

## **Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung im Westen**

Meinen Gedankengang entfalte ich in vier Durchgängen. Nachdem ich Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung zunächst in einer historischen Zusammenschau ins Auge gefasst habe (1), betrachte ich sie in einem zweiten Durchgang als Erscheinungsformen der Säkularisierung im Westen (2). Tritt so das neuzeitliche Christentum, besonders der Protestantismus und tritt das Druckmedium als deren gemeinsamer Hintergrund hervor, so führt uns ein dritter Durchgang zurück zu den Funktionsanalogien oder auch Vorläufern jener Erscheinungen in der „Achszeit“.<sup>1</sup> Hier wird die gemeinsame Entstehung der Schriftreligionen zum Verstehenshintergrund (3). Nur so meine ich in unsere gegenwärtige Situation hineinführen zu können, in der wir meiner Meinung nach Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung diesseits der Globalisierungsschwelle im Kontext eines erneuten Epochenwandels verstehen lernen müssen, der sich bereits vollzogen hat. Nach Schrift und Buchdruck vernetzt nun ein weiterer Wechsel des Leitmediums alle Weltreligionen und zwingt sie in dieser Systemkonstellation zu einer abermals vertieften Neudefinition ihrer Identität (4).

### **1 Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung**

Als historische Gestalten sind die Erscheinungsformen Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung relativ schnell beschrieben. In der Aufklärungszeit beginnt die Kritik an der Religion mit der kritischen Wahrnehmung ihrer Geschichtlichkeit. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“, stellt Lessing kategorisch fest.<sup>2</sup> Die Kritik Kants zeigt, dass die Wahrheitsansprüche der christlichen Tradition inkompatibel sind mit den Prinzipien

---

<sup>1</sup> Vgl. zur ursprünglichen Begriffskonzeption: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), München 1983, und zur gegenwärtigen Konstellation: Jörg Dittmer, *Jaspers' „Achszeit“ und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems*, in: Dieter Becker (Hrsg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen* (Theologische Akzente, Bd. 3), Stuttgart 1999, 191-214.

<sup>2</sup> *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: *Sämtliche Schriften* 13, Leipzig 1897, 5.

neuzeitlicher Vernunft. Die historische Erforschung der Religionen macht dann die Verschiedenheit der Begründungskontexte bewusst. Die Offenbarungskritik an der positiven Religion wird schließlich selbst positiv, indem sie nach der Funktion des religiösen Irrtums fragt. Hier bereitet die „Priestertrugstheorie“ der Aufklärung die Deutung vor, Religion sei lediglich eine Projektion menschlicher Wünsche. In der leninistischen Tradition verschärft (oder vergrößert) sich umgekehrt die Marxsche Formulierung, Religion sei das „Opium des Volkes“ zur bekannteren Wendung, Religion sei „Opium für das Volk“.<sup>3</sup>

„Entdogmatisierung“ kann man historisch als immanente oder konstruktive Selbstkritik der christlichen Religion beschreiben. Denn sicherlich muss sie in den meisten Fällen als interne Reaktion auf die kritische Bestreitung christlicher Wahrheitsansprüche von außen verstanden werden. In der Neuzeit ist das Dogma nicht mehr nur die Festschreibung einer Reflexionsgestalt der Religion, um deren Wesen im Wandel der geschichtlichen Erscheinungen zu stabilisieren. Es wird vielmehr zum Inbegriff einer Immunisierungsstrategie gegen jede kritische Befragung christlicher Wahrheiten. Wir beobachten hier - beispielhaft wieder bei Lessing - eine gleichsam vernunftimmanente Lösung, die im Rahmen einer vertieften Konzeption Toleranz als auch religiös vernünftig darstellt. Wir müssen aber die parallel dazu entstehende praxis pietatis, den Pietismus insgesamt als Versuch verstehen, unter den dogmenkritischen Rahmenbedingungen der Neuzeit Religion so zu leben, dass sie überhaupt nicht mehr notwendig an deren begriffliche Fixierung gebunden ist. Schleiermacher, der „Herrnhuter höherer Ordnung“, integriert dann in seinem Werk beide Ansätze.

