

Das Verschwinden der Nicht-Religion

Die Säkularisierten entdecken die Frömmigkeit

Christina Aus der Au

Zusammenfassung

Galt der Säkularismus bisher als die weltanschauliche Normalform einer modernen Gesellschaft, so sieht er sich heute durch neue Erscheinungsformen von Religion herausgefordert. Er ist eine Option neben anderen. Dies wiederum nötigt die Theologie dazu, auch „Glauben“ verstärkt unter religionstheoretischen Gesichtspunkten zu reflektieren.

Die Säkularisierungsthese besagt, dass die säkulare Weltsicht jedenfalls in der westlichen Welt aufgrund verschiedener Modernisierungsprozesse langsam aber unaufhaltsam überhand nehmen werde. Mittlerweile hat sich diese These zur Postsäkularisierungsthese gewandelt. Der Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ wurde von Jürgen Habermas in die Diskussion eingebracht, und will sagen, dass inmitten einer fortlaufenden Säkularisierung dennoch und immer noch „religiöse Muster der Selbst- und Identitätsvergewisserung nachgefragt werden und relevant bleiben.“¹

¹ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkulär, Paderborn 2010, 21.

Mehr noch: Auch wenn das „religionslos säkulare Bewusstsein [...] dazu [tendiert,] als Standardversion zu firmieren“,² werden in letzter Zeit vor allem im angelsächsischen und auch im deutschen Raum zunehmend Stimmen laut, welche innerhalb des säkularen Denkens dem „Anderen der Vernunft“, „dem, was fehlt“ oder sogar „einer säkularen Frömmigkeit“ nachdenken. Dies scheint mir eine spannende Entwicklung zu sein, die zeigt, was von einer Außenperspektive her als das Proprium einer religiösen Weltsicht gesehen wird. Die Frage ist, ob sich die Anhänger einer solchen Sicht damit identifizieren können und wollen.

Damit sind zwei Positionen genannt, die um der Klarheit willen in extremis bestimmt werden sollen, nämlich in einer klaren Differenz zwischen „belieb“ und „unbelieb“. Ich unterscheide damit eine Weltanschauung *etsi Deus daretur* (wobei dieses *deus* als „eine letzte Wirklichkeit“ *extra nos* oder auch die menschliche Bezogenheit auf ein Unbedingtes verstanden werden kann) und eine Weltsicht *etsi Deus non daretur*, in der „die Welt alles [ist], was der Fall ist. [...] Was in der Welt ist, muss auch von der Welt sein.“³

Mir ist natürlich bewusst, dass es dazwischen unzählige Möglichkeiten gibt von diffuser Spiritualität, „believing without belonging“ und „belonging without believing“, multipler religiöser Identität und unsichtbarer Religion, bzw. „religioiden“ Phänomenen,⁴ die Fußballleidenschaft und Popkultur mit einschließen. Aber um der argumentativen Klarheit und Veranschaulichung willen mag die Leserin mir die Vereinfachung zugestehen, dass ich die eine Weltanschauung „religiös“, die andere „säkular“ nenne.

1. Die Herausforderung des Säkularismus durch die Religion

Der katholische Philosoph Charles Taylor sieht das säkulare Zeitalter darin charakterisiert, dass als Folge der Säkularisierung die religiöse Weltanschauung zu einer Möglichkeit unter anderen geworden ist, und sich die Gläubige dessen auch bewusst ist.⁵ Zum ersten Mal in der Geschichte bildet eine breit vertretene Säkularität den Hintergrund der Möglichkeit von Religion, und das hat den Glauben verändert. Dieser weiß nun um die Geschichtlichkeit und die Subjektivität seiner Aussagen, und muss doch gleichwohl deren Geltung für absolut halten. Die Entdeckung und Verbreitung säkularen Welt- und Selbstverständnisses fordert damit den Gläubigen heraus, sich Rechenschaft darüber abzulegen, wie er noch an seinem Glauben festhalten kann, der sich damit noch einmal verändert.

