

Mit dem Religiösen verband man einmal den Versuch, Ordnung und Einheit in die Mannigfaltigkeit der Welt zu bringen. Lebensformen kamen in verschiedenen Versionen vor. Religiöser Sinn aber lebte vom Singulär. Seit Religion zur »Kultur« geworden ist, kommt sie nun auch in mehreren Versionen vor. Als katholische oder schrittliche gegen eine protestantische oder sunnitische Variante, als andere Weltreligion anderer Weltregionen oder als der multikulturell Andere auf der (inzwischen globalisierten) Straße. Die Affekte gerieren sich dann etwa so, wie »Kulturen« stets mit dem Phänomen der Kultur umgehen: Entweder ist die andere die uneigentliche, die man dann bestenfalls toleriert; oder man singt das Hohelied der kosmopolitischen Anerkennung und wird dann bisweilen von den so Anerkannten nicht einmal toleriert.

Religiöse »Kulturen« werden unheilbar aufeinander bezogen und erleben ihre Unvereinbarkeit – etwa darin, dass Papst Benedikt in der Blauen Moschee betont, wir verehren doch alle denselben Gott, nur eben unterschiedlich. Oder indem man wie Hans Küng alles in einem großen Weltethos aufgehen lässt, dessen Allgemeinheit verbürgt, dass man keine anderen praktischen Probleme lösen muss als diejenigen akademischer Sprecher, auf wechselseitig anschlussfähige Sätze zu kommen. Die eigentliche praktische Frage, die sich dahinter verbirgt, ist die nach der »guten« Religion. Was muss Religion mitbringen, damit sie mit dem Rest der Welt kompatibel ist? Es ist dies die in der europäischen Religionsgeschichte immer junge Frage nach der Modernitätsfähigkeit des Religiösen. Was also macht eine Religion »gut«?

Antworten auf eine solche Frage sind – zumindest im europäischen Kontext – erwartbar und liegen auf der Hand: Eine gute Religion muss mit gesellschaftlichem und religiösem Pluralismus umgehen können. Sie muss mit der Idee und der Praxis der individuellen Freiheit kompatibel sein, und sie muss sich auf gleicher Augenhöhe auf einen Dialog mit anderen Religionen einstellen können – und irgendwo hört man den *clash of religious civilizations* unterschwellig immer mit.

Solchen Argumenten ist kaum zu widersprechen. Und doch treffen sie ihren Punkt letztlich aus der Perspektive einer gewissenmaßen religionspolitischen Position. Solche Argumente benutzen die Sprache von Religionsrepräsentanten, von Bischöfen und Ratsvorsitzenden, von Theologen und womöglich Sozialwissenschaftlern, die religiöse »Orientierung« oder wenigstens einen Bedarf danach wiederentdecken. Solche Sprecher haben den Vorteil, dass sie meistens mächtig wirken – etwa indem sie darauf hinweisen, dass viele der globalen religiösen Kulturkämpfe zwischen den großen Weltreligionen aus der europäischen Religionsgeschichte bekannt sind.

Das Problem solcher Sprecherpositionen ist es aber, dass ihnen Religion als ein kulturwissenschaftlicher

