

# Säkularisierung in Gesellschaft und Politik

## 1. Einleitung

Säkularisierung galt und gilt als wichtiges Interpretament der Entwicklung der Religion in der Neuzeit. Dieser Terminus ist zu einem „kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff“<sup>1</sup> avanciert, wie Kurienkardinal *Walter Kasper* festhält, und erfährt in unseren Breiten im allgemeinen Sprachgebrauch einen umfassenden Gebrauch. In einer plakativen, vereinfachten Version kann Säkularisierung folgendermaßen beschrieben werden: Mit der Ausbreitung der Wissenschaft ist eine Entzauberung der Welt verbunden, was einen Rückgang von Religion bis zur Auflösung der Religion bedeutet. Zunahme von Wissen bedeutet Abnahme von Religion, die Entmythologisierung, wie sie auch religiöse Bücher, insbesondere die Bibel, betrifft, führt zu einem wissenschaftlichen Weltbild, das auf mit „positiven“ Wissenschaften erklär-bare Fakten baut und in dem dann Religion nur eine stets schrumpfende Restmenge darstellt. Und viele empirische Ergebnisse scheinen und schie-nen das mit der Säkularisierungsthese Erklärte zu bestätigen: Das Leben des „aufgeklärten Menschen“ ist nicht mehr in dem Ausmaß von religiösen Bezugnahmen bestimmt wie das Leben des Menschen vor der Aufklärung, die Bedeutung religiöser Institutionen ist geschwächt, religiöse Praxis lässt zum Teil in großem Ausmaß nach, Mensch und Gesellschaft entziehen sich in zunehmendem Ausmaß dem wirkmächtigen Einfluss von Religion. Aber weil eine bestimmte Form von Religion, auch wenn es die dominierende

---

<sup>1</sup> Kasper, W., Säkularisierung, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg/Br. 71988, 993–998, 993.

gewesen sein sollte, sich überlebt zu haben scheint, ist deswegen die Religion tot?

*Peter L. Berger* ist hier schon längere Zeit gegenteiliger Meinung. Für ihn bedeutet die Folgerung des Absterbens der Religion, die aus der Säkularisierungsthese gezogen wurde, eine Infragestellung der Soziologie, die solche Prognosen lieferte. Angesichts des „intensiven religiösen Charakters der gegenwärtigen Welt“<sup>2</sup> müssten diese Soziologen Zweifel bekommen, ob ihre Wissenschaft überhaupt Erklärungscharakter hat und so noch ernst zu nehmende Wissenschaft sei. Natürlich muss man sofort fragen, was den intensiven religiösen Charakter der heutigen Welt (oder auch: die jüngst verkündete „Wiederkehr der Religion“) ausmacht, damit nicht unbewiesene Behauptung gegen unbewiesene Behauptung steht. Wenn *Berger* dann auch noch einräumt, dass die Säkularisierungsthese für Westeuropa zutreffend sein könnte, stellt sich die Frage noch einmal verschärft, was denn Säkularisierung bedeuten könnte, und ob man das „Säkularisierungstheorem als Legitimation der Diskontinuität“ im Religiösen, wie es *Hans-Georg Ziebertz*<sup>3</sup> formuliert, verwendet.

Offensichtlich zeigt sich der Prozess der Entwicklung der Religion nicht als ein Prozess des Absterbens von Religion, wohl aber als einer wesentlichen Veränderung dieser. Wenn *Wolf Lepenies* Industrialisierung, Demokratisierung und Verwissenschaftlichung als drei die Moderne und ihre Entwicklung prägende Prozesse sieht, so wird sein weiterführender Gedanke verständlich: „Wenn sich daher heute der Wertekern der Arbeitsgesellschaft durch die Abnahme der traditionellen Erwerbsarbeit entleert, wenn politische Partizipation nicht mehr das selbstverständliche Handlungsmotiv in der Demokratie ist, sondern Demokraten sich nur fern von der Politik wohl fühlen, und wenn der Orientierungsverzicht der Wissenschaften auf einmal nicht mehr als Programm, sondern als Problem gesehen wird, dann befinden wir uns in der Tat in einer Orientierungskrise.“<sup>4</sup> Diese Orientierungskrise führt nun nach *Lepenies* dazu, dass ein vierter Strukturprozess der Moderne, nämlich die Säkularisierung, scheitert. „Ein zentrales Problem der Moderne, vielleicht die

---

<sup>2</sup> Berger, P. L., Does Sociology still make Sense?, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 20 (1994), H. 1, 3–12, 8.

<sup>3</sup> Ziebertz, H.-G., Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart 1999, 34.

<sup>4</sup> Lepenies, W., Die Rache Gottes, in: Die Zeit, Nr. 27, 28. Juni 1996, 44.

entscheidende Erbschaft unserer Zeit, liegt darin, dass dieser Prozess misslingt. Man mag das die *revanche de Dieu*, die Rache Gottes nennen.“<sup>5</sup>

Was ist nun die Konsequenz dieses Scheiterns? „Die Orientierungskrise unserer Zeit verweist daher umso nachdrücklicher auf die Notwendigkeit einer Re-Spiritualisierung, einer erneuerten Wertevergewisserung in einer Zeit, in der aus Wertefreiheit längst Werteverlust geworden ist.“<sup>6</sup> Eine *Respiritualisierung* greift also Platz gerade angesichts der Tatsache, dass die Verwissenschaftlichung, die Demokratisierung und die Industrialisierung die Sehnsucht nach Sinn nicht abdecken konnten und können, weil letztlich auf partikuläre Bereiche bezogener Sinn nicht tragender Sinn ist, schon von der Ausrichtung des Sinnes auf das Ganze eines geglückten Lebens her. Nur kann diese Respiritualisierung kein einfacher Rückgriff auf früher tragende Spiritualitätsmuster sein, sondern sie muss verantwortet werden im Hinblick auf die Veränderungen, die sich in der Zwischenzeit durch Neuordnungen der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche etwa vollzogen haben.

Im Anschluss an *Hans-Joachim Höhn*<sup>7</sup> muss man die Ambivalenz der Säkularisierung einmal als eine Dekonstruktion von religiösen Formen in institutionalisierter Gestalt und dann als die durch diese Dekonstruktion ermöglichte Rekombination dekonstruierter Teile von Religion sehen. Mit aus ursprünglichen Zusammenhängen, wie sie in Kirchen und Religionsgemeinschaften gegeben sind, herausgenommenen Teilen können Neuzusammenstellungen von religiösen Elementen an überraschenden Orten „postsäkulare“ Religionsformen schaffen, die, als religiös identifiziert, doch eine wesentliche Veränderung von Religion darstellen, auch eine insgesamt Schwächung des religiösen Faktors in Richtung Unverbindlichkeit. Vor allem zeigt sich ein Zug postsäkularer Religiosität im Verlust der Kompetenz zur Definition von Religion, die früher bei den religiösen Institutionen lag und nunmehr eher beim Einzelnen liegt.<sup>8</sup> Das kann man daran sehen, dass wesentliche Momente

---

<sup>5</sup> Lepenies, *Die Rache Gottes* 44. Vgl. dazu Kepel, G., *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Aus dem Französischen von Thorsten Schmidt, München 1991.

<sup>6</sup> Lepenies, *Die Rache Gottes* 44.

<sup>7</sup> Vgl. Höhn, H.-J., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, bes. 17–24; und Ders., *Religion im Aufwind? Beobachtung – Kritik – Plädoyer*, in: *fiph (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) Journal*, Nr. 12, September 2008, 1, 4–5.

