

Religion als Ware

Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne

René Buchholz

Die Frage nach der Zukunft der Religion, insbesondere der des Christentums, treibt schon seit einiger Zeit Literatur in größerem Umfang hervor. Freilich ist der Anspruch, hier Wegweisung und Orientierung zu geben, angesichts der 'neuen Unübersichtlichkeit' (Habermas) kaum einlösbar. Wichtiger sind Versuche, die Situation zu analysieren und die Probleme aufzuzeigen als der Gestus des Wissenden.

Im Mittelpunkt dieses knappen Beitrags steht die These, daß im Kontext der späten Moderne¹ auch Religion in den Sog der fortgeschrittenen Warengesellschaft gerät und nach ihren Erfordernissen nicht nur 'produziert', sondern auch 'konsumiert' wird. So läßt sich also nicht nur von den religionsproduktiven Tendenzen der Moderne sprechen (Gabriel/Höhn), vielmehr sind die religionskonsumtiven Züge in den Blick zu nehmen. Das wiedererwachende Interesse an Religion im weitesten Sinne des Begriffs², das am kirchlich verfaßten Christentum offenbar vorbeigeht, wird man in diesem Zusammenhang zu interpretieren haben. Die Religionsproduktion ist auf die Konsumtion zugeschnitten. Dies bedeutet aber, daß Religion als ein relativ selbständiges, über das Faktische hinausweisendes Phänomen verschwindet und in den gesellschaftlichen Funktionen aufzugehen droht. Wenn es dennoch eine „Faszination des Christentums“ gibt³, so entzündet sich diese vielleicht an jenen zentralen Momenten, die der gesellschaftlichen Funktionalisierung entgegenstehen. Möglicherweise lassen sich solche Momente am Ende dieses Grenzgangs zwischen Theologie, Philosophie und Soziologie wenigstens andeuten.

¹ Anders als Kaufmann möchte ich den Begriff der Moderne nicht ausschließlich auf die kulturellen Veränderungen beziehen (F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 19), sondern vielmehr die Bedeutung der technisch-ökonomischen Seite deutlicher hervorheben.

² Der Kürze wegen ist recht summarisch von 'Religion', und zwar in subjektiver als auch in objektiver Hinsicht die Rede: vgl. auch Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. ²1988, 111-114; ders. (Hrsg.), Lexikon der Religionen. Freiburg i.Br. u.a. 1987, 531f u. 557ff.; ders., Phänomen Christentum. Freiburg i.Br. 1994, 23-30.

³ Vgl. Waldenfels, Phänomen Christentum, 167-187.

Die angesprochenen religionskonsumtiven Tendenzen verweisen auch, nimmt man den Obertitel hinzu, auf eine Transformation von Religion in Kulturindustrie. Dieser Begriff, der in seiner kritischen Ausrichtung sehr geeignet ist, die gesellschaftliche Funktion der Religion auszudrücken, bedarf vorab einer Erklärung. Er ist zum ersten Mal von Horkheimer und Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ verwendet worden. Gemeint ist nicht, daß z.B. Kunstwerke als Waren getauscht werden, sondern daß die Warenform zum Konstitutionsprinzip des (geistigen) Produkts wird. Ästhetische Autonomie ist damit aufgegeben, mit ihr aber auch die Transzendenz der Werke. Die auf Absatz fixierte industrielle Fertigung hat genau „das geopfert, wodurch die Logik des Werks von der des gesellschaftlichen Systems sich unterschied.“⁴ Anders als die authentischen Werke fallen die kulturindustriellen Produkte der Gesellschaft ohne Rest zu.⁵

Kulturindustrie wäre schwerlich so erfolgreich, wenn ihr nicht auch eine Disposition auf subjektiver Seite entspräche, welche durch die industriell aufbereitete Kultur verstärkt wird, und zwar bis in die Erkenntnis- und Wahrnehmungsapparatur hinein: „Die Leistung, die der Kantische Schematismus von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als Dienst am Kunden.“⁶ Noch vor der Einführung von Pay- und Reality-TV analysierten Horkheimer und Adorno die Produkte des heute verharmlosend 'Massenmedien' genannten Systems (als ob dessen Produkte unmittelbar der Massenspontaneität entspringen) auf ihre formalen Implikationen und Konsequenzen hin. Was die Apologeten der Kulturindustrie als demokratischen Fortschritt feiern, stellt sich der Kritik als Entmündigung des Subjekts dar. Analyse der Kulturindustrie geht über die traditionelle Ideologiekritik hinaus. Letztere entzündete sich an der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit. Diese Form der Kritik trifft ihren Gegenstand nur noch bedingt, denn es ist höchst ungewiß, ob die transportierten Inhalte kulturindustrieller Ideologie noch ernsthaft geglaubt werden. Die integrative Funktion, die einst Ideolo-

⁴ M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt a.M. 1987, 145.