Schon bei ihm gehört „Entkonfessionalisierung“ zu den Konsequenzen - jedenfalls wenn darunter die Distanzierung von konfessionalistischen Bekenntnisansprüchen verstanden wird. Historisch spiegelt sie sich in dieser intellektuellen Distanzierung - bei Schleiermacher muss man sagen: in dieser Sprachgestalt findet eine gelebte Distanzierung von kirchlichen Regulierungsansprüchen an die Lebenswelt ihre Ausdrucksgestalt, die von der Praxis einer privilegierten Schicht zur autonom begründeten Kulturform des Bürgertums geworden ist. Diese Entkonfessionalisierung muss aber gleichzeitig auch als Lockerung kirchlich-institutioneller Bindungen beschrieben

---

<sup>3</sup> Sozialismus und Religion (1909); die verschiedenen Zitatvorläufer bei Helmut Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Tübingen 1970, 23-28. Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844), MEW 1, 378, und dazu: Wolfgang Nethöfel, Ethik zwischen Medien und Mächten. Theologische Orientierung im Übergang zur Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2001, 99-120 („Ebenso mit dem Geld“ - neuzeitliche Religion zwischen Marx und Markt).

werden, und sie muss im historischen Zusammenhang gesehen werden mit der damals schon sich abzeichnenden, gegenwärtig unübersehbaren Entkoppelung der westlichen Zivilgesellschaften von den gesellschaftlichen Kulturgestalten des Christentums.

Es sei sofort zugestanden, dass bei diesem einleitenden historischen Überblick lokale Unterschiede unbeachtet blieben. Und, was vor allem in der gegenwärtigen Situation sich aufdrängt: Ich habe auch auf temporale Differenzierung verzichtet, obwohl es in der historischen Entwicklung jener Erscheinungsformen nicht nur Schübe und Verzögerungen gegeben hat, sondern auch Rückwärtsbewegungen und Renaissancen. Dennoch zeichnen sich Ergebnisse dieses ersten Schrittes ab. Zunächst führt die historisch triviale Beobachtung, dass alle jene Erscheinungen in einer geschichtlichen Reihe Vorgänger und Nachfolger haben, nur immer tiefer in die Einsicht ihres Zusammenhangs: der Säkularisierungsbewegung. Sie präzisiert sich durch die hier nachzutragende Bemerkung, dass sich zu den überwiegend protestantischen Beispielen, die ich benannt habe, katholische, aber auch orthodoxe Parallelen aufzeigen lassen. Aber es ist wiederum kein Zufall, dass jene protestantischen Beispiele sich aufdrängen: Die Säkularisierung erweist sich auch bei näherer Betrachtung ihrer einzelnen Erscheinungen als eine religiöse Entwicklungsgestalt des westlichen Christentums, die im Protestantismus am deutlichsten ausgeprägt war, wobei sich in einem ersten, rein historischen Verstehenszirkel dieser Hintergrund und jene Einzelformen immer nur genauer wechselseitig interpretieren.

Dieser hermeneutische Zirkel - in Wahrheit handelt es sich ja um eine Spirale - lässt sich aber durchaus noch weiterdrehen. Und dann erweitert sich der Gesichtskreis. In allen drei Erscheinungsformen der Säkularisierung deutet sich an, dass diese Bewegung sich im Ganzen eben nicht durchgängig radikalisiert, dass sich aber sehr wohl in allen Teilbereichen ein Kategorienwechsel vollzogen hat. Und es ist deutlich, dass schließlich nicht eine zunehmende Verschärfung des Tons, sondern dass die von intellektuell redlichen Mitgliedern unabweisbare Vertiefung der Kritik die christlichen Traditionsgemeinschaften vor die schwieriger zu bestehende Herausforderung gestellt hat.