<sup>8</sup> Gabriel, K., *Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 93 (2009), H. 1, 5–15, hier 8–10: Dort spricht Gabriel von der „Individualisierung von Religiosität“.

dessen, was den intensiven religiösen Charakter der heutigen Gesellschaft ausmacht, von Institutionen, die die Macht hatten, Religion zu definieren, nicht als Bestandteil von Religion gesehen worden wären. *Karl Gabriel* bringt dies auf den Punkt: „Das neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen.“<sup>9</sup> Ein Kirchenmann sagte vor kurzem sinngemäß: Es wird heute nicht zuwenig geglaubt, wie man oft zu Ohren bekommt, sondern zu viel! Gabriel schreibt in Bezug auf die zuvor angesprochene religiöse Definitionsmacht: „Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren Jugendsekten mehr oder weniger erfolgreich behaupten.“<sup>10</sup> In seiner jüngst vorgelegten Analyse geht *Gabriel* dann noch weiter, wenn er schreibt: „Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse ist es den Kirchen bis heute gelungen, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, dass die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft bisher eher verdeckt geblieben ist.“<sup>11</sup> Wir haben es mit einem Paradigmenwechsel zu tun.

## 2. Bemerkungen zum Begriff Säkularisierung

Wenn früher die Wortkombination „per (omnia) saecula saeculorum“ – übersetzt: „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ – als ein gängiger Gebetsschluss gebraucht wurde, so wurde damit ein Aspekt des Begriffes saeculum betont, der die Hereinnahme der Zeit in die Sphäre Gottes bedeutete. Saeculum in der Bedeutung von Menschenalter, Zeitalter, Zeitgeist und dann Jahrhundert oder einfach langer Zeitraum ist an und für sich dem Profanen, dem vor dem Heiligtum Liegenden zugehörig. Das Saeculum ist somit etwas dem Fanum, dem Heiligtum, Gegenübergestelltes. Die Entlassung aus dem Bereich des Heiligen und der Übergang in das Weltliche bedeutet also Säkularisierung. In Bezug auf das Christentum lässt sich somit fragen, ob es sich nicht als eine „Religion der Säkularisierung“ prinzipiell der Einteilung heilig – säkular entzieht. In der Menschwerdung Jesu Christi ist der Heilige untrennbar dem Weltlichen eingestiftet, so dass sich die Frage stellt, ob in Bezug auf das Christentum nicht Resakralisierungsprozesse, die Grundidee verfälschend, wirksam waren, sodass Säkularisierungsprozesse eine zum Teil notwendige

---

<sup>9</sup> Gabriel, Die religiöse Situation 9.

<sup>10</sup> Gabriel, Die religiöse Situation 9. Es handelt sich um eine Aussage, die so wohl z.B. nicht mehr für die Schweiz Geltung in Anspruch nehmen kann.

<sup>11</sup> Gabriel, Die religiöse Situation 9.

Wiederherstellung des in der Menschwerdung Angezeigten sind. Die Aeternitas, die Ewigkeit, ist in das Saeculum, das Weltliche, einbezogen.

In der Einteilung von heilig und profan bzw. weltlich, mit der Einbeziehung auch des institutionell-religiösen Bereiches in das Heilige, bedeutet Säkularisierung eine Gewichtsverlagerung vom Heiligen auf das Weltliche. Wie die Säkularisation – der Terminus bezeichnet ursprünglich den Übergang vom Ordenskleriker zum „Weltpriester“, wobei es sich eben nicht um eine Laisierung handelt<sup>12</sup> – als historisch verortbare Phase den Übergang von Kirchengut und Kirchengütern in weltliche Hände bezeichnet, so bezeichnet Säkularisierung die Machtverlagerung vom Religiösen auf das Weltliche insgesamt, was aber mit einem Machtzuwachs des Religiösen in einzelnen Bereichen verbunden sein kann. Ein Rückzug kirchlicher und religiöser Macht aus dem parteipolitischen Bereich kann so ohne weiteres eine Steigerung der Autorität im Politischen insgesamt bedeuten.

So bezeichnet *Ulrich Ruh*<sup>13</sup> Säkularisierung als eine „Interpretationskategorie“ moderner Geistesgeschichte, die von einem Bedeutungsverlust religiöser und mythischer Auslegungen der Welt und der damit verbundenen Regelungsfunktionen ausgeht. Was im „heiligen Kosmos“<sup>14</sup>, um mit *Thomas Luckmann* zu sprechen, an starker Regelungsdichte für andere, wirtschaftliche, politische, gesellschaftliche Bereiche, gegeben war, verliert an Bedeutung, diese Bereiche emanzipieren sich von religiöser Gestaltungsvorgabe. Dies gilt nicht zuletzt für die so genannten C-Parteien, in denen sich „sehr viele Katholikinnen und Katholiken abgenabelt – nicht getrennt! – haben“<sup>15</sup>.

Für *Eugen Biser* wiederum stellt Säkularisierung einen „Sammelbegriff für die vielfältigen Tendenzen, die zur spontanen (oder gewaltsamen) Ausgliederung ursprünglich zum religiös-kirchlichen Bereich gehörender Lebens- und

---

<sup>12</sup> Maier, H., Was ist Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen, in: Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003 (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38), hg. von Marré, H./Schümmelfelder, D./Kämper, B., Münster 2004, 7–26, 15.

<sup>13</sup> Ruh, U., Säkularisierung als Interpretationskategorie, Freiburg/Br. 1980.

<sup>14</sup> Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 21993, bes. 96ff.

<sup>15</sup> Halter, H., Wie viel christliche Ethik oder Katholische Soziallehre verträgt die Politik? Standortbestimmung sowie Desiderate im Hinblick auf die Schweiz, in: Delgado, M. / Neuhold, D. (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich-Schweiz, Innsbruck 2008, 115-136, hier 132.

Denkformen führten“<sup>16</sup>, dar. Dabei ist zu bedenken, dass diese Tendenzen in verschiedenen Bereichen unterschiedlich stark, sogar gegenläufig sein können und sich damit neue Kombinationsmuster von Einflüssen des Religiösen ergeben. In der sozialen Differenzierung werden jedenfalls mit der Betonung der Eigengesetzlichkeiten gegenüber einer religiös ausgeformten Ganzheitlichkeit Emanzipationsprozesse ausgelöst, die die Vorherrschaft religiös-kirchlicher Regelungsideen brechen.

Das muss nun aber nicht bedeuten, dass Religion bedeutungslos wird. Derartige Prozesse reichen auch weit in die Geschichte zurück. Vielmehr kann beispielsweise die Bezugnahme auf Heiliges in der persönlichen Lebensgestaltung stärker werden. Deswegen ist es wichtig, den Säkularisierungsprozess nicht als eindimensionalen Vorgang der Zunahme der Moderne als Abnahme von Religion zu sehen, sondern Säkularisierung als mehrdimensionalen Prozess auf verschiedenen Ebenen mit neuen Kombinationsmustern mit Religiösem zu verstehen.