⁵ Adorno hat sich diesem Phänomen mehrmals ausführlicher gewidmet: „Résumé über Kulturindustrie“ (Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann u.a., Frankfurt a.M. 1970-1986. Zitiert als GS, Band- und Seitenzahl), hier Bd. 10, 337-345; „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“ (GS 14, 14-50); einige Passagen in der „Einleitung in die Musiksoziologie“ (ebd. 199-235); zusammenfassend vgl. auch R. Buchholz, *Zwischen Mythos und Bilderverbot*. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. Frankfurt a.M. 1991, 36-47 u. 371f.

⁶ Ebd., 149.

gien hatten – gesellschaftlich und individuell – vollzieht sich über die multimediale Inbesitznahme der Lebenswelt, die allerdings niemals eine heile Welt war, und über die Kolonialisierung von Erkenntnis und Wahrnehmung. Die Attacke der Kulturindustrie zielt nicht primär auf spezifische Bewußtseinsinhalte, sondern auf Bewußtsein selbst. Horkheimer und Adorno hatten dies bereits 1944 am Tonfilm verdeutlicht: „Sie (die Tonfilme, R.B.) sind so angelegt, daß ihre adäquate Auffassung zwar Promptheit, Beobachtungsgabe, Versiertheit erheischt, daß sie aber die denkende Aktivität des Betrachters geradezu verbieten, wenn er nicht die vorbeihuschenden Fakten versäumen will.“⁷ Der großstädtische Alltag als perennierendes Schockerlebnis war schon nach der Theorie Benjamins ästhetisches Formprinzip des Films.⁸ Wie der Straßenverkehr ähnlich der durchrationalisierten Produktionssphäre nur noch aus Signalen besteht, auf die der einzelne rasch und flexibel zu reagieren hat, so verabschieden die Produkte der Kulturindustrie jeglichen gedanklichen Zusammenhang zugunsten der Reaktion auf vorgefertigte Impulse: „Der Zuschauer soll keiner eigenen Gedanken bedürfen: das Produkt zeichnet jede Reaktion vor: nicht durch seinen sachlichen Zusammenhang – dieser zerfällt, soweit er Denken beansprucht – sondern durch Signale. Jede logische Verbindung, die geistigen Atem voraussetzt, wird peinlich vermieden.“⁹ Die Berufung auf die Verfassung des Publikums, das Amusement wünsche, erhält den Schein der Plausibilität dadurch, daß die Gestaltung der Lebens- und Arbeitsprozesse selbst jenem Schema unterliegt, das von der Kulturindustrie aufgegriffen und in die sogenannte Freizeit verlängert wird: Wer überleben, gar aufsteigen will, vermag dies nur dadurch, daß er sich anpaßt und weitergehende Interessen als 'unrealistisch' aufgibt. Im Amusement wird der Glücksanspruch unter Preisgabe jeglicher Vermittlung des Intellekts auf dasjenige reduziert, das die Gesellschaft einzulösen willens und unter den gegebenen Umständen in der Lage ist.

Auf keine lustfeindliche Ächtung des Glücks zielt also die Kritik, sondern auf die Entlarvung seines Surrogats. Weil es im reduzierten, vom Takt der Warenzirkulation beherrschten Leben nichts wirklich Neues mehr gibt und Langeweile noch die angestrengteste Tätigkeit kennzeichnet¹⁰, entwickelt sich das Bedürfnis, 'etwas zu erleben', das es möglichst in dieser Form noch nicht gab. „Je weniger die Subjekte selbst zu leben fühlen, desto glücklicher sind sie über die Illusion, dabei zu sein, wo sie sich einreden, es lebten die anderen. Lärm und Trubel der Unterhaltungsmusik täuschen

⁷ Ebd., 151.

⁸ Vgl. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1972-1989 (= GS, Band- und Seitenzahl), hier GS I, 630f.

⁹ Horkheimer/Adorno, 162.

¹⁰ So schon Benjamin, GS V, 156-178.

festliche Ausnahmestände vor...¹¹. Daß es den Menschen 'zu gut' gehe, sie deshalb übermütig und zu anspruchsvoll würden, gehört in das Arsenal konservativer Kulturkritik und ist kaum durch soziologische Befunde gedeckt.