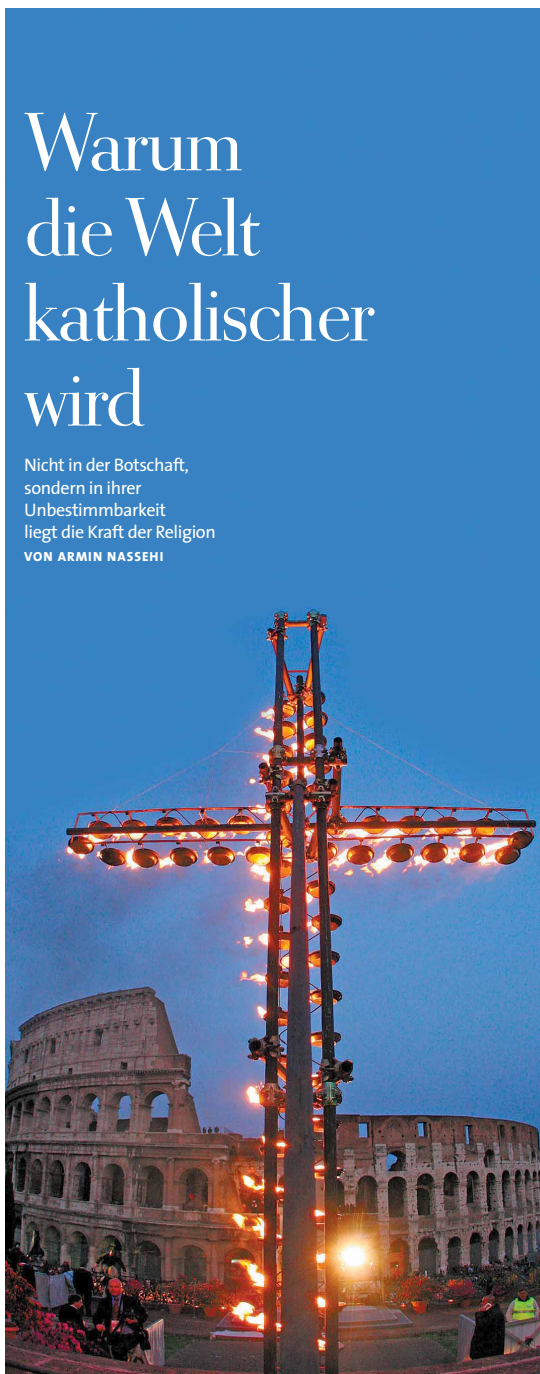
aktiv bindenden Entscheidungen treffen lassen, aber doch appellierend an die Gemeinsamkeit der Gläubigen. Wahrscheinlich provoziert schon die Frage nach einer »guten« Religion solche Antworten – und die weltgesellschaftliche Gleichzeitigkeit einer Repolitisierung des Religiösen in islamischen Ländern oder der immer breiter werdende *bible-belt* provoziert solche Sprecherpositionen. Wie aber verhält es sich eigentlich mit religiöser Praxis? Was ist der – um es in der theologischen Sprache des Protestantismus auszudrücken – »Sitz im Leben« der allenthalben bemerkten Wiederkehr des Religiösen? Zeigt dieser »Sitz im Leben« sich heute tatsächlich noch in der Frage der Versöhnung von Aufklärung und Religion, von Freiheit und Bindung? Und erwartet man von religiöser Kommunikation heute tatsächlich noch so etwas wie eine sinnhafte Gesamtperspektive auf die Welt (jenseits ihrer vorübergehenden Politisierbarkeit)? Oder sind das Fragen, die aus der Vergangenheit eines bürgerlichen Kosmos »intakter« religiöser Lebenswelten nachhallen in eine Welt, die nicht mehr nur keine Antworten auf solche Fragen hat, sondern diese Fragen gar nicht mehr kennt?

Was an religiöser Praxis offensichtlich als »gut« empfunden wird, ist ihr Fundus an rituellen Formen. Es ist sicher kein Zufall, dass die mediale Sichtbarkeit des Religiösen im Jahre 2005 mit dem Tod Woytillas und der Wahl Ratzingers den Eindruck einer »Wiederkehr des Religiösen« hinterlassen hat. Was sich in Rom als Religiöses dargestellt hat, war letztlich eine Form, die mit zugleich großer und einfacher Geste daherkam. Einerseits war es erheblicher *pomp and circumstance*, der für mediale Inszenierung geradezu gemacht schien. Andererseits atmeten alle Gesten auch eine erstaunliche Einfachheit, weil sie auf der Wiederholbarkeit ritueller Gesten beruhten. Sie erklärten sich selbst und vermittelten letztlich das Gefühl, dass sie alles mitsymbolisieren – Leben und Tod, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Sünde und Erlösung – und zugleich nichts weiter sind als das, was da geschieht.

»Gut« war daran vor allem, wie sich Kommunikation und Gesten, die ganze Maschinerie römischer Selbstinzenierung, mit einer Selbstverständlichkeit und Widerständigkeit darstellte, die über die Macht der Bilder die Ohnmacht ihrer Legitimationskrise überwindet. Dass selbst protestantische Theologen und Gläubige, aber auch Angehörige anderer Religionen sich beeindruckt gezeigt haben, liegt wohl daran, dass sich das Ostentative am Religiösen weniger über die Frage erschließt, was daran an konkreten Inhalten »gut« ist – es sind gewissermaßen Antworten ohne konkrete Fragen. Insofern ist im Hinblick auf ihre Sichtbarkeit die Wiederkehr des Religiösen eine Wiederkehr ritueller Formen, die sich »irgendwie« von selbst verstehen, weil man sie eigentlich nicht im emphatischen Sinne verstehen muss. Mit einem Wort: Die Wiederkehr des Religiösen zeigt sich nicht in neuem (oder altem) Orientierungswissen, sondern in der Wiederkehr der Kasualien, in der Aufhebung zufälliger Lebensverläufe in die Rituallität von Taufe, Kommunion, Konfirmation, Hochzeit, Begräbnis.