### **3. Die Ebenen der Säkularisierung**

Die Abnahme traditioneller religiöser Praxis oder die Herauslösung gesellschaftlicher Teilbereiche aus religiösen Gestaltungsvorgaben werden als Beleg für die Säkularisierungsthese vorgebracht – und sie sind es in einer gewissen Hinsicht, besonders wenn man den massiven Bedeutungsverlust kirchlicher gebundener Religiosität betrachtet (freilich immer in Referenz zur so genannten Pianischen Epoche von ca. 1850-1950). Diese für manche schmerzliche Herauslösung betrifft die Kirchen in Raum und Zeit, ganz fundamental, wenn etwa Kirchengebäude Umwidmung oder Auflösung erfahren sowie das kalendarische Jahr sich tiefgehender vom liturgischen Jahr ablöst – die Tage werden neuerdings anders als etwa mit Heiligengedenken „belegt“. Und in diesem in einem weiten Sinne kulturellen Zusammenhang erweist sich die Säkularisierungsthese in kirchlichen Kreisen dann vielfach auch als willkommene Möglichkeit der Erklärung für die Schwierigkeiten, denen Kirchen und ihre Vertreter ausgesetzt sind.<sup>17</sup> Wie sehr man die Annahme, dass Religion und Wissenschaft auf einer Ebene gelegen sind, auch

---

<sup>16</sup> Biser, E., Säkularisierung, in: Klose, A./Mantl, W./Zsifkovits, V. (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Graz 21980, 2477–2481, 2477.

<sup>17</sup> Wohingegen Kirchenferne „naturgemäß“ kein Problem mit der „Säkularisierung“ bzw. der „Krise der Kirche(n)“ haben.

in kirchlichen Kreisen internalisiert hat, kann man an der defensiven Haltung, die von manchen Religionsvertretern heute zum Teil eingenommen wird, ersehen. Nicht zuletzt im Darwin-Jahr 2009 ist diese Diskussion aktuell. Viele Vertreter sehen ihre Aufgabe darin, wissenschaftliche Ergebnisse anzuzweifeln, um der Religion Raum zu verschaffen. Dieses Anzweifeln erfolgt zu Recht, wenn gesellschaftliche, wissenschaftliche oder politische Deutungen als religiöse aufgefasst werden, weil sie einen Gesamtdeutungsanspruch erheben, sie sind aber bedenklich, wenn dadurch die „Zeichen der Zeit“, um mit einem Topos des II. Vatikanischen Konzils zu sprechen, übersehen werden. Denn die Entwicklung und der Wandel der Religion sind zu komplex, als dass sie nur unilinear betrachtet werden könnten. Darauf hat schon *Franz-Xaver Kaufmann*<sup>18</sup> in einer relativ frühen Phase der kritischen Rezeption der Säkularisierungsthese hingewiesen, wenn er vier Ebenen von Säkularisierung unterschied und damit die Sicht auf die Möglichkeit von verschiedenen, sogar gegenläufigen Entwicklungen auf diesen vier Ebenen eröffnete. *Kaufmann* sah Säkularisierung

- auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Schwächung der den Zusammenhalt der Gesellschaft bewirkenden Funktion der Religion in der Zurückdrängung der Religion aus der Monopolstellung in der Interpretation letzter, gesellschaftlich akzeptierter Werte;
- auf der Ebene des kirchlich verfassten Christentums als Einflussrückgang der kirchlich verfassten Religion auf gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft oder Politik;
- auf der Ebene der Kirchengemeinde als Rückgang religiöser Praxis in der Teilnahme an der Gemeinde;
- auf der Ebene des Individuums als Bedeutungsverlust religiöser Motivation und religiöser Normen für die konkrete Gestaltung des Alltags.

Mit dieser Unterscheidung lässt sich schon ein viel differenzierteres Bild der Entwicklung von Religion gewinnen, das noch plastischer wird, wenn man die Veränderungen in der Definition von Religion mit einbezieht. Dafür ist vor allem der Verlust der Definitionsvollmacht der Kirchen in Bezug auf das, was

---

<sup>18</sup> Kaufmann, F.-X., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Br. 1979, 58.

konkret als Religion gefasst werden darf, bezeichnend. Wenn der Einzelne für sich definiert, was Religion ist, dann kann man nicht von einer Bedeutungslosigkeit von Religion sprechen, wohl aber von einer wenigstens teilweisen Entkoppelung von Religion und religiöser Institution, was aber eine Bedeutungsänderung auf dieser institutionellen Ebene mit sich bringt – und in vielen Fällen auch einen „ungekonnten Umgang“ mit Religion gerade in gesellschaftlichen Zusammenhängen.<sup>19</sup>

## 4. Wertungen der Säkularisierung

Die sich auf verschiedenen Ebenen vollziehenden Säkularisierungsschritte werden aus verschiedenen Positionen heraus verschieden bewertet. Im Folgenden soll nur auf drei verschiedene Bewertungstypen eingegangen werden.

### 4.1 Säkularisierung als Optimierungskategorie

Mit der Säkularisierung und dem damit gegebenen Bedeutungsverlust von Religion wird in dieser Sichtweise eine positive Entwicklung der Gesellschaft angestoßen. Wenn *Auguste Comte*<sup>20</sup> in seinem Drei-Stadien-Gesetz eine Entwicklung vom theologischen über das metaphysische hin zum positiven Stadium als quasi naturgegeben annimmt, so sieht er diese Entwicklung als Höherentwicklung. Befreit von Rücksichtnahmen auf religiöse und in weiterer Folge ethische Richtlinien können sich Gesellschaft und Wissenschaft ungebunden entwickeln. Hier kann als Beispiel eine wissenschaftstheoretische Diskussion im Bereich der universitären Disziplin der Kirchengeschichte im letzten Viertel des 20. Jahrhundert zur Illustration herangezogen werden: Verschiedene, federführende Autoren wie etwa *Victor Conzemius*, *Urs Altermatt* und *Giuseppe Alberigo*<sup>21</sup> forderten so etwas wie eine „säkularisierte Kirchengeschichtsschreibung“, v.a. in Ablehnung der zuvor herrschenden

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu: Schmidtchen, G., Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: Kaich, W.F. (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn 1978, 17–28.

<sup>20</sup> Leuschner, P., Comte, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 1, Freiburg/Br. 1985, 1156–1158.

<sup>21</sup> Vgl. dazu: Conzemius, V., Kirchengeschichte als „nichttheologische Disziplin“. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 80 (1985) 31–48; Altermatt, U., Säkularisierung der Kirchengeschichte. Notizen zur Biografie der ZSKG, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 90 (1996) 7–35; Alberigo, G., Neue Grenzen der Kirchengeschichte? In: Concilium 6 (1970) 486–494.



apologetischen Interpretation auf die eigene (zumeist institutionell gefasste) Geschichte. In der Freisetzung von religiösen Bedenken kann also ein wesentlicher Entwicklungsschub erreicht werden, weil die Sache nun direkt betrachtet und die im ungebundenen Wissen gelegene Macht zur Entfaltung gebracht werden kann. So z.B. wurden und werden nunmehr in der Kirchengeschichtsschreibung abseits der „Siegengeschichte“ jene Facetten der Heterodoxie bzw. Apostasie auch in ihren legitimen Anliegen über die historisch-kritische Methode betrachtet.

Und tatsächlich hat sich ja insgesamt in der funktionalen Differenzierung, die in der Rücknahme der Bereiche in ihre Funktionalität die Eigendynamiken anstieß, eine starke Entwicklungsdynamik ausgebildet. Wo früher Statik angesagt war aufgrund des Zusammenschauens des Guten, Schönen und Wahren, dort zeigt sich die Dynamik der Freisetzung aus diesen Zusammenhängen.