Die zur Ware aufbereitete Kultur – auch die sogenannte 'hohe Kultur' – büßt ihr transzendentes, das Gegebene überschreitende Moment ein. Industrielle Standardisierung sorgt dafür, daß die Menschen nur mit dem schwach modifizierten Alten beliefert werden. Adornos Bemerkung, die Kulturindustrie übertrage das Profitmotiv blank auf die geistigen Gebilde¹², gemahnt daran, die ökonomische Seite nicht zu unterschlagen und Kulturindustrie wesentlich auf sie zu beziehen.

Bis in die 70er Jahre hinein mochte es scheinen, als wäre das Christentum von dieser Entwicklung verschont worden, weil es als ohnehin hoffnungslos rückständiges Relikt der Vergangenheit die Aufmerksamkeit breiter Bevölkerungsschichten zunehmend verloren hat. Und in der Tat zeigt sich ein Schwund jenes Milieus, das bislang die christlichen Traditionen weitergab und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in ihnen lebte.¹³ Die sogenannte 'Traditionskrise' stellt aber ihrerseits keine Erklärung des Problems dar, sondern bedarf vielmehr ihrer.

Zugleich kann seit einiger Zeit ein zunehmendes Interesse an Religion festgestellt werden.¹⁴ „Auf ein und derselben Bühne“, bemerkt Höhn, „laufen zwei Schauspiele gleichzeitig ab. Daher sind wir zur Zeit sowohl Zeuge für die Erosion von Religion und Moderne als auch Beobachter ihres Weiterbestehens.“¹⁵ Offenbar geht nämlich das neureligiöse Interesse weitgehend an einem kirchlich verfaßten Christentum vorbei – und nicht nur das: die bestehenden großen Religionen dienen ihm als ein Steinbruch, dem einzelne Stücke herausgesprengt werden, um eine neue, nicht selten höchst problematische Verbindung einzugehen. Elemente der christlichen Mystik, der Kabbala, des Buddhismus und des Hinduismus, tiefenpsychologische Versatzstücke meist Jungscher Provenienz, Mythen, Legenden, dies alles wird weise gemischt. Christoph Türcke spottete über die Resultate: „Meditation und Trimm Dich, Selbsterfahrung und Bibelexegese, Vater und Mutter unser im Himmel, Frömmigkeit und Computer – Ge-

¹¹ Adorno, GS 14, 225f.

¹² Ders., GS 10, 338.

¹³ Vgl. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. = *Quaestiones disputatae* 141. Freiburg i.Br. u.a. 1994, 124-127; Kaufmann, 222-226.

¹⁴ Vgl. Gabriel, 141-163; H.J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. = *Quaestiones disputatae* 154. Freiburg i.Br. u.a. 1994, 118-126 u. 139f.

¹⁵ Höhn, 139.

stalten, wie sie ein Monsterfilm abenteuerlicher nicht erfinden könnte.“¹⁶ Türckes Vermutung, daß diese merkwürdigen religiösen 'Monster' Marktgesetzen gehorchen und damit selbst im Zusammenhang instrumenteller Vernunft zu deuten sind, ist plausibel, doch bedarf dies einer genaueren Analyse. „Die selbstgestrickten alternativen Lebensentwürfe“, stellt er fest, „die der Kälte der Gesellschaftsmaschinerie im Namen Jesu, der transzendentalen Meditation oder des Naturkreislaufs Wärme und Sinn entgegenstellen, sind selbst Ausgeburten der instrumentellen Vernunft, gegen die sie sich richten ...“¹⁷. Auch wenn Türckes Formulierungen gelegentlich etwas salopp erscheinen, so ist der hier ausgedrückte Hinweis auf gesellschaftlich-ökonomische Zusammenhänge beachtenswert. Nicht überzeugend wäre es nun, lediglich auf den 'Zwang zur Häresie' (P.L. Berger) zu verweisen. Persönliche Frömmigkeit wählt stets aus und vermag das Ganze der religiösen Überlieferung nicht zu realisieren. Das eigentlich 'Zwanghafte' kann auch durch den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus nicht befriedigend erklärt werden: Warum wählt man nicht aus den bestehenden Religionen die seine, hat dann aber ein relativ kohärentes religiöses 'Modell'? Sicherlich gibt es von Überzeugung getragene Hinwendung zum Buddhismus, zum Islam oder zu einer anderen Religion. Was Türcke aber angesprochen hat, bezeichnet gerade nicht diesen, sich meist über einen längeren Zeitraum erstreckenden Prozeß.