Als unser drittes Ergebnis aber muss festgehalten werden, dass wir durch diese historische Fragestellung selbst in eine Dynamik hinein geraten sind, die uns eben nicht stehen bleiben lässt beim immer genaueren geschichtlichen Verständnis jener Erscheinungsformen im Kontext der Säkularisierungsbewegung. Was geschieht mit der religiösen Substanz, wenn eine unabweisbar legitime Befragung religiöser Erscheinungen den Blick auf ihre historische Genese und auf ihre soziale Funktion lenkt? Und was ist

eigentlich an der Neuzeitschwelle geschehen, wenn die Menschen sich danach in einer Weltbildkonstellation wieder finden, die eine Infragestellung von Religion überhaupt unabweisbar macht? - Die Zusammenhänge von Figur und Hintergrund jener Säkularisierungserscheinungen erschließen sich offensichtlich erst einer zweiten Runde: innerhalb eines hermeneutischen Zirkels, der über die Interpretation historischer Erscheinungsbilder notwendig hinausführt.

## **2 Erscheinungsformen der Säkularisierung im Westen**

In diesem zweiten Durchgang führen die Kritik der Religion, die Infragestellung ihrer dogmatischen Erscheinungsgestalt und die Distanzierung vom Bekenntnisanspruch einer Konfessionsgemeinschaft scheinbar bereits jeweils vor die Substanzfrage: Was ist eigentlich Religion? Was sind eigentlich Theologie und Religionswissenschaft als unterschiedliche Möglichkeiten, sie zu reflektieren? Was ist religiöse Wahrheit, und welche Verpflichtungsansprüche können von ihr ausgehen?

Erstaunlicherweise aber können diese Fragen - jedenfalls heute - für „den Westen“ sehr klar beantwortet werden. Wir stehen heute nach einer erneuten epochalen Verschiebung auf einem Boden, von dem aus wir gerade die Säkularisierungsbewegung an der Epochenschwelle zur Neuzeit genauer überblicken. Wir beginnen zu ahnen, dass diese selbst bereits hinter uns liegt, weil wir Kategorien bilden können, um solche Übergänge zu beschreiben. Die Neuzeit setzt ein, als die Interpretation von traditionellen Geltungsansprüchen sich von der Erforschung von Kausalzusammenhängen zu unterscheiden beginnt. Dies geschieht allerdings nicht, und das wird meist übersehen, ohne dass beide sich wechselseitig definieren. Es entsteht eine neue Gesamtkonstellation des Wissens, in der sich die Offenbarung zur Religion verhält wie die Theologie zur Religionswissenschaft und wie die Geistes- zu den Naturwissenschaften.

Alle diese Bereiche werden erst seit jener Zeit überhaupt als distinkte Größen wahrgenommen, weil sie einander begrenzen. Nur so und seit damals erst prägen sich die Leitbegriffe der modernen Theologie: Glaube, Existenz, Geschichte. Und alle sind immer definiert als das, was die sich gleichzeitig entwickelnden Naturwissenschaften (angeblich oder qua Definition) „eigentlich“ nie wirklich erforschen können. Das erste Ergebnis dieses zweiten Durchgangs lautet dann, dass die moderne, jedenfalls die „westliche“ Theologie ein Teil dieser Säkularisierungsbewegung, dass diese für jene selbst konstitutiv ist. Man kann das präzisieren: Seit damals definieren sich wechselseitig Theologie und Religionswissenschaft, eine Wesensbetrachtung und eine empirische Beschreibung, eine Innen- und eine Außenbetrachtung

der christlichen Religion.<sup>4</sup> Und man muss Konsequenzen daraus ziehen: Eine solche Theologie kann sich einer Interpretation dieser Bewegung nicht entziehen, wenn sie sich recht verstehen will. Aber dann ist vor allem eines deutlich: Mag nun die protestantische Theologie auch in einer begründeten historischen Perspektive selbst einmal eine Spitzengestalt dieser Bewegung gewesen sein, so steht sie doch in einem eigentümlichen Zwielficht. Sie muss sich selbst innerhalb einer religiösen Bewegung verstehen, die über sie hinausgegangen ist. Und so stellt sich die Wesensfrage noch einmal schärfer und dringlicher als theologisch unabweisbare Nachfrage nach den scheinbar entschwundenen Erscheinungen: Gibt es die Religion, das Dogma, die soziale Wahrheitsverpflichtung im Säkularen wirklich nicht mehr?