## 4.2 Säkularisierung als Unrechtskategorie

Diese Interpretation der Säkularisierung, wie sie im Anschluss an *Hans Blumenberg*<sup>22</sup> oft vorgenommen wird, geht davon aus, dass der Religion und der Kirche durch diesen Prozess Unrecht widerfährt. Die Bedeutung von Religion, besonders einer bestimmt institutionell ausgeformten Religion wird nicht erkannt, und mit Bedauern wird festgestellt, dass mit dieser Abkoppelung von der Religion eine Entwürdigung des Menschen verbunden ist. In der Herausnahme von schützenden Bezügen ist der Mensch verletzlich geworden. Die in dieser Abkoppelung zu Tage tretende Dynamik wendet sich nun gegen den Menschen und die Gesellschaft, die schutzlos dieser Dynamik ausgeliefert sind.

Diese Interpretation als Unrechtskategorie wird oft in der Fortführung dann nur zu leicht zur Rechtfertigung eigener Versäumnisse verwendet. Diese Rechtfertigung läuft dann nach diesem Muster: Durch die Säkularisierung ist es für die Religion, die Kirche und ihre Vertreter so schwer geworden, die Menschen zu erreichen. Es ist nicht unsere Schuld, wenn wir die Menschen nicht zur Verbindung mit der Religion führen können. Was uns bleibt, ist das leidende Bedauern und die Erinnerung an eine Zeit, in der alles so viel besser

---

<sup>22</sup> Vgl. zur Bewertung der Säkularisierung bei Hans Blumenberg nur: Ruh, U., Säkularisierung als Interpretationskategorie 61–122.

war. Man fühlt den Zeitgeist, der sich als „Gegenwind“ wider die Religion wendet, und ist in manchen Fällen gar nicht so traurig darüber, hat man doch dadurch eine ernst zu nehmende Entschuldigung für etwaigen Misserfolg oder Versäumnisse.

### **4.3 Relative Freisetzung natürlicher und gesellschaftlicher Bereiche**

Säkularisierung in einem bestimmten, weiten Sinn ist ein Wesenszug jüdisch-christlicher Religion. Der Schöpfungsakt wird als ein Akt der Freisetzung der Schöpfung in ihre Eigengesetzlichkeit in der Abwehr der Divinisierung von Natur und Naturgewalten gesehen. In dieser relativen, also bezüglichen, Freisetzung entwickelt sich dann ein anthroporelationales Konzept von Verantwortung, das davon ausgeht, dass der Mensch Krone der Schöpfung ist, aber damit auch in Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber zur Weiterentwicklung im Auftrag des Schöpfers in einer Art und Weise verpflichtet ist, die dem „Er sah, dass es gut war“ gerecht wird.

Diese Gestaltung ist dem direkten religiösen Zugriff entzogen. Erst damit kann das Religiöse wirklich „befreit“ werden und frei lassen. Natur- und Sozialwissenschaften können dadurch zur Geltung kommen in der Konkretisierung der Verantwortung für die Gestaltung der Natur und Gesellschaft. Ein Rückfall in die Divinisierung oder Wiederverzauberung der Welt wendet sich gegen den Menschen wie auch die vollkommene Abkoppelung vom religiösen Bereich. In der persönlichen Begegnung mit Gott auch und besonders im Gewissen wird Verantwortung für das Geschaffene konstituiert.

In diesem Sinn spricht die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in der Nr. 36 von der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“, auch indem in Fußnote 62 an Galileo Galilei erinnert wird: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Wollen des Schöpfers“. Dann erfolgt die Begründung dafür folgendermaßen: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch

unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muss.“

Damit eröffnet sich der Blick auf Sittlichkeit, die nun nicht nur als religiöse bestimmt ist, sondern ihre Antriebskraft auch vor den Eigenrechten und Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Dinge und Einrichtungen erfährt. Diese werden dann im Glauben an den Schöpfer in die Verantwortung zurückgebunden. So erklärt dann das Konzil die falsche Sicht von Autonomie folgendermaßen: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts.“ Aus der Relation Gott-Schöpfung wird die Verantwortungslinie Mensch-Schöpfung-Gott konstituiert, die in ihrer Indirektheit über die Vernunft des Menschen, mit der er an der providentia dei, der planenden Voraussicht Gottes, partizipiert, Verantwortung konstituiert. Damit liegt in der Säkularisierung eine Setzung ins zu gestaltende Vorläufige und darin die Eröffnung von Entwicklung.

Was die Auswirkung einer solchen Sicht von Säkularisierung, die in langen Phasen auch des Christentums wenigstens zum Teil verschüttet war, in Bezug auf soziale Gestaltung bedeuten kann, soll kurz mit der Konzeption des Übergangs einer katholischen Soziallehre „vom christlichen Milieu zur gesellschaftlichen Partnerschaft“ von *Johannes Schasching*<sup>23</sup> gezeigt werden. Solche Soziallehre kann nun nicht mehr *vorschreibend*, sondern muss *demokratisch mitgehend* sein, wobei diese Aufnahme demokratischer Elemente, natürlich der Sozialform Kirche angepasst, auch in die Kirche selbst notwendig ist.

*Schasching* fasst diesen Paradigmenwechsel in drei Stichworten zusammen:

1. „*Die Erweiterung des Bezugsfeldes*“<sup>24</sup>: Während sich *Reserum Novarum* oder *Quadragesimo anno* nur an die christlichen Länder richteten, sprechen die folgenden Sozialzyklen alle Menschen guten Willens an. Der Adressatenkreis

---

<sup>23</sup> Schasching, J., Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft. Ein Paradigmenwechsel im katholischen Sozialdenken, in: Brieskorn, N. / Müller, J., *Gerechtigkeit und soziale Ordnung*, Freiburg/Br. 1996, 71–82.

<sup>24</sup> Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 80.

wird im Wissen, von kirchlicher Seite allein die Probleme nicht lösen zu können, ausgeweitet.<sup>25</sup> Sehr gut kommt dies im jüngst wieder im Zentrum innerkirchlicher Diskussionen stehenden Konzilsdokument *Dignitatis humanae* zum Ausdruck, wenn es dort in Bezug auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit im Schlusskapitel (Nr. 15) heißt: „Indem das Konzil jene glückhaften Zeichen unserer Zeit mit Freude begrüßt, diese beklagenswerten Tatsachen jedoch mit großem Schmerz feststellt, richtet es die Mahnung an die Katholiken und die Bitte *an alle Menschen*, daß sie sich angelegentlich vor Augen stellen, wie notwendig die Religionsfreiheit ist, besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie.“<sup>26</sup> Daneben richtet sich die Botschaft nicht mehr nur an die Industrieländer, sondern die Dokumente nehmen zunehmend (wie in *Mater et magistra*, *Populorum progressio* oder *Sollicitudo rei socialis*) eine weltweite Perspektive ein und fordern weltweite Gerechtigkeit.