Der Hinweis auf eine Krise des Fortschritts, welche 'Sinnbedarf' erzeuge, reicht auch kaum zu: Markt und Technik expandieren weltweit ungebremst, und noch die privaten Lebensbereiche werden fortschreitend in die globale Vernetzung einbezogen. Das von Türcke angedeutete Phänomen ist in einem rein geistesgeschichtlichen Sinne nicht zu erklären. Die Brüche, welche die synthetischen Privatreligionen kennzeichnen, sind so offensichtlich, daß es verwundert, weshalb diese Melange auch nur den Schein von Plausibilität gewinnen kann.

Weiter führt vielleicht der Gedanke, daß der tiefere Zusammenhang, den die authentischen Religionen je für sich bilden, unbedeutend wird, wenn nicht mehr das inhaltliche Moment im Mittelpunkt steht, sondern die Funktionalität. Damit aber wäre genau der Übergang von Religion in Kulturindustrie bezeichnet, der nun präziser darzustellen ist.

Kulturindustrie – auch kulturindustrielle Religion, wie ich das neuartige Phänomen bezeichnen möchte – lebt von einem Ineinander subjektiver und objektiver Momente, und zwar so, daß im scheinbar rein subjektiven ein objektives, d.h. gesellschaftliches

¹⁶ Ch. Türcke, Zur gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit der Religion. In: Perspektiven kritischer Theorie. FS Schweppenhäuser, hrsg. v. Ch. Türcke. Lüneburg 1988, 79.

¹⁷ Ebd.

Moment anweist. Die Verfassung der Subjekte und das Interesse, die Produkte abzusetzen, korrespondieren einander. Der blühende Esoterik-Markt mit seinen mundgerechten Religionsverschnitten weckt schließlich Zweifel, ob die privaten 'Religionskompositionen' ihren Ursprung allein im Subjekt haben oder ob nicht vielmehr die Religionsproduktion einer ins Innere des Subjekts eingewanderten ökonomischen Rationalität sich verdankt; einer Rationalität, der jedes einzelne fungibel ist und zum Tausch verfügbar sein muß. So entsteht ein 'neureligiöses Reich der Bedürfnisse', das es aufzuhellen gilt. Diese Einheit von Angebot und Bedürfnis bildet insgesamt die scheindemokratische Legitimation der Kulturindustrie: daß die Menschen doch genau dasjenige erhalten, wonach sie verlangen. Und wie jeder Markt hat auch der Religionsmarkt seine Zielgruppe, auf die hin die Produkte konzipiert werden; die „Klientel ist weniger das von apokalyptischen Ängsten geplagte Kleinbürgertum als die von Midlife-Krisen bedrohte Mittelschicht, deren Wert die Erhaltung des Leistungsvermögens und ihrer Selbstbehauptungsstrategien ist“¹⁸. In eben diesem Sinne ist Religion zur Ware geworden: das Warenprinzip ist konstitutiv, nicht mehr äußerlich; bestimmend ist die Absetzbarkeit des Produkts.

Der Markt ist flexibel. Er bedient die Mittelschicht, die sich ihre erkaltete Gefühlswelt meditativ therapieren läßt, um erneut 'fit' zu sein für den Krieg aller gegen alle in der Konkurrenzgesellschaft. Aber auch kirchliche Gruppen stellen sehr wohl eine Zielgruppe des Marktes dar, die mit Besinnungsliteratur und religiös getönter Lebenshilfe, die Religion auf einen sentimental Herzenswärmer reduziert, beliefert wird; nicht zu vergessen die religiöse Aufrüstung der Tiefenpsychologie und des Therapiebereichs.¹⁹ Ist aber kulturindustrielle Religion funktional bestimmt, nimmt sie eine noch genauer zu untersuchende Rolle in der Gesellschaft und im Subjekt ein, so stellt sie kein neues religiöses Phänomen neben den großen Religionen dar, sondern bezeichnet die mögliche Zukunft einer jeden bestehenden Religion im Stande ihrer gesellschaftlich-ökonomischen Fungibilität. Darum ist eine Kennzeichnung als Synkretismus auch unzureichend. Hans Waldenfels hat aus gutem Grunde vor einer pauschalisierenden Verwendung dieses Begriffs gewarnt, der analytisch ohnedies wenig zur Sache beiträgt.²⁰ Wie aber ist dann die subjektive und objektive Funktion kulturindustrieller Religion genauer zu bestimmen?

¹⁸ Vgl. Höhn, 118.

¹⁹ Vgl. ebd., 122-125.

²⁰ Vgl. Waldenfels, Phänomen Christentum, 152-160.