Dass das Religiöse sich kulturgeschichtlich stets in rituellen Formen niedergeschlagen hat, hat unmittelbar mit dem Problem zu tun, für das Religion eine Lösung sein möchte. Etwas abstrakt lässt sich dieses Problem als das Problem der Unbestimmbarkeit beschreiben – also der Umgang mit dem Zufall, dass man hier und jetzt und so ist und die Grundlage seiner eigenen Freiheit nicht selbst frei wählen konnte. Dazu gehört natürlich der Tod, über den man nichts weiß und über den man deshalb reden muss. Diese meine Formulierungen sind bereits »moderne« Formulierungen. Sie implizieren keine anthropologische Bestimmung von Religion, sondern umreißen den Kontext, in dem Fragen religiöse Formen annehmen. In diesem kulturellen Kontext ist »Glaube« das Medium, in dem religiöse Fragen gestellt werden.

Wer im Medium des Glaubens spricht, setzt sich selbst in eine Position des authentischen Sprechers. Das erlaubt es religiöser Kommunikation wie keiner anderen, sich indirekt zu äußern, in Bildern und Symbolen zu sprechen, Unbestimmtheit zuzulassen. Was religiöse Kommunikation in der heutigen Zeit »gut« macht, ist wahrscheinlich, dass sie so viel Unbestimmtheit aushalten kann, um sogar auf religiöse Inhalte im engeren Sinne verzichten zu können. Das gilt etwa für die religiöse Kommunikation von Krankenhauseesorgern, deren Stärke darin besteht, dass



KARFREITAG in Rom, vor dem Colosseum

Warum die Welt katholischer wird

Nicht in der Botschaft, sondern in ihrer Unbestimmbarkeit liegt die Kraft der Religion
VON ARMIN NASSEHI

sie Unbestimmtheit symbolisieren und gerade dadurch auf zu viel Bestimmtheit verzichten können. An die Stelle des Rituals tritt dann die Form des Gesprächs, in dem die Beteiligten gewissermaßen religiöse Erfahrungen mit der Situation selbst machen – mit dem Aushalten von Unbestimmtheit, mit dem ausdrücklichen Nichtsagen des Nichtsagbaren. Man muss sich das Potenzial religiöser Kommunikation in einer Welt ohne eindeutiges religiöses »Orientierungswissen« heute tatsächlich so vorstellen, dass es ihr gelingt, eine seelsorgerlich inszenierte und zwischen Gesprächspartnern unterstellte Authentizität herzustellen, in der bereits das Sprechen der Sinn des Sprechens ist.

Die »Wiederkehr« des Religiösen tritt deshalb exakt bei den Themen und in den Kontexten auf, in denen tatsächlich Unbestimmtheit bearbeitet werden muss. Dass etwa in der bioethischen Kontroverse oder in der Debatte über die praktische Organisation des Sterbens in Krankenhäusern, Palliativstationen und Hospizen religiöse Kommunikation (oder wenigstens religiöse Motivation) immer wahrscheinlicher wird, hat weniger damit zu tun, dass man von der Religion Orientierung oder vernünftige Lösungen erwartet. Religiöse Kommunikation setzt vielmehr Sprecher in Szene, die mit Bestimmtheit auf die Unbestimmtheit von Situationen hinweisen. Diese strategische Position vermag keine anderen Kommunikationsformen einzunehmen. Insofern bedeutet die Wiederkehr des Religiösen eine radikale Änderung ihrer Gestalt: Die Substanz des Religiösen liegt immer weniger in den Weltbildern religiöser Sinnsysteme, sondern in einer Praxisform, die auch in einer – wie Max Weber es formulierte – »gottfernen und prophetenlosen Zeit auf Sprachformen zurückgreifen kann, in denen es nicht nur um den sachlichen Gehalt der Form, sondern um die Form selbst geht. Die enorme ästhetische Potenz des lateinischen Messersgriffs bestand gerade darin, dass man ihn nicht verstehen konnte – und dass er darin verstehbar war. Bevor sich religiöse Rede (vor allem protestantisch) in Ethik aufgelöst hatte, war sie eher Ethos, Haltung, Form. Sie hat die Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Priester und Laie, zwischen Glauben und Wissen ausgehalten. Die strategische Potenz religiöser Rede scheint davon nach wie vor zehren zu können.