2. „*Das Angebot der Wahrheitssuche*“<sup>27</sup>: Die Überzeugung, die ein für allemal richtige Antwort zu haben, macht dem Bewusstsein, mit anderen zusammen auf der Suche nach richtigen und wahren Strukturen zu sein, Platz. Die Wahrheit muss auf den jeweiligen Kontext hin ausformuliert werden, weil ein ein für allemal richtiger Wahrheitsausdruck nicht möglich ist. Der Bezug zur *historischen Situation*, die eine den Gegebenheiten entsprechende Ausgestaltung fordert, eine Ausgestaltung, die nicht für alle Situationen die richtige sein muss, sondern eben kontextabhängig ist, wird deutlich hergestellt, wenn es in *Centesimus annus* 43 heißt: „Die Kirche hat keine eigenen Modelle vorzulegen. Die konkreten und erfolgreichen Modelle können nur im Rahmen der jeweils verschiedenen historischen Situationen durch das Bemühen aller Verantwortlichen gefunden werden, die sich den konkreten Problemen in allen ihren eng miteinander verflochtenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekten stellen.“ Man könnte formulieren: Die Soziallehre tritt von konkreten, mit Autorität verkündeten Lösungen, die den Blick für der Situation und der Zeit angepasste Lösungen verstellen können, zurück, um dadurch den Blick für das *Ganze* geglückter Gestaltung frei zu machen, aus dem heraus dann die Zusammenarbeit für die Suche nach dem jeweils Angemessenen leichter möglich ist.

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu : Neuhold, L., Soziallehre, katholische, in: Rotter, H./Virt, G. (Hg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 702–710, 707f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu: Neuhold, D., Lefèbvre, das Konzil und die Religionsfreiheit, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 177 (2009), N. 9, 137–138.

<sup>27</sup> Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 80.

3. „*Jenseits von Angebot und Nachfrage*“<sup>28</sup>: Durch das Zurücktreten von ganz bestimmten technischen Lösungen wird der Blick frei auf die *Werteckpunkte*, die eine Veränderung der Gesinnung auch durch den Bezug auf religiös-ethische Werte erreichen helfen. So wird versucht, in wirtschaftlichen und politischen Fragen immer den weiteren und übergreifenden Wertehorizont einzubringen. Dass solches notwendig ist, sei an der Frage des *Liberalismus* angedeutet: Die Everything-for-sale<sup>29</sup> Variante eines Marktes, der in allen Lebensbereichen alles zu optimieren vorgibt, kann nicht der endgültige Bezugspunkt sein, sondern es bedarf seiner Einordnung in ein System von Werten, die den Markt als Mittel auf Ziele, die der Vollwirklichkeit des Menschen gerecht werden, lenken. Und diese Werte muss etwa die katholische Soziallehre einfordern, will sie der Verkürzung der menschlichen Existenz zuvorkommen. Dazu bedarf es auch einer Auseinandersetzung um das Menschenbild. *Manfred Prisching* meint in diesem Zusammenhang: „Das autonome, selbstbewusste Individuum, das niemanden braucht, auf der einen Seite, der im Kollektiv aufgesaugte Mensch, der für sich gar nicht zählt, auf der anderen Seite – dies sind Erfahrungen aus dem im Abschluss befindlichen Jahrhundert, und es sollte nicht als unanständig gelten, jenseits von ihnen nach Alternativen zu suchen.“<sup>30</sup>

Diese Suche war schon immer ein wesentliches Anliegen der katholischen Soziallehre, die sich von Anfang an in einer Doppelbewegung gegen Liberalismus und kollektivistischen Marxismus wandte, um dem Menschen in seiner *Individual-* und seiner *Sozialnatur* gerecht werden zu können. Im Bezug auf das Menschenbild wird dann der Blick dafür frei, dass die Wirtschaft und andere gesellschaftliche Bereiche auf Wertgefügen aufrufen, ohne die sie nicht funktionieren würden. So schreibt *Manfred Prisching* an anderer Stelle: „Wirtschaftliches Handeln baut auf *soziale Tugenden*, ohne die Märkte nicht funktionieren können.“<sup>31</sup> Dasselbe gilt für die Demokratie. Dabei ist dann in Bezug auf den Liberalismus zu sagen, dass er diese Voraussetzungen, auf denen er aufruft, aufbraucht, ohne sie schaffen zu können. „Die liberalen Akteure müssen normativen Orientierungen folgen, für die es im Grunde im liberalen System keinen Platz gibt, und die Verwirklichung der liberalen Ordnung zerstört

---

<sup>28</sup> Schasching, Vom „christlichen Milieu“ zur gesellschaftlichen Partnerschaft 82.

<sup>29</sup> Kuttner, R., *Everything for Sale. The Virtues and Limits of Markets*, New York 1997. Vgl. dazu auch: Prisching, M., *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre*, in: *Wirtschaftspolitische Blätter*, hg. v. d. Wirtschaftskammer Österreich 45 (1998) 464–474, 464.

<sup>30</sup> Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 464.

<sup>31</sup> Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 467.

diese Werte, auf denen sie selbst beruht.“<sup>32</sup> In diesem Zusammenhang soll auf Ernst-Wolfgang Böckenförde verwiesen werden, der schrieb: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.“<sup>33</sup> An anderer Stelle wandelte Böckenförde diesen Satz so ab: „Der Rechtsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.“ Und dann fügte er hinzu: „Aber das hebt eben nicht auf, daß er auf diese Voraussetzungen angewiesen ist.“<sup>34</sup>

## 5. Religion „nach der Säkularisierung“

Es wäre Unsinn oder Blindheit, die Herausforderung der Religion durch die Moderne in der Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder die individualisierende Entwicklung der Moderne leugnen zu wollen. Der Raum (sowie die Zeit) für Religion ist dadurch eingeschränkt worden – und das ist in manchen Fällen auch gut so: Religion musste oft unzutreffender Weise für die direkte Bewältigung von Bereichen herhalten, was zu einer Verbildung von Religion führte – man denke nur etwa an die staatskirchenrechtliche Einbindung der kirchlichen Instanzen im Spätabsolutismus zurück. Zugleich wurde der Raum für Religion mit dem Säkularisierungsschub aber auch erweitert, weil Religion nicht mehr in eine bestimmte Form gepresst ist. Damit wird aber zugleich auch die Gefahr des religiösen Wildwuchses eröffnet, der nun als unsachgemäßer Umgang mit religiösen Phänomenen problematisch werden kann.

Hier soll nur kurz das Konzept von Thomas Luckmann angesprochen werden.

In seiner Studie „Die unsichtbare Religion“ zeichnet *Thomas Luckmann*<sup>35</sup> holzschnittartig vereinfachend die Entwicklung der Religion über die archaische Gesellschaft, die traditionellen Hochkulturen und die moderne Industriegesellschaft nach. War in der archaischen Gesellschaft alle Religion dergestalt, dass eine Trennung von Religion und Gesellschaft noch nicht durchgeführt war und

---

<sup>32</sup> Prisching, *Kommunitarismus, Liberalismus und Christliche Soziallehre* 467.

<sup>33</sup> Böckenförde, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag* 1967, 75–95, 93.

<sup>34</sup> Böckenförde, E.-W. in der Diskussion zum Vortrag Isensee, Josef, *Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik*, in: Krautscheidt, J. / Marré, H. (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*. Bd. 11, Münster 1977, 121–144 (Vortrag 92–120), 122.

<sup>35</sup> Luckmann, Th., *Über die Funktion von Religion*, in: Koslowski, P. (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, 26-41 und Ders, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 21993.

so das gesamte Leben der Tendenz nach auch Religion war, bildete sich in den traditionellen Hochkulturen mit der Institutionalisierung des „heiligen Kosmos“ ein speziell religiöser Bereich heraus. Die religiöse Institution hat Leitungsautorität über die anderen Bereiche und bildet mit dieser zusammen ein Milieu heraus, das die religiöse Signatur über den heiligen Kosmos in die anderen Bereiche einzeichnet. Mit der modernen Gesellschaft entwickeln sich neue Verortungen der Religion. Religion wird der Tendenz nach aus traditionellen gesellschaftlichen Strukturen herausgenommen und auf individuelle Orte verteilt. Der Einzelne macht sich seine Religion, wobei nun die offizielle Religion nicht mehr der akzeptierte Filter ist, sondern diese offizielle Religion mit anderen religiösen Traditionen und eigenen Brechungen zu einem individuellen Gebilde zusammengesetzt und bei Bedarf in Anspruch genommen wird.