Im Zeichen des schon angesprochenen Konkurrenzprinzips bildet sich das heraus, was in der neueren Soziologie mit dem Begriff der 'Individualisierung' bezeichnet wird: die „Freisetzung aus traditionellen und industriegesellschaftlichen Vergemeinschaftungsformen“²¹ – auch mit der Konsequenz, daß bisherige kollektive Deutungs- und Verhaltensmuster ihre Plausibilität verlieren. Doch deutet dieser Prozeß nicht auf eine reichere und freiere Entfaltung des Individuums in einer ihm durchschaubaren und diskursiv mitbestimmbaren Form der Vergesellschaftung. Das Individuum als freies und solidarischer ist hier nicht gemeint. Das vernünftige Allgemeine existiert (noch) nicht, in welchem dieser Prozeß der Individuation sich vollziehen könnte. Ulrich Beck hat vielmehr darauf aufmerksam gemacht, daß eine Präponderanz des falschen Allgemeinen existiert und den Begriff der Individualisierung darauf bezogen: „Die entstehenden Individuallagen sind durch und durch (arbeits)marktabhängig. Sie sind sozusagen die Perfektionierung der Marktabhängigkeit bis in alle Formen der Existenz(sicherung), sie sind ihr spätes Ergebnis in der wohlfahrtsstaatlichen Phase.“²² Das Individuum ist in diesem Kontext ein bloßes Moment des Marktes, durch das hindurch er sich realisiert. Die Freiheit von traditionellen Zwängen, sozialen Kontrollen und durch Autoritäten bestimmten Lebensläufen sollte indessen nicht gering geachtet werden. Sie ist ein Resultat eben dieses Individualisierungsprozesses, dessen dialektische Bestimmung auch das in ihm liegende Freiheitspotential zu benennen hat. Demgegenüber enthält das Gemeinschaftsideal durchaus regressive Züge: Restauration des alten Muffs. 'Gemeinschaft' ist nicht per se positiv und keineswegs als das historisch Ältere gegenüber der 'Gesellschaft' im Sinne Tönnies authentisch. Doch diese Freiheit wird bezahlt mit der bedingungslosen Unterwerfung unter das abstrakte Prinzip des Marktes. „Die freigesetzten Individuen“, fährt Beck fort, „werden arbeitsmarktabhängig und deshalb bildungsabhängig, konsumabhängig, abhängig von sozialrechtlichen Regelungen und Voraussetzungen, von Verkehrsplanungen, Konsumangeboten, Möglichkeiten und Moden in der medizinischen, psychologischen und pädagogischen Beratung und Betreuung.“²³ Durch das Phänomen der Individualisierung hindurch reproduziert sich Gesellschaft und verstärkt sich die Abhängigkeit des einzelnen von ihren Subsystemen und Organisationen.

Die Auflösung – auch religiöser – Traditionen und überkommener Lebensformen führt in neue Zwänge hinein; „das bis in die letzten Verästelungen nach dem Äquivalenzprinzip gemodelte Leben“, heißt es bei Adorno, „erschöpft sich in der Reproduktion

²¹ Gabriel, 136.

²² U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M. 1986, 210.

²³ Ebd.

seiner selbst, der Wiederholung des Getriebes, und seine Forderungen ergehen an den Einzelnen so hart und gewalttätig, daß er weder dagegen als ein sein Leben aus sich heraus Führender sich behaupten, noch sie als eins mit seiner menschlichen Bestimmung erfahren kann²⁴. Bei Strafe des ökonomischen Untergangs und der sozialen Marginalisierung hat das Individuum sein Leben so einzurichten, daß es jederzeit flexibel, schnell, kühl kalkulierend die ihm vom Markt eröffneten Perspektiven – so sie denn existieren – erfaßt. 'Anpassung' ist nicht zufällig zu einem zentralen Begriff menschlichen Verhaltens avanciert. Ursprünglich der Biologie, d.h. dem Kontext der Evolutionstheorie zugehörig, beschreibt der Begriff heute das Verhalten der Menschen inmitten einer Gesellschaft, die sich von ihren naturalen Ursprüngen nicht hinreichend zu emanzipieren vermochte, sondern diese unversöhnt mit sich fortschleppt.²⁵