Aber diese Modernisierungsprozesse sind nicht nur eine Herausforderung der Religion durch den Säkularismus, sondern zugleich auch eine Herausforderung des Säkularismus durch die Religion. Die säkulare Weltanschauung will nicht mehr länger nur „Schatten jenes lebenswarmen Bildes“ sein, wie Schiller in seinem romantischen Gedicht den Verlust der Götter Griechenlands beklagt, sondern beansprucht selber und autark das volle und pralle Leben anzubieten. Sie stellt an sich selber den Anspruch, etwas zu beinhalten, was die funktionalen Aspekte der traditionellen Religionen ersetzt.⁶ Eine säkulare Weltanschauung muss, um wirklich eine Alternative zu Religion zu sein, auch die spiritu-

² José Casanova: Säkularismus: Ideologie oder Staatskunst?, in: Transit 39 (2010), 29–44, 33.

³ Höhn 2010, 19.

⁴ Vgl. Ulrich Körtner: Wiederkehr der Religion? Gütersloh 2006, 15.

⁵ Charles Taylor: A Secular Age, Cambridge Mass./London 2007.

⁶ Vgl. Philip Kitcher: Challenges for Secularism, in: Levine, George (Hg): The Joy of Secularism, Princeton 2011, 24–56.

ellen, ästhetischen und moralischen Sehnsüchte und Kontingenzbewältigungsbedürfnisse des Menschen befriedigen können.⁷

2. Darwin loves you

Die Vertreter eines solchen Unternehmens verstehen sich als überzeugte Säkulare, die sich aber diesen Herausforderungen an den Säkularismus stellen wollen. „Darwin loves you“ ist der Titel eines Buches, in dem George Levine, Literatur- und Kulturwissenschaftler, dieses Unterfangen besonders beredt und poetisch verfolgt.⁸ Keine Transzendenz, kein liebender Gott, kein versöhnender Christus, aber Charles Darwin, ein warmherziger Mensch, genauer Beobachter und mutiger Denker, der über all seiner Evolutionstheorie die Natur mitnichten als Produkt blinder und mechanistischer Kräfte betrachtet hat, sondern das Staunen über die Varietät und Schönheit der Formen nicht verlor. Der die Natur in all ihrer Vielfalt nicht nur nüchtern beschrieben, sondern wirklich geliebt hat, und dem man dies in seinen Schriften nachweisen kann. „Darwin loves you“, er hat die Welt geliebt, und da auch ich zu dieser Welt gehöre, liebt er auch mich und ist damit ein Zeichen dafür, dass Werte und Gefühle auch der wissenschaftlichen Vernunft nicht verlorengehen müssen. So hat also der augenzwinkernde Titel ein durchaus ernsthaftes Anliegen, nämlich einen „verzauberten Säkularismus“ zu formulieren, der die Welt nicht geistlos zurücklässt, sondern die Vielheit und Schönheit der Welt und selbst den ihm so fremden Feuerländer zu lieben lehrt.

Levine argumentiert damit für einen säkularen Weltzugang, der auch die ästhetischen und moralischen Ressourcen hat, die traditionellerweise von einer religiösen Weltsicht angeboten werden. Mit seinem Vorschlag ist allerdings das Problem noch nicht gelöst: Nicht die Tatsache, dass Darwin mich liebt, befähigt mich, die Natur zu lieben, sondern Darwin hat lediglich gezeigt, dass es nicht unmöglich ist, auch in einer evolutionsbiologisch entzauberten Welt dennoch – ästhetisch – Schönheit und – moralisch, nämlich als Respektieren des Eigenrechts des Fremden – Werte wahrzunehmen.

3. Die Fülle des Lebens

Das würde Charles Taylor auch nicht bestreiten, aber er spitzt die Herausforderung des Glaubens an den Säkularismus zu: Damit der Säkularismus eine befriedigende Art und Weise sein kann, wie Menschen ihr Leben auch in einer umfassend spirituell-ästhetisch-moralischen Dimension leben können, muss er dasjenige ermöglichen, was Taylor die Erfahrung von „fullness“⁹ nennt. Damit meint er denjenigen (metaphorischen) Ort, wo dem Menschen Inspiration und Kraft zufließt, Erfahrungen des Friedens und der Ganzheit, welche dann auch wieder den Alltag prägen und orientieren können. Dies ist zugleich eine ethische wie auch ästhetische Erfahrung, in der das Leben „voller, reicher, tiefer, lohnender [ist], bewundernswerter, mehr das, was es wirklich sein soll.“¹⁰ „Full-