## **6. Sakralisierungstendenzen in der Säkularisierung – ein nächster Schritt**

Säkularisierung kann, wie schon kurz angedeutet, als Dekonstruktion festgefügtter religiöser Systeme gesehen werden. Die dekonstruierten Teile werden aber neu kombiniert und zu neuen religiösen Gestalten, manchmal an unerwarteten Orten und in unerwarteten Konstellationen zusammengefügt. Solches zeigt sich etwa im Fußball, in dem religiöse Versatzstücke zu einer Ersatzreligion rekonstruiert werden können. Aber aus Religionen herausgebrochene und neu zusammengesetzte Teile finden auch Aufnahme in Filme oder Musikrichtungen, die in der Verfremdung von Religion religiöse Bezüge aufbauen. Aber es gibt beispielsweise auch so etwas wie eine kulturelle Sakralisierung von Liebesbeziehungen.

Im Folgenden soll nur in sehr kleinen Punkten auf solche Resakralisierungsvorgänge hingewiesen werden, um zu zeigen, dass Säkularisierung Religion nicht unverändert wieder in alten Mustern entstehen lässt, auch wenn einige sich das wünschen.

### **6.1 „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin“ – Die Sakralisierung des Ichs**

*Zygmunt Bauman* führte in seiner Rede aus Anlass der Entgegennahme des Amalfi-Preises für Soziologie und Sozialwissenschaften im Jahre 1990 aus,

dass Gott vom Thron gestoßen sei. „Die moderne Wissenschaft vertrieb Gott und hob die Fesselung auf, schuf aber gleichzeitig einen verhängnisvollen leeren Raum, den des obersten Herrn und Richters, des Planers und Lenkers der Weltordnung. Dieser Thron konnte aber auf Dauer nicht unbesetzt bleiben, denn Gott war zwar vom Thron gestoßen, doch der Thron war noch unbeschädigt.“<sup>36</sup> Dieser leere Thron wirkt einladend auf alle, ihn doch zu besetzen. „Es galt, die verlorene, einst in Gott garantierte Transparenz der Welt und des menschlichen Standorts wiederherzustellen, nun aber ausschließlich gestützt auf menschliche Erfindungsgabe und Verantwortung (oder, wie sich herausstellte, auf menschliche Verantwortungslosigkeit).“<sup>37</sup> Solches bleibt, abgesehen von der Verantwortungslosigkeit, unerreichbar. *Peter Gross* meint dazu: „Die moderne Melancholie rührt aus dem Zweifel, daß das, was uns das Projekt der Moderne beschert, in *keinem* Leben erreichbar sein könnte. Die Unruhe, die Selbstüberforderung, die beinahe verzweifelte Hast nach vorne in eine Zukunft, die immer Zukunft bleibt, die Suche nach Endgültigem bei gleichzeitigem Wissen um die Vorläufigkeit und das alles individualisiert und in jedem einzelnen auf seine Art reformuliert, erlitten und aktiviert, es steigert das Verständnis für die Voraussetzungen der modernen Gesellschaft und ihres substanzlosen, alles Tun und Lassen den Erdball wie einen feinen Film überziehenden, ins Kapillarsystem der Gesellschaft eingedrungenen, eingespeisten *Mehrwillens*.“<sup>38</sup> Damit macht sich der Einzelne zu Gott, so nach dem Motto, das ich einmal auf einem Bus las: „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin.“

Das Steigerungsprojekt der Moderne aber einzuschränken, indem man sich nicht das Unmögliche zumutet, nämlich nach dem Throne Gottes zu streben, sondern ihn dort wieder inauguriert, weil er uns von uns selbst befreien kann, das könnte ein Imperativ gegen die Einengung der Transzendenzspannweite sein. Man kann sich da auf die Erfahrungen berufen, die gerade auch unser letztes Jahrhundert gemacht hat, das geprägt war von Diktatoren, die sich an die Stelle Gottes setzten, von Diktatoren, die aufbrachen „zu den Ufern menschlicher Selbstherrschaft, ohne die Doppeldeutigkeit in diesem Wort zu empfinden“<sup>39</sup>, wie *Hanna-Barbara Gerl* in einem Essay über „Götzendämmerung“ schreibt.

---

<sup>36</sup> Bauman, Z., Die soziale Manipulation der Moral: Moralisierung der Handelnden, Adiphorisierung des Handelns, in: Ders., Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992, 234–247, 244f.

<sup>37</sup> Bauman, Dialektik der Ordnung 245.

<sup>38</sup> Gross, P., Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt/M. 1994, 411.

<sup>39</sup> Gerl, H.-B., Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur, München 1992, 14.



Vielleicht liegt auf dem Hintergrund der Tatsache, dass man sich selbst zu Gott macht, auch ein Grund für die Zuwendung vieler Zeitgenossen zu östlichen Religionsformen, insbesondere zum Buddhismus. Der Buddhismus stellt dem entgrenzten Menschen keine Grenze durch Gott entgegen. So schreibt *Matthias Horx*: „Das verletzte, übergroße, hypersensible, narzißtische, an der Idee der Kontrolle permanent scheiternde Ich, wie es vor allem aus den Individualisierungs-Milieus der westlichen Großstädte ausgeschieden wird, sucht nach einer kathartischen Erfahrung. Das Ich wird zur Last, zum Fluch für den einzelnen, der Kopf wird zu groß. Der ‚persönliche Gott‘ des Christentums kann dem individualisierten Menschentypus aber kein Angebot mehr sein – das großgewordene Ego müßte im personalisierten Gott ja gewissermaßen eine ‚Konkurrenz‘ akzeptieren, Autorität und Unterordnung annehmen, die ab einem gewissen Emanzipations- und Ichwerdungs-Grad kaum mehr in das psychische Weltbild zu integrieren ist. Der *Buddhismus*, der Taoismus, Zen und die artverwandten ‚Religionen‘, kommen ohne Gottesbild aus; sie sind ‚Lehren‘, und das macht sie für westliche Individuen so attraktiv.“<sup>40</sup>

## 6.2 Wellness als religiöses Versprechen – die Sakralisierung der Gesundheit

In der Ausgabe Nr. 39 von „Die Zeit“ vom 22. September 2005 gibt es nicht nur die Anzeigenseite „Männer entdecken das ‚Wellnes-Hotel‘“, wo auch Männer der Wellness, die offensichtlich eher weiblich besetzt ist, zugeführt werden sollen, sondern auch einen Artikel über die hawaiianische Massage „Lomi Lomi Nui“ von *Burkhard Strassmann*<sup>41</sup>. In diesem Artikel finden sich viele interessante Hinweise auf religionsphänomenologische Aspekte. Deswegen seien einige Zitate kommentierend herausgenommen.