Das Individuum stellt, wie Ulrich Beck es formuliert hat, sein eigenes Planungsbüro dar.²⁶ So entsteht der Schein, jeder sei für sein Schicksal selbst verantwortlich und es käme letztlich alles auf den einzelnen an, während die Wirtschaft längst so eingerichtet ist, daß jeder morgen schon überflüssig sein kann. Als Manager seiner selbst ist jeder auch zugleich die Ware, welche er vertreibt. Die manchmal bizarre Selbstinszenierung der Individuen hat eben hierin ihren Grund: man hält Ausschau nach einem potentiellen Käufer. In seinem Exposé zum 'Passagen-Werk' hatte Walter Benjamin dieses Phänomen bereits in der Gestalt des Flaneurs erblickt. „Im Flaneur begibt sich die Intelligenz auf den Markt. Wie sie meint, um ihn anzusehen und in Wahrheit doch schon, um einen Käufer zu finden.“²⁷ Zwar hat der Flaneur, wie Benjamin ihn beschrieb, die historische Bühne verlassen, allein das Interesse, mit welchem er sie betrat, ist geblieben und erfordert zu seiner Einlösung mehr als einst vom Flaneur. Man muß nicht nur nach Kunden Ausschau halten, sondern auch zugleich sein eigener Schausteller sein. Das Individuum ist Planungsbüro, Arbeitsvermittlung und Werbeagentur in einem. Instrumentelle Vernunft ist nicht nur tief in das Bewußtsein eingewandert, sie

²⁴ Adorno, GS 8, 107.

²⁵ Vgl. hierzu auch R. Buchholz, „Verschränkung von Natur und Geschichte“. Zur Idee der 'Naturgeschichte' bei Benjamin und Adorno. In: ders./J.A. Kruse (Hrsg.), „Magnetisches Hingezogenensein oder schauernde Abwehr.“ Walter Benjamin 1892-1940, Stuttgart/Weimar 1994, 66ff. – Diese zentrale Fragestellung wird von den meisten Analysen kaum noch aufgegriffen und die derzeit kursierenden soziologischen Schlagworte erhellen, wie D. Claussen feststellt, die gesellschaftliche Wirklichkeit kaum: „Griffige Wortschöpfungen wie Kommunikationsgesellschaft, Risikogesellschaft, Zivilgesellschaft oder Erlebnisgesellschaft erinnern eher an Telekom, Tippgemeinschaft, Wehrdienstverweigerung oder Robinson Club. Verbale Kraftakte können nicht die Anstrengung des Begriffs ersparen.“ (D. Claussen, Absenzen der Soziologie. Die Selbstdemontage einer Wissenschaft. In: Neue Rundschau 106 (1995) 39f.)

²⁶ Vgl. Beck, 217.

²⁷ Benjamin, GS V, 54.

bestimmt auch das Verhältnis der Individuen zu sich selbst.²⁸ Auf der einen Seite entsteht im Zeichen der Selbsterhaltung ein „ichzentriertes Weltbild“²⁹, auf der anderen aber ist das Individuum sich selbst zum Ding geworden. Ansichsein und Fürsichsein der einzelnen treten schließlich kraß auseinander, „das Verhältnis von Ich und Gesellschaft“ wird, wie Beck es formuliert, „sozusagen auf den Kopf“ gestellt.³⁰ Das Zentrum, um das herum die Elemente einer Theorie kulturindustrieller Religion zu gruppieren sind, wird man hier zu suchen haben, nicht einfach im Selbstverständnis der Individuen. Der Ruf nach Bindungen: moralischen, politischen, persönlichen und religiösen hilft nicht weiter, denn die Menschen sind in Wahrheit nicht zu wenig, sondern zu viel 'eingebunden'.

Aber auch das, was Gerhard Schulze in seiner bekannten Studie als 'Erlebnisgesellschaft' bezeichnet, hat in dem aufgezeigten Zusammenhang seinen subjektiven und objektiven Grund. Schulzes umfangreiche Arbeit kann hier nicht näher besprochen werden. Ein Begriff, der mit der oben angedeuteten Verdinglichung seiner selbst zusammenhängt, ist jedoch etwas genauer zu betrachten: 'Erlebnisrationalität'. Schulze bezeichnet damit den Versuch, „durch die Beeinflussung äußerer Bedingungen gewünschte Prozesse auszulösen“³¹. Aber nicht nur die Außenwelt, auch das „Subjekt wird sich selbst zum Objekt“³². Freilich sind die 'gewünschten Prozesse' längst schon vom Markt besetzt und werden von diesem inszeniert und standardisiert; Kulturindustrie spielt hier eine entscheidende Rolle. Was also als unmittelbar gilt, ist selbst schon vermittelt, Erlebnisse stehen in allen Preisklassen zur Verfügung. „Erlebnisrationalität bringt“, wie Schulze richtig bemerkt, „eine Besonderheit unserer Gesellschaft auf den Begriff.“³³ Aber auch auf dem Erlebnismarkt ist das Neueste nur das Alte in leicht abgeänderter Gestalt. Die Kategorie des Neuen, oberster Fetisch der Moderne, führt sich selbst ad absurdum; sie repräsentiert, wie Benjamin gewahrte, nur das Prinzip der ewigen Wiederkehr.³⁴