Wissenschaftlich redlich kann das zweite Ergebnis dieses Durchgangs dann nur lauten: Es kann theologisch nicht irrelevant sein, dass sich alle von uns betrachteten Erscheinungen offenkundig ins Weltliche hinein verlängern lassen. Im Bereich der bürgerlichen Kultur transponiert sich die religiöse Existenz sofort ins Ästhetische und Ethische hinein. Das künstlerische Genie ersetzt den Propheten, ja den Heiland; der Geniekult die religiöse Verehrung; die Solidarität der Genossen die Geschwisterlichkeit der Gemeinde. Nicht zufällig definiert sich zwischendurch der Protestantismus selbst kurzerhand als Kulturreligion - wir werden auf diesen Akt der Selbstentäußerung zum Zwecke der Identitätsbewahrung noch zurückkommen.

Zunächst einmal erweist sich dieser Versuch jedenfalls in missionarischer Hinsicht als vergeblich; die Reisenden sind nicht aufzuhalten. Aus der Religion wird die Ideologie, aus der Heilsgeschichte zunächst der allgemeine Neuzeitglaube an den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt. Der zerfällt dann in den Glauben an das wirtschaftliche Wachstum zur Rechten, in den an die soziale Revolution oder Evolution zur Linken. In all diesen Fällen führt die Bewegung jedenfalls aus der Sicht der Beteiligten hin zum Heil. In den Versuchen, durch Engagement und Interpretation die weltliche Existenz in den Sinnzusammenhang von Kultur und Geschichte einzubinden, setzt sich eben jene religiöse Dynamik fort, mit der die geschichtliche Entwicklung die Neuzeitschwelle überschritten hat. Und die Frage nach dem Verbleib religiöser Substanz ist jedenfalls noch nicht dadurch beantwortet, dass religiöse Erscheinungsformen nicht mehr erkennbar sind oder dass ihre Kritik sich selbst in säkulare Konstruktionen verwandelt.

Dies führt zum dritten Ergebnis dieses zweiten Durchgangs: So schwierig angesichts der Säkularisierungsbrüche die Substanzdefinitionen von Chri-

---

<sup>4</sup> Diese Relationen sind nicht miteinander identisch; das Verhältnis ist komplizierter und kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden; vgl. Wolfgang Nethöfel, *Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien* (NBST 9), Neukirchen-Vluyn 1992.

stentum und Religion werden: jene Dynamik gehört jedenfalls zur Sache selbst, um die es dort geht. Sie lässt sich zunächst als Funktionsmerkmal der christlichen Traditionsmuster bestimmen und vielleicht am besten an der Art und Weise anschaulich machen, in der Paulus das Missionskonzept der Jesusbewegung aufgreift. So wie diese umherzog, um vor dem nahen Ende „ganz Israel“ Gelegenheit zur Umkehr zu geben, so wollte Paulus vor der Parusie der ganzen damals bekannten Welt das Evangelium von Jesus Christus verkünden. Und so wie damals Dörfer für die Stammesgebiete standen, standen nun Stadtgemeinden für Provinzen. Vorangetrieben wird diese Bewegung durch die Mahlgemeinschaft im Zentrum christlicher Orientierung. Wie im Taufverständnis festgehalten wird, ist „in Christus“ die Überwindung sozialer und religiöser Grenzen Realität - und dieses Bewusstsein stellt jede individuelle wie institutionelle christliche Identität von ihren jeweiligen Grenzen her in Frage.

Das Judentum erfüllt sich also für Paulus, indem es zugleich seine Identität vertieft und seine Grenzen erweitert. Es ist wiederum kein Zufall, dass man sagen kann: es ist darin im Hegelschen Sinne aufgehoben. Denn eben jenes schwierige Verhältnis ist auch konstitutiv für die protestantische Tradition, in der Hegel steht. Der Protestantismus entäußert sich in die bürgerliche Kultur hinein – und man kann mit Gründen darüber streiten, ob er in einem so gedeuteten Säkularisierungsprozess seine Identität verliert oder unter gewandelten Umständen bewahrt oder neu gewinnt. Eben dies setzt sich dann innerhalb dieser Kultur fort und wirkt in ihr wie ein Veränderungsmotor. Natürlich gilt dies auch für die christlichen Traditionsgemeinschaften, die in diesem Rahmen fortbestehen. Aber dies wird nun thematisch in kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen, in denen aus einem Streit über die Sachen schnell ein Kampf um Identität wird. Und ein ständiges Hin und Her über die Säkularisierungsgrenzen hinweg wird jedenfalls zum Kennzeichen der „westlichen“ Tradition des Christentums.