- Der Artikel beginnt mit: „Der Raum ist licht und luftig: Es gibt drei Stühle, eine Flip-Chart und einen Massagetisch, brennende Kerzen.“ Brennende Kerzen vermitteln offenbar trotz des lichten und luftigen Raums eine mystische Atmosphäre.
- „Trotzdem hat sich die hawaiianische Tempelmassage in den Spas großer Hotels und den Wellness-Einrichtungen der Republik in den vergangenen

---

<sup>40</sup> Horx, M. / Trendbüro, Trendbuch 2: Megatrends für die späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995, 126.

<sup>41</sup> Strassmann, B., Meine Seelenmassage, in: Die Zeit, Nr. 39, 22. September 2005, 81.

Jahren auffällig breit gemacht. Label: teuer, dafür etwas ganz Besonderes. Aber was ist Lomi Lomi Nui: Ein bisschen unseriös, wie der Name in unseren Ohren klingt? Exotisch bis erotisch, wie Artikel in Frauenmagazinen nahe legen? Oder heilend, optimistisch stimmend, verschönernd, ja weltverbessernd?“ Exotisches, das teuer ist, verbreitet offenbar leichter eine spirituelle Aura. Das Fremdartige erweckt unklare Assoziationen, die dann weitreichend wirken können und auch Solches beinhalten, was ursprünglich nicht intendiert war.

- „Die hawaiianische Tempelmassage, jahrtausendealt, wurde bei Entscheidungsschwierigkeiten und Lebensübergängen eingesetzt.“ Religion setzt sich oft an Lebenswenden fest. Rites de passage, Übergangsriten sind prägend für die Konstitution von Religion.

- „Dann folgt die Begrüßung: Sie drückt ein wenig meinen Seelenpunkt. Der befindet sich an der Fußsohle im vorderen Drittel in der Mitte. Danach werde ich eingeeilt. Ich bin sicher, die Welt wäre schon besser und schöner, wenn alle Bewohner nur einmal in der Woche hawaiianisch eingeeilt würden.“ Einölen, Tanz usw., Möglichkeiten, die Seele im Körper zu entdecken und sie dann auf einen Punkt, den Seelenpunkt, zu konzentrieren, das ist natürlich im Diesseits transzendierend.

- „Schamanen waren es, die auf Hawaii Lomi Lomi Nui ausübten. Die weisen Männer und Frauen wussten um Geheimnisse, konnten in dem gewöhnlichen Menschen Verborgenes sehen, Krankheiten und Probleme erspüren und heilen.“ In der Heilung Heil – oder umgekehrt – zu finden, etwas, was das Christentum teilweise vergessen hat, ist angesichts des hohen Wertes der Gesundheit natürlich attraktiv.

- „Man spricht von den sieben Prinzipien der Hunalehre. Am besten gefällt mir Prinzip Nummer 1, Ike: die Welt ist, wofür wir sie halten. Und Pono (Prinzip 7): Wirksamkeit ist das Maß der Wahrheit.“ Was wirkt, ist also wahr. Es kommt auf Lebens- oder Körperhilfe an, nicht auf Lehrmeinung. Religion wird pragmatisch relativiert.

- „Meine rechte Schulter beginnt bei den Dehnungsübungen zu schmerzen. Ich bin da mal draufgefallen, seitdem versteckt sich im Gelenk ein Ödem, das mich manche Nacht kostet. Ich erkläre das Problem. Doch in dem jetzt

erreichten Bewusstseinszustand existiert kein banaler physiologischer Schmerz mehr: Was will mir die Schulter sagen?“ Ja, was will die Schulter wirklich sagen? Hineinhören in sich, die Begegnung mit sich bleibt religionsphänomenologisch signifikant.

Wie in den vorhergehenden Zitaten zum Ausdruck kam, gibt es vielfältige religiös bedeutsame Momente der Wellnesskultur. Hier sollen einige exemplarisch zusammengefasst werden.

### ***Die Zweiteilung des Raumes***

Was *Matthias Sellmann*<sup>42</sup> in Bezug auf Fußball erläutert, gilt auch in Bezug auf Wellness: Die Zweiteilung des Raumes ist ein religiöses Phänomen. Heiligtum und vor dem Heiligtum, also profan, das ist eine wesentliche religionswissenschaftliche Einteilung. Und diese Zweiteilung des Raumes zeigt sich klar im Wellnessbereich.

Dieser, oft als Oase betitelt, ist gekennzeichnet durch die Trennung von der Wüste des Draußen. Die Oase als wasser- und damit lebensspendender Ort ist von der Lebensfeindlichkeit der Umgebung klar abgetrennt, baulich meist durch Ummauerung oder Umzäunung zum Ausdruck gebracht. Nicht jeder darf hier herein, nur Auserwählte, die den Eintritt bezahlt haben. Dabei ist es interessant, dass der Außenbereich zum Wellnesssektor nicht unbedingt schlecht sein muss, es ist oft einfach irrelevant, belanglos. Der Wellnessbereich ist der Ort der Geborgenheit, der aber zugleich pulsierender Kraftraum ist.

### ***Der Wellnesstempel – religiöse Andeutungen durch die Architektur***

Wellnesseinrichtungen werden oft als Tempel bezeichnet, und das zeigt sich zum Teil auch in der Architektur. Um eine Therme herum Säulen, die Therme mit antiken Motiven oder, was dafür gehalten wird, geschmückt, griechisch-römische Statuen, die den perfekten Menschen oder, in dieser Logik nur einen Schritt weiter, Götter zeigen, reichhaltige Brunnenmotive, Wandelhallen, das sind nur einige Andeutungen religiös bedeutsamer Architektur.

---

<sup>42</sup> Sellmann, M., Die Gruppe – Der Ball – Das Fest. Die Erfahrung des Heiligen im Fußballsport, in: Noss, P. (Hg.), fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball, Münster 2004, 35–58, z.B. 57.

### ***Wasser ist mehr als Wasser***

Natürlich spielt Wasser in Bädern eine wichtige Rolle. Aber die Bedeutung des Wassers reicht hier über die natürliche Funktion für die Gesundheit hinaus. Nicht das Bedrohlich-Aquatische steht im Vordergrund, sondern das Lebensspendende-Bergende. Wie in der Gebärmutter soll sich der Mensch geborgen fühlen. Dazu noch wirkt das Wasser reinigend, die Schuld abwaschend und damit ein neues Leben bewirkend!

### ***Der „Duft des Himmels“***

Es sind zum Teil paradiesische Essenzen, die auf den Menschen in Wellnesseinrichtungen einwirken. Dabei sind es gerade auch die in den Kräuterdüften sich andeutenden heilenden Wirkungen, die Einsatz finden. In vielerlei Massageölen und -ölungen zeigen sich nicht nur Hinweise auf religiöse Ölungen, die auf Auserwähltheit hinweisen und Heilung signalisieren. Allerdings sind diese Ölungen nicht wie früher die Krankenölung als unctio ultima, als letzte Ölung, zu verstehen, sondern als unctio ultimativa, als ultimativer Event. Dieser Event ist unüberbietbar, und muss doch spätestens am nächsten Tag schon überboten werden. Dabei geht es auch um eine Anregung aller Sinne. Sinnlich – erotisch wird der Mensch über sich selbst hinausgeführt.

### ***Rituale machen das Außergewöhnliche begehbar***

Sei es nur das Zeitritual, das Ausweisen von bedeutsamen „Therapiezeiten“, jedenfalls wird der Tag in Heilungs- und Heilzeiten eingeteilt. Der Tag ist zum Teil kultisch organisiert. Dazu kommen noch Zeremonien bei Massagen oder Heilsbehandlungen, feststehende Abläufe, die dem Ganzen Bedeutung geben, religiöse Inszenierungen, die Mehrwert signalisieren, dadurch auch höhere Geldbeträge rechtfertigen.

