem heraus es sich selbst verstehen könnte. Die Welt ist stumm geworden, denn sie ist zum bloßen Objekt transformiert, das dem Subjekt in unüberbrückbarer Distanz gegenübersteht. Nichts dringt mehr durch den stahlharten Panzer der entfremdeten Subjektivität, das in dieser noch Resonanz erzeugen könnte: „Die Welt – ein Thor / zu tausend Wüsten stumm und kalt! / Wer Das verlor, / Was du verlorst, macht nirgends Halt.“³⁵

Der Gegenentwurf zu dieser selbstverursachten „Hölle“³⁶ besteht in der explorativen Rückeroberung von Wirklichkeitsdimensionen, in denen das Selbst Erfahrungen mit einer über die reine Subjektivität hinausreichenden Realität machen kann. Die Wiedergewinnung eines leibhaft-situierten Weltverhältnisses, die Überwindung der sozialen Selbstisolierung durch geteilte Werte eines guten Lebens, und das Übersteigen der rein innerweltlichen Logik von Ursache und Folge, Mittel und Zweck eröffnen eine weithin aus dem Blick geratene Perspektive umfassend gelingenden Menschseins: Die Erfahrung, dass humanes Leben mehr ist als ein biochemischer Stoffwechselprozess zwischen Geburt und Tod; die Erfahrung, dass ungeschuldete Liebe (*agápê*) Menschen verwandeln und über bloß menschliche Vollkommenheiten hinausführen kann; die Erfahrung des Unbedingten, das über alle innerweltlichen Sinnstrukturen hinausweist³⁷ – sie alle übersteigen das bloß menschliche Gedeihen (*human flourishing*) und bringen uns in „Kontakt mit der Fülle“.³⁸

Reflektierte post-religiöse und post-säkulare Existenz konvergiert somit in der Suche nach Quellen des Sinns „außerhalb des Subjekts durch Sprachen, die im Inneren des Subjekts Resonanz finden“³⁹ – ganz gleich, ob es sich um Natur, Kunst, Familie, Arbeit oder Religion handelt. Um der Rettung des Humanen willen ist der Antagonismus religiös/säkular dialektisch, d. h. unter Wahrung seiner jeweiligen Wahrheitsmomente, zu überwinden auf das Neue hin, das jenseits der Schwelle liegt.

³⁵ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884–1885, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 11, München/Berlin 1999, 329.

³⁶ Vgl. László Földényi, Dostojewski liest Hegel in Sibirien und bricht in Tränen aus, Berlin 2012, 56: „Wenn sich die Ganzheit des Seins, das kosmische Ganze, auf eine technisch manipulierbare Welt reduziert: das ist die Hölle. Dazu sind keine Teufel, hochsteigenden Flammen und Seen voller brodelndem Pech nötig. Es genügen das Vergessen und die Illusion, die Grenze des Menschen sei nicht das Göttliche, sondern das Greifbare, und der Nährboden seines Geistes sei nicht das Unmögliche, sondern das überaus langweilige und vernünftige Mögliche.“

³⁷ Vgl. Taylor, Zeitalter (s. Anm. 5) 35-45.

³⁸ Vgl. Taylor, Zeitalter (s. Anm. 5) 1207; Joas, Glaube (s. Anm. 20) 203–218.

³⁹ Taylor, Quellen (s. Anm. 21) 880 (Hervorhebungen: im Original).

Prof. Dr. Joachim Söder
Katholische Hochschule NRW
Robert-Schuman-Str. 25
52066 Aachen
+49 (0) 241 600 03 28
j.soeder(at)katho-nrw(dot)de