So schlägt die Wesensfrage nach der Religion im Zentrum jener historischen Erscheinungsformen der Säkularisierung um in die Frage nach der Einheit jener nur scheinbaren Differenz von „westlichem“ Christentum und Säkularisierung. Fast abgetan, jedenfalls oberflächlich beantwortet, gemessen an der „tiefen“ Frage nach dem Wesen der Religion, erscheint in diesem Kontext der kulturgeschichtliche Hinweis auf den Buchdruck, der mit der Säkularisierungsbewegung einherging und der dem Protestantismus zur „Diskurshegemonie“ im damaligen Europa verholfen hat. Wir werden auch diesen Hinweis noch einmal aufgreifen, müssen aber zuvor in einem dritten Durchgang noch einmal nach dem Ursprung und nach dem Wesen jener

Dynamik fragen, die Identitätswechsel und Identitätsverlagerung auf tiefere Ebenen verursacht hat.

### 3 Die Entstehung der Schriftreligionen als Verstehenshintergrund

Gehen wir zurück zu Paulus, so geraten wir über ihn hinein in einen jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang, der - gegen den Augenschein einer vom patriarchalen Gesetz geordneten Geschlechterfolge - auf den zweiten Blick nur als Kette revolutionärer, jedenfalls zunächst illegitim erscheinender Tiefverlagerungen der kollektiven Identität angemessen bestimmbar zu sein scheint. Paulus selbst stellt sich ja selbst als „Fehlgeburt“ (I Kor 15,8) und durch die Anknüpfung an die „Kinder der Verheißung“ (Röm 9,8ff) in die verdeckte Siegeslinie des jüngeren Bruders, der schließlich den Segen erbt.<sup>5</sup> Eine Dynamik, die den Familien- und Sippen- zum Stammesgott und schließlich - immer noch als Gott der jüdischen Religion! - zum Ziel einer Wallfahrt fremder Völker werden lässt. Eben diese Linie führt auch von der Thematisierung der Nachkommenschaft zur Rechtfertigungslehre und nach der Säkularisierung im Selbstverständnis vieler noch darüber hinaus.

Verbindet man diese Tiefverlagerung und jene kritische Infragestellung jeder einmal gefundenen Existenzform von den Rändern her mit der inhaltlichen Füllung und Färbung durch ein Gottesverhältnis, das sich vom kollektiven Gesetzesbund zur universalen Liebesbeziehung hin vertieft, so ist diese Interpretation vielleicht schon untrennbar vom faktischen Ablauf jener jüdisch-christlichen Traditionsgeschichte, in der ich selbst mit meinen religiösen Erfahrungen und mit meinen theologischen Einsichten stehe. Aber ich traue mich doch zu behaupten, dass alle Schriftreligionen gemeinsame Stilmerkmale haben, die in dieselbe Richtung weisen und die sich wiederum, in ähnlicher Weise, nicht auf den ersten Blick erschließen. Hierzu gehört neben der konstitutiven Kritik der voraus liegenden mündlichen Tradition vor allem der Hang zur Reformation als Rekonstruktion eines Urzustandes. Jener erste Augenschein erweist sich dann als Ergebnis eines postnaiven Primitivismus als durchgängiges Gestaltungsprinzip. Selbst eine gewisse Romantik ist untrennbar verbunden mit sämtlichen Überlieferungen, die das Wirken der griechischen Philosophen wie das der jüdischen Propheten bezeugen: jener Gestalten, die die Krise zu bewältigen versuchten, in die die Erfindung der Schrift rings um das Mittelmeer die traditionellen Gesellschaften und ihre Überlieferungsinstitutionen gestürzt hatte.