Die Frage, was eine gute Religion sei, ist weniger die Frage nach konkreten Inhalten, sondern danach, ob es religiösen Akteuren gelingt, diese strategische Potenz religiöser Rede tatsächlich wahrzunehmen und schätzen zu können. »Problematisch« erscheinen uns heute wohl eher religiöse Praktiken, die politisierbare »Orientierung« geben können. Insofern ist der Verlust der kollektiven Orientierungsfunktion des Religiösen ein Gewinn. Religionen haben sich stets in ihren praktischen Formen an ihre Umwelt angepasst – und deshalb lässt sich gewissermaßen eine Re-Ästhetisierung des Religiösen beobachten.

Wir leben schon lange nicht mehr in jener bürgerlichen Gesellschaft, die sich mit guten Gründen, mit Toleranzforderungen und der Unterstellung von Vernunft stützen lässt. All diese – plakativ gesprochen – eher protestantischen Unterstellungen haben ihren »Sitz im Leben« weitgehend verloren. Insofern ist die religiöse Gegenwart »katholischer« geworden, und zwar in dem Sinne, dass sich die »Güte« des Religiösen in ihrer ästhetischen Potenz zeigt. Nicht dass das Gute vom Schönen abgelöst würde – ästhetisch meint eher, dass sublimierte Gründe und geordnete Inhalte zugunsten der praktischen Potenz des Religiösen in den Hintergrund treten. Gespräche etwa nehmen weniger religiöse Inhalte in Anspruch, vielmehr wird die Form des Gesprächs selbst religiös. Und wer mit religiösen Praktiken, Seelsorgern, praktischen Theologen zu tun bekommt, wird an ihnen bisweilen ein ironisches Bewusstsein dafür wahrnehmen, dass sich nur im symmetrischen Gespräch unter authentischen Sprechern jene grundlegende Asymmetrie religiöser Erfahrung aufbewahren lässt, die alles Religiöse durchzieht.

Ich weiß nicht, ob mir als Soziologen erlaubt ist, das auch noch christlich-theologisch zu deuten: Aber dass mit der Menschwerdung Gottes diese Kombination von Symmetrie und Asymmetrie auf geradezu ungeheuerliche Weise ausgedrückt wird, ist schon bemerkenswert. Darin aber nun das Kriterium einer »guten« Religion auszumachen – das würde zu weit führen.

Armin Nassehi ist Professor für Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zuletzt erschien von ihm im Suhrkamp-Verlag die Studie »Der soziologische Diskurs der Moderne«



Sammelbegriff erscheint. Ihm können dann Kriterien eingeschrieben werden, mit denen das konfessionell kollektivierbare Ziel erreicht werden kann: Man appelliert dann an das liberalprotestantische Ideal der Versöhnung von Wollen und Sollen, an die katholische Idee eines globalen Ethos oder an die Mystik als eine reflexive Form, um Unterschiede nicht mehr zähneknirschend, sondern heiter und gelassen auszuhalten.

Das Kriterium des »Guten« kommt mit großer Geste und geradezu politikförmig daher, wohl wissend, dass sich im Bereich religiöser Erfahrung keine kollek-



»Ein kleines funkelndes Stück Literatur.«
Neue Ruhr Zeitung

Peter Härtling gebigt sich in dieser Novelle auf die Spuren des jungen Mozart. Mit großem Einfühlungsvermögen und zarter Sprache zeigt er einen doppelt Getriebenen: von den ehrgeizigen Plänen des Vaters und von der eigenen schöpferischen Kraft.

»Ein so schönes, wahrhaftiges, persönliches Buch braucht kein Jubiläumsjahr.« Leipziger Volkszeitung



Gebunden
112 Seiten
€ (D) 12,90
€ (A) 13,30
sfr 23,50

Kiepenheuer & Witsch