⁷ Dabei wird diejenige Funktion der Religion, die der Idealismus besonders betont hat, nämlich dass sie die Struktur Selbstbewusstsein – und damit den gesamten Weltzugang – begründet, meist rein kognitiv aufgefasst und zunehmend der Neuropsychologie überlassen. Dasjenige, „was fehlt“, ist vor allem affektiv, motivational, spirituell zu verstehen – wie es ja auch der Weberschen Problemstellung der Entzauberung der Welt und der religiösen Unmusikalität entspricht.

⁸ George Levine: Darwin loves you. Natural Selection and the Re-Enchantment of the World, Princeton 2006.

⁹ Taylor 2007, 6.

¹⁰ Taylor 2007, 5 (Übersetzung C.A.).

ness“ wird damit für Taylor zum terminus technicus für einen Zustand, in welchem „das Andere“ in das Alltagsleben einbricht. Dies kann eine mystische Erfahrung sein, aber auch einfach Momente im Leben, in denen sich Spannungen und Anspannungen auflösen, Dinge zusammenpassen; eine Art spiritueller Ganzheitserfahrung, in der das Leben „stimmt“.

Der glaubende Mensch bezieht solche Momente auf Gott; die Erfahrung von „fullness“ hat mit seiner Gottesbeziehung zu tun und hat den Charakter eines Geschenks. Sie verändert seine bisherige Existenz, sie transformiert sein bisheriges Selbst und gibt seinem gesamten Leben Orientierung und Bedeutung, welche sein menschliches Potential überschreitet.

Nicht so für den säkularen Menschen. Hier muss eine solche Erfahrung vollständig aus den menschlichen Möglichkeiten selbst kommen und letztlich auch wieder auf den Menschen selber verweisen. Es ist entweder die Kraft der Vernunft, die ihn auf das Leben, wie es wirklich sein soll, hin zu orientieren vermag oder – aktueller – die Kraft des nüchternen und illusionslosen, wissenschaftlichen Verstandes. Diese Selbstgenügsamkeit in moralischer und spiritueller Hinsicht unterscheidet einen rein säkularen, und damit exklusiven Humanismus fundamental von einer Weltsicht, in welcher Werte und Bedeutung letztlich aus einer Transzendenz, d.h. auf ein Jenseits der menschlichen Möglichkeiten, herkommend gedacht werden.

Während in einer religiösen Weltanschauung das menschliche gute Leben mitsamt seiner Erfahrung von „fullness“ auf etwas jenseits menschlicher Existenz bezogen ist, müssen in einer säkularen Weltanschauung alle Werte letztlich im menschlichen Gedeihen und Wohlergehen nicht nur ihr Ziel, sondern auch ihre Ressourcen finden.

Die Dimension von Transzendenz ist aber für Taylor grundlegend für die Erfahrung von „fullness“, und seine Herausforderung an die Säkularen lautet: Könnt Ihr etwas bieten, was dem entspricht? Könnt Ihr die Zwischenposition einnehmen, dem Druck beider Seiten (dem religiösen Fundamentalismus und einem radikalen Reduktionismus) standhalten und weder Zuflucht zur Heteronomie der Transzendenz nehmen, die Ihr doch losgeworden seid, noch in einen extremen Reduktionismus geraten, der nichts als eine trostlose und leere Wüste hinterlässt?

Auf diese Herausforderung gibt es auf säkularer Seite zwei Antwortstrategien. Schon vor zehn Jahren hat der französische Philosoph und Ex-Bildungsminister Frankreichs Luc Ferry festgestellt, dass man als von heteronomer Autorität befreiter vernünftiger Mensch zwischen der materialistischen und der spirituellen Auslegung des modernen Humanismus wählen müsse.¹¹ Letztere müsste „eine teilweise Erneuerung der Begrifflichkeit und damit auch der Botschaft der christlichen Religion selbst leisten.“¹² Auf dieser Linie denkt auch Habermas, wenn er von einer möglichen Übersetzung des semantischen Potentials der Religion in säkulare Sprache redet.