²⁸ Angesichts dieses Befundes wird man die Inszenierung und Ästhetisierung großstädtischen Lebens erheblich kritischer beurteilen müssen als dies m.E. bei Höhn (131f.) geschieht. Diese ist nämlich in Wahrheit die Ausstaffierung eines gewaltigen Schaufensters, in welchem sich auch die Ware Mensch wiederfindet (vgl. auch Ch. Türcke, Sensationsgesellschaft. Ästhetisierung des Daseinskampfes. In: G. Schweppenhäuser/M. Wischke (Hrsg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg/Berlin 1995, 218-224). Die Degradierung des Menschen zur Ware kann niemals Anknüpfungspunkt des Denkens sein, sondern ist Gegenstand einer intransigenten Kritik.

²⁹ Beck, 217.

³⁰ Ebd.

³¹ Schulze, 40.

³² Ebd.

³³ Ebd., 41.

³⁴ Vgl. Benjamin, GS V, 156-178.

Kulturindustrielle Religion knüpft nun an die Hypostasierung des Erlebnismoments an. Sie setzt primär auf Gefühle und auf das Erlebnis eines angeblich Transzendenten. So ist es möglich, auch nur den vorsichtigen Versuch einer rationalen Überprüfung und Verantwortung zurückzuweisen. Schneidet die total vermittelte Gesellschaft reflektierte und differenzierte Erfahrung mehr und mehr ab, so wird von religiösen Phänomenen und Praktiken der Ersatz für einen Verlust erwartet, der seinen Grund in der gesellschaftlichen Deformation der Subjekte hat. Was den „Atomen der Selbstbehauptung“³⁵ verloren ging, Gefühle und Erfahrung, soll religiös, meditativ und weltanschaulich revitalisiert werden: Religion als Kompensation.

Unter dieser Voraussetzung ist die Hinwendung zur Religion oder zu dem, was man für Religion hält, das Resultat reduzierter Subjektivität und der Verzweigung an einer Vernunft, die als bloß instrumentelle über die Menschen und ihre Hoffnungen, Bedürfnisse und Leiden hinweggeht. So erklärt sich aber auch der primär funktionale Aspekt kulturindustrieller Religion. Nicht nur die synthetischen 'Monstergelbe', über die Türcke spottete, können diese Funktion übernehmen, sondern ebenso je für sich bestehende Elemente aus den großen Religionen. So wundert es nicht, wenn auch innerhalb des kirchlich verfaßten Christentums sich Einflüsse kulturindustrieller Religion finden lassen. Dem vom Beck so genannten 'ichzentrierten Weltbild' entspricht es denn auch, daß sich der Wahrheitsanspruch einer jeglichen Religion auf die unmittelbare Funktion für das Subjekt beschränkt und zu keiner Entfaltung kommt. Nur selten erfolgt eine eingehende Auseinandersetzung mit den religiösen Gehalten. Hatte Marx im Anschluß an Feuerbach formuliert: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen“³⁶, so lautet die religionsfreundliche Antwort: na und, wenn er sich dabei wohlfühlt? Sowohl der Anspruch der religiösen Tradition(en) als auch der der Religionskritik, welche die Theologie zu einer selbstkritischen und sorgfältigen Reflexion nötigte, sind gleichgültig geworden. So erreicht Theologie die Zeitgenossen oft deshalb nicht, weil das rationale Moment, das ihr wesentlich ist, abgelehnt wird. Nicht eine bestimmte Theologie wird als überflüssig betrachtet – etwa weil sie veraltet zu sein scheint –, sondern eine jegliche. Der „strukturelle Antiintellektualismus“ nicht nur der Massenmedien³⁷, sondern auch der kulturindustriellen Religion, die in den Vereinigten Staaten längst schon mit jenen fusioniert ist, befördert zugleich die fortschreitende Funktionalisierung der Religion.

³⁵ H. Schweppenhäuser, Kulturindustrie und moralische Regression. In: Ders., Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Lüneburg 1986, 81-95, hier 94.

³⁶ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA) I. Abt, 2. Bd. Berlin 1982, 170-183, hier 170.

³⁷ Claussen, 37.