### ***Autoritäten***

Einem Guru, und wenn es nur der Masseur ist, zu widersprechen, ist ein Sakrileg. Aber noch andere Autoritäten gibt es im Wellness-Bereich: erfahrene Nutzer von Wellnesseinrichtungen, die wissen, „wie es geht und wie es wirkt“. Wenn die sagen, wie was wirkt, dann wirkt es auch so.

## ***Das heilige und zu heilende Ich***

Der Einzelne genießt gesteigerte Aufmerksamkeit, sowohl vom Personal als auch vom Einzelnen selbst. Jede Regung des Ichs muss ernst genommen werden und ist bedeutsam. Der Deutungsrahmen für das Ich ist sehr oft ein religiöser, so nach dem schon zitierten Motto: „Lange war ich Atheist, bis ich merkte, dass ich Gott bin.“ Die Verwendung von viel Gold, das nicht nur Endorphin ausschüttend wirkt, sondern auch einen Hinweis drauf gibt, wie wichtig der Mensch ist, weist ebenso in diese Richtung. So wird die Bemühung um sich selbst zum Gottesdienst. Im Wellnessbereich wird also auf viele Arten „unklar klar“ zum Ausdruck gebracht, offenbar in bestimmter Weise vorgegeben, aber scheinbar doch gestaltungsfähig.

### **6.3 Umwelt als sakralisierter Bereich – Sakralisierung der Mitwelt**

Gerade in der Verwertbarkeit und Verwertung der Umwelt liegt ein Anstoß, Umwelt als Mitwelt zu konzipieren und darüber hinaus zu sakralisieren. In der Personifizierung der Umwelt, die unter den Angriffen des Menschen leidet, wird Umwelt in der Verreligiosisierung dem Zugriff des Menschen zu entziehen versucht. Umwelthandeln wird damit zu einem Ablasshandeln oder einem Bußakt. Tabus werden aufgerichtet, um adäquates Umwelthandeln zu erzwingen.

Allerdings zeigt sich relativ bald, dass dieser Einbezug in den religiösen Bereich oft nur partiell ist, insofern dass Umwelthandeln unter den Vorbehalt der Möglichkeit der Selbstverwirklichung gestellt wird. Dabei spielt die „Angst vor der eigenen Modernität“, wie sie *Hermann-Josef Große Kracht*<sup>43</sup> in einem Titel für einen Artikel mit Fragezeichen nennt, eine nicht zu unterschätzenden Größe. In der Umweltfrage kann Religion darüber hinaus wieder öffentlich werden.

### **6.4 Religion des Marktes – Sakralisierung wirtschaftlicher Macht**

Der Markt ohne Vorzeichen oder der reine Markt ist von einem Mittel zum Ziel geworden. Das wird in diesen Tagen der Finanzkrise besonders deutlich. Der

---

<sup>43</sup> Große Kracht, H.-J., Angst vor der eigenen Modernität? Zur öffentlichen Präsenz der Religion in der säkularen Republik, in: Gleißner, F. u.a. (Hg.), Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa, Wien 2007, 155–167.

St. Galler Wirtschaftsethiker Peter Ulrich<sup>44</sup> fordert gerade deswegen auch eine „Aufklärung“, diesmal in wirtschaftlichen Kategorien. Attribute wie allwissend oder allgerecht, die dem Markt zugesprochen werden, machen ihn zu einer quasi-religiösen Wesenheit, der alles andere untergeordnet werden muss – dies geschieht vielfach auch dann, wenn diese hochtragenden Begriffe nicht zur Anwendung kommen. Dazu kommt noch, dass mit dem Bild der „invisible hand“, der unsichtbaren Hand, der Markt als eine nicht mehr weiter hinterfragbare Größe aufgestellt wird. Damit generiert sich – abseits der „Machtfrage“, die Verschleierung erfährt – der Markt von einem Mittel zu einer Zielgröße, die mit religiöser Dignität auftritt. Der Markt wird somit zum Heilsversprechen und zum Heilsgaranten. In der Weiterführung bedeutet dies dann, dass es auch zu einem Kult-Marketing kommt, mit dem Marke, Logo oder Konsumartikel mit Glücksversprechen versehen werden. Es besteht die Möglichkeit des „Freikaufs“, sich im Marktgeschehen Heil zu ermöglichen. Dass die Vertauschung von Zielen und Mitteln aber als Entfremdung gesehen werden muss, darauf macht *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* aufmerksam, wenn er schreibt: „Wir müssen den Begriff der ‚Entfremdung‘ auf seine christlichen Wurzeln zurückführen und die dahinterstehende Umkehrung von Mitteln und Zielen sehen.“ (CA 40). Die Religion des Marktes, die „Ideologie des Ökonomismus“<sup>45</sup>, führt in der Entfremdung nur zu leicht – oder nicht gar unweigerlich? – zur Unterdrückung des Menschen.

## **6.5 Fundamentalismen als Überspringen der Sachlogiken der einzelnen Bereiche – Re-Sakralisierung von Religion**

Nicht nur Taliban oder christliche Erweckungsbewegungen versuchen die Sachlogiken der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche zu negieren und in direktem Bezug auf Religion die Sachlogiken für ungültig zu erklären. Solch fundamentalistisches Vorgehen macht aus Politik Religion und im Zusammenfall von Religion und Macht diese besonders zwingend. Es ist notwendig, dass Politik einen Bezug zur Religion aufweist. Dieser muss unseres Erachtens aber über das Gewissen in die konkrete Situation eingebracht

---

<sup>44</sup> Vgl. Ulrich, P., Plädoyer für eine zivilisierte Marktwirtschaft, in: Tagesgespräch Schweizer Radio DRS, 17.10.2008.

<sup>45</sup> Ulrich, Plädoyer für eine zivilisierte Marktwirtschaft. In diesem Interview vermerkt Ulrich, dass es sich bei der Ideologie des Ökonomismus um eine handelt, die so radikal ist, wie es sie vielleicht in der Geschichte noch nie gegeben hat.

werden, nicht in aus religiöser Bezugnahme abgeleiteten genauen und zwingenden Vorschriften. Die Parole von Terroristen: „Wir haben kein Gewissen, wir sind das Gewissen“, zeigt die Problematik solch fundamentalistischer Verkürzung.

## **7. Zusammenfassung und Ausblick**

Ist Religion am Ende? oder: Ist am Ende alles wieder Religion? In dieser Spannung steht die Entwicklung von Religion, die von beiden Polen etwas enthält. Wenn der Begriff Säkularisierung als Bejahung der ersten Frage gilt, so wird mitunter von dem abgelenkt, was nach der Säkularisierung sich in der Entwicklung der Religion anzeigt. Schon Max Weber, auf den sich ja manche Säkularisierungstheoretiker beziehen, ahnte und merkte, dass Gegenströmungen zur Säkularisierung auftreten, wenn er schreibt: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“<sup>46</sup> Die Frage ist nur, ob wir die Fähigkeit, mit Religion umzugehen, die für diesen Kampf notwendig ist, noch haben. Jedenfalls sind wir zur Gestaltung aufgerufen.

---

<sup>46</sup> Weber, M., Wissenschaft als Beruf, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1976, 582-612, 605.