Ferry selber plädiert ebenfalls für einen solchen „transzendentalen Humanismus“, der mit Transendenzen rechnet, „bei denen sie [sc. die Menschen] von selbst spüren, dass sie ihnen zugleich zugehören und sich ihnen für immer entziehen.“¹³ Ähnlich denkt Salman Rushdie, der in seiner Herbert Read Memorial Lecture ein Jahr, nachdem er vom Ayatollah Chomeini wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt worden war, der Frage

¹¹ Vgl. *Luc Ferry: Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens*, Wien 1997, 243.

¹² Ebd.

¹³ A.a.O., 255.

„fullness“ als Herausforderung des Säkularismus

nachging, die ihn sein Leben lang als Schriftsteller beschäftigt habe: „Kann die religiöse Einstellung außerhalb von religiösem Dogma und Hierarchie überleben? Das heißt, kann die Kunst das dritte Prinzip sein, das zwischen den materiellen und spirituellen Welten vermittelt, könnte sie, in dem sie beide Welten „schluckt“, uns etwas Neues anbieten – etwas, das sogar eine säkulare Definition von Transzendenz genannt werden könnte?“¹⁴ Spirituelle Materialisten streben danach, die religiösen Transendenzen im Hegelschen dreifachen Sinne aufzuheben: die Religion überflüssig zu machen, aber deren wesentlichen Gehalt bewahren und in eine höhere Form zu überführen. Wie solche Transendenzen im Verhältnis zu menschlichen Möglichkeiten zu denken sind und was daran „neu“ ist, ist dabei allerdings noch ebenso umstritten wie die Frage, ob und wie die semantischen Gehalte religiöser Sprache in säkulare Begrifflichkeit übersetzt werden können. Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die einen konsequent materialistischen Humanismus vertreten und sich dabei aber ebenso konsequent von einem Reduktionismus abgrenzen, der nur noch mit dem existenziellen Heroismus eines Sisyphus ertragen werden kann. Der oben erwähnte George Levine gehört dazu, auch der Evolutionsbiologe und Paläontologe Steven Jay Gould, der ein Buch mit dem programmatischen Titel „Zufall Mensch. Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur“ geschrieben hat, und auch Darwin selber, dessen letzter Satz in seinem „Origin of Species“ beginnt mit: „There is grandeur in this view of life“. Es ist keine krypto-religiöse Wiederverzauberung der Welt nötig, – um es mit einem Filmzitat zu sagen, „The World is enough“. Ob eine solche Sicht allerdings nicht dennoch letztlich an ihren religiösen Wurzeln parasitiert, und ob die horizontale Transzendenz – wir gehören alle zur selben Familie des Lebens – ausreicht, individuelle Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung sowie gegenseitige Solidarität zu garantieren (Habermas hatte noch die umgekehrte Reihenfolge), ist wohl letztlich unentscheidbar.

Auf der Suche nach einer säkularen Frömmigkeit sind jedenfalls beide, die spirituellen als auch die materialistischen Humanisten. Und ob der Entschlossenheit und Konsequenz dieser Suche drängt sich die Frage auf, auf welcher Seite heute, der religiösen oder der säkularen, die lebenswarme Welt und wo die Schatten zuhause sind.

4. Säkulare Frömmigkeit als Herausforderung an die Theologie

Es könnte durchaus sein, dass sich die Herausforderung an den Säkularismus nun wieder umkehrt und zur Herausforderung an eine nachdialektische Theologie wird, welche doch die Frage nach dem Gehalt von Religion zugunsten ihrer „sinnreflexiven Funktionalisierung“¹⁵ aufgegeben hatte. Sinnreflexive Funktionalisierung ist es doch auch, wonach die säkularen Humanisten in ihrer spiritualistischen wie auch ihrer materialistischen Ausprägung streben und was sie in einer über sich selber aufgeklärten affektiv-moralisch-ästhetischen Welt- und Selbstwahrnehmung zu finden hoffen. Die Überzeugungskraft ihrer Versuche hängt dabei von der impliziten Beheimatung derer ab, welche sich davon überzeugen lassen – oder eben nicht. Oder wie es der Tübinger Philosoph Reiner

¹⁴ “Can the religious mentality survive outside of religious dogma and hierarchy? Which is to say: Can art be the third principle that mediates between the material and spiritual worlds; might it, by ‘swallowing’ both worlds, offer us something new – something that might even be called a secular definition of transcendence”, *Salman Rushdie: “Is Nothing Sacred?”*, in: *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*, London 1991, 420f.