---

<sup>5</sup> Vgl. die programmatische Nennung der „illegitimen“ Frauen im Stammbaum Jesu bei Matthäus (Mt 1,3ff).

Es sollte mich wundern, wenn das im Osten anders verlaufen wäre. Nimmt man aber dies alles zusammen als Indiz eines überhaupt bestehenden gemeinsamen Hintergrundes aller Schriftreligionen, so lässt sich dessen Rekonstruktion als erstes Ergebnis dieses erneuten Durchgangs festhalten. Jenseits von ihm erscheint die traditionale Überlieferung als Einheit aller Lebenszusammenhänge, in dem sich nichts Säkulares isolieren lässt, so dass man hier von einer ersten Erfindung oder Entdeckung der Religion sprechen muss. Auch sie erscheint gleich in einem Zusammenhang, als spezifische Konstellation des Wissens. Sie zeichnet sich ab, weil sich zu den von uns ins Auge gefassten Einzelercheinungen Vorläufer oder - je nachdem wie ernst man die Metapher vom Identitätswandel nimmt - doch Analogien finden lassen, die sämtlich jenen Hintergrund weiter erhellen. Wir wollen sie hier als zweites Ergebnis dieses Durchgangs zusammenstellen. „Religionskritik“ begegnet implizit, aber auch explizit, so oft gegen Mythos und Göttergeschichte das unvertretbare eigene Wahrheitsbewusstsein geltend gemacht wird, das nicht mehr Namen rezitiert, sondern mit dem Instrument der Begriffsbildung operiert. „Entdogmatisierung“ ereignet sich, weil nun die Geltungsansprüche der Überlieferung individuell überprüft werden an den Maßstäben Gültigkeit und Gerechtigkeit. Und den kollektiven Zwang der lokalen Tradition „entkonfessionalisieren“ nun Lebensformen, die aus sich selbst heraus begründet werden müssen.

Diese Distanzierungsphänomene der Achsenzeit stehen offensichtlich in einem Zusammenhang, der aber hier nicht weiter dargestellt werden soll. Er bezeugt bei allen fortbestehenden tief greifenden Unterschieden, die es sicherlich weiterhin als sinnvoll erscheinen lassen, auch auf dieser Ebene zwischen Ost und West zu unterscheiden, eine noch tiefer begründete Verwandtschaft aller Schriftreligionen. Wir haben Anlass, diese gegenwärtig neu zu entdecken. Zuvor sollten wir allerdings noch einmal kurz zurückblicken.

Im vorangegangenen Durchgang fassten wir vor dem Hintergrund jener realen Säkularisierungserscheinungen zu Beginn der Neuzeit erstmals das Wesen der Religion ins Auge. Wenn nun in der Perspektive jener Erscheinungen Wesenszüge der Religion eben als gemeinsame Züge der *Schriftreligionen* hervortreten, sollten wir auch den Buchdruck noch einmal neu ins Auge fassen. Allerdings interessiert er uns nicht als zusätzliches Verbreitungsmedium handschriftlicher Traditionsmuster, sondern wie die Schrift, von der soeben die Rede war, wird nun auch er zum Thema als Leitmedium

einer neuen welt- und kulturgeschichtlichen Epoche.<sup>6</sup> Sein kultureller Erfolg verdankt sich der Möglichkeit, die Zeichenträger der antiken und mittelalterlichen Kultur zu schablonisieren und mechanisch zu reproduzieren. Dies potenzierte auch noch einmal die Orientierungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten der Einzelnen. Diese Möglichkeit mechanischer Vervielfältigung revolutionierte aber auch die Wissenschaften, die die moderne Technik aus sich heraussetzten, und die Institutionen, die jetzt zusammenwachsen zum modernen Verwaltungs- und Nationalstaat. Dies zusammen ergibt erst die Konstellation, in der wir in der Neuzeit von Religion und Theologie - geredet *haben*. Denn gerade wenn wir diese Gesamtperspektive ernst nehmen, ist deutlich, dass wir uns für einen letzten Durchgang bereithalten müssen, der nun allerdings unter der Verheißung steht, dass er uns allererst in unsere religiöse Gegenwartssituation hineinführt.