¹⁵ Wilhelm Gräß, zit. in *Folkart Wittkind: Zwischen Religion und Gott*, in: *Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram* (Hg.): *Jenseits des Säkularismus*, Berlin 2008, 351–384, 359.

Wimmer formuliert: „Wer dem Göttlichen in seinem Leben keine zugleich dauerhafte als auch kritische Aufmerksamkeit schenkt, lebt ein anderes Leben, lebt in einer anderen Welt als der, der es tut.“¹⁶

Wo aber bleibt dann noch die Differenz zwischen einem religionstheoretischen und einem säkularen Funktionalismus von Religion, wenn letztere nun auch eine affektiv-moralisch-ästhetische „gefüllte“ Welt- und Selbstwahrnehmung anzubieten haben? Droht damit nicht der Unterschied zwischen einer säkularen und einer religionstheoretischen Funktionalisierung von Religion zu verwischen?

5. Religion, die um ihr eigenes Religionsein weiß

Wenn die Religionsphilosophie zum Schluss kommt, dass der Unterschied zwischen einem säkularen und einem religiösen Selbst- und Weltverständnis letztlich vor allem darin besteht, dass die einen Schönheit und Wunder innerhalb des immanenten Rahmens finden und die anderen über diese Immanenz hinausgehen, dann muss die Frage nach der Wirklichkeit Gottes eine neue Relevanz erhalten. Oder anders formuliert: Die neue Herausforderung eines von der Religion herausgeforderten Säkularismus besteht darin, dass theologisches Nachdenken sich nicht mehr nur mit den Inhalten religiösen Lebens, Sprechens und Denkens beschäftigen kann. Es muss zumindest nachvollziehbar machen, wie mit menschlichen Möglichkeiten von dem geredet werden kann, das sich dadurch auszeichnet, dass es die menschlichen Möglichkeiten des Sprechens und Denkens zu übersteigen beansprucht.

Das bedeutet nun nicht die Heraufbeschwörung eines neuen (oder alten) Offenbarungspositivismus, sondern den Versuch, auf dem Weg zu einer sowohl lebensnahen wie auch substantziellen Theologie das Erbe der dialektischen Theologie nicht zu ignorieren, sondern zu verarbeiten.

Folkart Wittekind hat dazu den Vorschlag einer „religionstheoretischen Funktion der Dogmatik“ gemacht,¹⁷ dessen Tragweite und Tauglichkeit mir gerade in diesem Zusammenhang vielversprechend scheint. Er beansprucht, den Gegensatz zwischen einer rein funktionalen Religionstheorie und einer propositionalen, am Gehalt orientierten Religionskritik zu überwinden, indem er die Lebensdienlichkeit der Religion mit ihrem dafür notwendigen Wirklichkeitsbezug zusammen denkt. Die reflexive Selbsterschlossenheit des religiösen Bewusstseins liegt darin, dass es in seinem Vollzug um das „notwendige Bezogensein auf Gott als ursprüngliche Erschlossenheit für sich selbst“¹⁸ weiß. Bewusstseinsakt und Bewusstseinsgehalt sind einander konstituierend aufeinander bezogen. Der Gottesbegriff wird dabei zum Symbol (im Sinne Tillichs) für das Gegebensein des Gehalts im Ursprungselbstverhältnis des Bewusstseinsaktes.

Blendet man diesen Pol aus, so wird die Lebensdienlichkeit der Religion, und damit auch ihr Potential für die Erfahrung von „fullness“, undurchsichtig. Um der Angemessenheit ihres Gegenstandes willen ist es theologisch notwendig und von der säkularen Frömmigkeit herausgefordert, dass Religion nicht nur religionssoziologisch oder kulturtheoretisch in ihrer unstrittigen Funktionalität, sondern auch explizit theologisch in ihrer an sich selbst zurückgebundenen Normativität betrachtet wird. Die Reduktion der theologi-

¹⁶ Reiner Wimmer: *Göttliche Gegenwart. Versuche einer Kategorienlehre des Göttlichen*. In: *Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram* (Hg.): *Jenseits des Säkularismus*, Berlin 2008, 385–426.

¹⁷ Wittekind 2008, 353.

¹⁸ A.a.O., 373.

schen Reflexion auf den Akt des Glaubensbewusstseins ist eine unzulässige Verkürzung des Schleiermacherschen Gefühls. Nicht das Gefühl als Gefühl ist der Gegenstand der Theologie, sondern als ein Selbstbewusstsein, das sich auf ein anderes bezogen weiß und darin sowohl seine unhintergehbare Eingebundenheit in die Form des Bewusstseins als auch den dieses Bewusstsein konstituierenden und dafür notwendigen Anspruch auf bewusstseinsunabhängige Wahrheit dialektisch aufeinander bezogen sieht. Dies ist nichts anderes als ein theologischer, transzendentalphilosophisch über sich selber aufgeklärter Realismus.

So ist nicht nur die vorgefundene, gelebte Religion in ihrem beobachtbaren Vollzug, sondern vor allem die gelebte Religion ihrem inneren Anspruch nach konstitutiv für das Selbstverständnis einer Religion, das sich sinnvoll mit säkularen Überlegungen und reli-

Dogmatik und Religionstheorie sind gefordert

goiden Phänomenen vergleichen und dennoch sich von ihnen unterscheiden kann. Nichts weniger, als dass sich durch diese Herausforderung des Säkularismus eine Dogmatik religionstheoretisch, aber auch eine Religionstheorie dogmatisch herausgefordert sehen sollte, damit man damit zu einem Religionsbegriff kommt, der sowohl ästhetisch-moralisch-spirituelle „fullness“ des Lebens leisten kann als auch einen Wirklichkeitsbezug mit einschließt, der als sich selber durchsichtig werdender, über die bloße Behauptung eines „daretur“ hinausgeht. Wittekind's Vorschlag einer Durchsichtigmachung der Religion für sich selber macht die Funktionalität von Religion aus der Perspektive der Beteiligten bewusst. Das heißt, die normative, d.h. für sich Wahrheit beanspruchende, Rückgebundenheit des religiösen Bewusstseins ist die *conditio sine qua non* für dessen Religiosität.

Die Theologie kann daran die unhintergehbare Differenz von Säkularität und Religion festmachen. Dem ‚Darwin loves you‘ fehlt diese über sich selbst aufgeklärte normative Rückgebundenheit an ein Erschlossenheitsgeschehen des religiösen Bewusstseins an sich selber, das nicht darauf abzielt, etwas bzw. das Leben zu deuten, sondern sich selber. Der notwendige Bezug auf ein damit Vorausgesetztes und den Gläubigen Gemeinsames, kirchlich gesprochen, auf den im gemeinsamen Bekennen, Loben und Erzählen gemeinten Gott, der zwar gedacht, aber als solcher gleichwohl nicht als damit Erfunder, sondern als darin Vorgefundener bekannt, gelobt und erzählt wird, unterscheidet die Theologie dauerhaft von Religionswissenschaft und Religionssoziologie, wie befruchtend der Dialog mit diesen Disziplinen auch sein mag. Es ist eine fortwährende Aufgabe der Theologie, und insbesondere der systematischen Theologie, die Dialektik zwischen dem religiösen Bewusstsein und dessen notwendigem Bezug auf ein *extra nos* – das als solches vorgestellt werden muss, wiewohl es realiter immer nur als Bewusstseinsinhalt vorgestellt werden kann – wach zu halten. Und es ist und bleibt die Aufgabe der Kirche, die Sprachfähigkeit für das im religiösen, kulturalisierten und individualisierten Bewusstsein notwendig mitgesetzte Unbedingte lebendig zu halten.