#### 4. Globalisierte Vernetzung als epochaler Kontext

Was Religionskritik, Entdogmatisierung und Entkonfessionalisierung einmal waren, muss heute bereits im Epochenkontext eines erneuten Leitmedienswechsels hin zu vernetzter Informations- und Kommunikationstechnik verstanden werden. In diesem vierten und letzten Durchgang stehen wir in der Gegenwartskonstellation der Weltreligionen. In ihr werden diese abermals zu einer tief greifenden Neuinterpretation ihrer Identität gezwungen. Denn mag das wieder zu entdeckende Bewusstsein ihres analogen Ursprungs in der Epoche erster Schriftlichkeit sie zum Dialog motivieren, mögen sie alle in ihrer gegenwärtigen Identitätsgestalt berührt sein von den Säkularisierungserscheinungen, in die die mechanische Vervielfältigung religiöser Traditionsmuster notwendig hineinführt: deren elektronische Speicherung und deren Aktualisierung in Netzen macht die dialogische Bewährung zur Frage des individuellen wie des gemeinsamen Überlebens. Und das gilt in einem Sinne, der die körperliche, die geistige und die geistliche Existenz gleichermaßen betrifft.

Diese These ist nicht wirklich zu begründen durch die gegenwärtig wohlfeilen Hinweise auf ihren Kontext, sie lässt sich aber dadurch erläutern und plausibilisieren. Es ist ja zunächst deutlich, dass die praktischen Lösungs- wie die theoretischen Deutungskonzepte der Neuzeit angesichts der weltweiten Aufgaben scheitern, vor die uns die Auswirkungen der globalisierten Wirtschaft, der transnationale Terrorismus und der dazwischen

---

<sup>6</sup> Diesen Zusammenhang habe ich näher entfaltet in: Wolfgang Nethöfel, *Christliche Orientierung in einer vernetzten Welt*, Neukirchen-Vluyn 2001, und zuletzt dargestellt in: „Heilige Schriften“ und christliche Identität, *Una Sancta* 58, 2003, 6-20.

vielleicht schon wirksame „Kampf der Kulturen“ („clash of civilisations“) stellen.<sup>7</sup> Es ist aber ebenso deutlich, dass Zusammenhänge bestehen zwischen der politischen Krise des neuzeitlichen Nationalstaatensystems, der neuen Rolle der UNO und der Hegemonialmacht USA einerseits, andererseits der wirtschaftlichen und medialen Globalisierung und der weltweiten Vernetzung, in der lokale und regionale Ausschlüsse lebensbedrohlich werden. Die für unsere Fragestellung entscheidende Frage ist, ob auch die Religionen in diesem Kontext stehen und ob sie von seiner Veränderung in ihrem Wesenskern betroffen sind.

Hier hilft das nun schon dreifach bewährte Verfahren weiter, die Einzelercheinungen der Säkularisierung auf ihre religiöse Erschließungskraft hin zu testen: diesmal vor einem zugleich globalen und epochalen Verstehenshintergrund. Es könnte gelingen. „Religionskritik“ würde dann von einer eher „geschichtlich“ temporalisierten und finalisierten Sinndeutung der persönlichen und kollektiven Existenz hinführen zu einer stabilisierten Orientierung der Person in einem Gesamtsystem mit Rückkoppelungseigenschaften. „Entdogmatisierung“ würde dem entsprechen als Relativierung des auf Kausalität reduzierten neuzeitlichen Weltbildes, das sich - wieder - öffnet für ein mehrfach dimensioniertes Realitätsverständnis, in dem mindestens virtuelle Präsenzen ihren Platz haben. „Entkonfessionalisierung“ wäre lediglich, aber immerhin spürbar als manifeste Wirkung der elektronischen Verbreitungsmedien. Hier stehen zwar der gelebten Multikulturalität und den globalisierten Markenidentitäten die manifesten kulturellen Entfremdungen und Abschottungen zwischen den Traditionsgemeinschaften weltweit entgegen. Aber so sehr sich dies gerade religiös manifestiert, so wenig darf man daran vorbei sehen, dass gerade der Fundamentalismus in seinem Wesen reaktiv, ja parasitär ist und abhängig bleibt von jenen Vernetzungserscheinungen. Dies scheint mir übrigens auch die eigentliche Lehre zu sein, die man aus den Ereignissen des 11. September 2001 ziehen muss.

In der Zusammenschau meine ich also auch hier etwas Gemeinsames beobachten zu können. Ich möchte es in aller Vorsicht ein sich herausbildendes „Matrixbewusstsein“ nennen. Die Heilsversprechen des in der Neuzeit weltweit dominierenden Westens jedenfalls ziehen in ihm nicht mehr. Sie werden sinnlos im „Raumschiff Erde“, das wir gemeinsam bewohnen und

---

<sup>7</sup> Francis Fukuyama (The End of History and the Last Men, New York 1992; vgl. ders., Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution, New York 2002) ist ein umgestülpter Samuel P. Huntington (The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York 1996), und der ein globalisierter Mark Juergensmeyer (Terror in the Mind of God, Berkeley 2000). Wir kommen nicht umhin, angesichts solcher Klischees, die in der gegenwärtigen Übergangszeit vielleicht unvermeidlich sind, uns selbst und der Welt unsere Religion neu zu erklären; vgl. dazu den Kontext bei Dittmer, zit. Anm. 1 (Lit.).

das das unter ökologischen, nicht mehr geschichtlichen Rahmenbedingungen funktioniert und paradigmatisch reflektiert werden muss. Etwas in uns allen weiß um die innere Widersprüchlichkeit von Glücksverheißungen, die wie in der Neuzeit den geschichtlichen oder den heilsgeschichtlichen Sieg über andere Kulturen, Nationen, über die Konkurrenz, den Nächsten oder uns selbst voraussetzen. Unser innerer Blick kann nicht mehr auf Dauer nach vorn oder nach oben gerichtet bleiben. Ohne unser Zutun rutscht er zwischen die Dinge oder wandert nach nebenan, wo die Erlösung wartet. Dies ist etwas anderes als das Ergebnis von Meditation oder Offenbarung; es ist eher zu vergleichen mit dem, was Bultmann als die religiös unabweisbare Relevanz eines geänderten Weltbildes beschrieb.

Ich werte dies hier lediglich als einen ersten internen Beleg dafür, dass sich am Beginn einer neuen weltgeschichtlichen Epoche überhaupt erstmals so etwas wie ein weltweiter religiöser Gesamtzusammenhang manifestiert, dem sich die Angehörigen aller Religionen nicht entziehen können - unabhängig von ihren dogmatischen und konfessionellen Überzeugungen. Sie müssen sich vielmehr davor hüten, dass diese selbst im Rahmen eines längst in ihnen wirksamen Weltbildes nicht verkommen zu bloßen Selbstüberredungen, so dass sie permanent unter kognitiven Dissonanzen leiden. Mit deren manifesten Wirkungen würde ich freilich meine These weiter begründen können.

Ist das alles richtig, dann hätte Lessing - vielleicht - geirrt. Inkarnation, die Wandelbarkeit ihres Wesens in der Zeit gehörten dann zum Wesen der Religion. Mir werden als erstes Ergebnis einer Gesamttrückschau nun weniger die dynamischen Momente der Religionen zum Problem, die in der Säkularisierungskrise der Neuzeit global die Fragen nach ihrem Wesen und nach der Substanz ihrer Erscheinungen auslösten. Problem und lohnender Anstoß weiteren Nachdenkens scheinen mir jetzt eher die Religionen zu sein, die sich Übergangskrisen ganz oder teilweise entziehen: hier die christliche Orthodoxie im Kontext der Neuzeit und der westlichen Religionen, dort der Islam mit dem wohl größten Säkularisierungspotential unter den Schriftreligionen. Aber damit sind wir schon mitten im Bereich kritischer oder weiterführender Diskussionen der hier vorgetragenen Überlegungen zu Erscheinungsformen der Säkularisierung.