Vermarktet wird freilich, streng genommen, die religiöse Aura als Erlebnis. Was dieser Begriff bezeichnet, lässt sich nur schwer definieren. Der Aurabegriff verweist auf magische Ursprünge und Konnotationen.³⁸ Er bezeichnet die komplexe Einheit von Nähe und Ferne der Gottheit in Kult, Kultbild und Gebet; nicht zuletzt das Kultbild bietet sich dem magischen Zugriff dar. Aura ist keine Eigenschaft des Göttlichen oder eines Dinges, vielmehr stellt sie jene Sphäre dar, in welcher Gott und Mensch in eine Beziehung zueinander treten. Auratisch 'aufgeladen' sind darum nicht nur Dinge, sondern auch Orte und Räume oder gar der Gottesname JHWH selbst. Gerade hier aber liegt die Gefahr der Verdinglichung des Auratischen: Dinge und Orte ziehen die Attribute Gottes an sich; der göttliche Name kann zu magischen Zwecken instrumentalisiert werden. So wundert es nicht, wenn innerhalb der Religion sich auch aurakritische Züge Geltung verschaffen: die Betonung der Unverfügbarkeit Gottes und seiner Transzendenz, die Scheu, den Namen Gottes auszusprechen und auch das Bilderverbot mit seiner 'Wächterfunktion'.³⁹

Kulturindustrielle Religion unterläuft das prekäre Verhältnis von Aura und Aurakritik, indem sie Religion reduziert auf das Erlebnis des Auratischen und damit das Beziehungsmoment hypostasiert auf Kosten des darin Vermittelten. Erst durch die Verdinglichung der Aura wird es möglich, unabhängig von der störenden Reflexion Bruchstücke der Religion(en) zum marktgerechten Potpourri zusammenzustellen: Meditationspraktiken, Symbole und aus dem Kontext gerissene Fragmente religiöser Lehren. Hier ist vor allem die vollkommen kommerzialisierte Esoterik-Szene zu nennen. Der Gottesbegriff ist durchaus entbehrlich⁴⁰, ja störend. Ist er doch zum einen philosophischer Kritik und der nagenden Theodizeefrage ausgesetzt, zum anderen tritt der biblische Gott nicht nur gnädig und alles verzeihend, sondern auch fordernd, richtend und eifernd an den Menschen heran und ist in die geschichtlichen Auseinandersetzungen involviert, aus denen man sich gerade meditativ verabschiedet hat.⁴¹ Religionen, die

³⁸ Vgl. Benjamin, GS I, 437f. u. 480f.

³⁹ Zur bibeltheologischen, erkenntniskritischen und ästhetischen Diskussion des Bilderverbots vgl. u.a. Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament.* = Bonner biblische Beiträge 62. Frankfurt a.M. 1987; ders./Th. Sternberg (Hrsg.), ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg 1987; Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 107ff.; ders., *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund.* Leipzig 1995, 31-35; Buchholz, *Zwischen Mythos und Bilderverbot*, 102-123. 190-196. 250-257 sowie J. Wohlmuth, *Bild- und Kunstkritik bei Emmanuel Levinas und die theologische Bilderfrage.* In: W. Lesch (Hrsg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst.* Darmstadt 1994, 25-47.

⁴⁰ Vgl. J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „Geistigen Situation der Zeit“.* In: ders. u.a., *Diagnosen zur Zeit.* Düsseldorf 1994, 77f.

⁴¹ Vgl. hierzu den Artikel von H. Barz, *Meine Religion mach ich mir selbst!* In: *Psychologie heute* (6/1995) 20-27. Dem Artikel gebricht es zwar an analytischer Schärfe, doch beschreibt er das Phänomen

ihren zeitlichen und somatischen Anhalt haben, wie Judentum und Christentum, eignen sich nicht als Fitmacher für den Konkurrenzkampf und verlieren ihren spezifischen Gehalt, wenn sie dazu dienen sollen, die infame Wirklichkeit bloß anders zu interpretieren, nachdem sie sich als veränderungsresistent erwiesen hat.

Die Destruktion des neuzeitlichen Individuums durch eben jene Prozesse, die es hervorbrachten, schafft auch die subjektive Grundlage kulturindustrieller Religion. Uneingeschränkte Freude über die Renaissance der Religion will darum nicht recht aufkommen. Geistige Ausdauer, Kontinuität und die Fähigkeit zur Entäußerung sind Eigenschaften reich entfalteter Individualität. Die zunehmende Abhängigkeit vom Markt und die reflexhafte Reaktion auf seine Impulse stehen dem, wie Ulrich Beck zeigte, entgegen. Mit dem Ende des entfalteten Individuums, ohnehin bislang ans Privileg gebunden, zehrt die Moderne auch ihre eigene subjektive Grundlage auf; Aufklärung geht über in vollendete Herrschaft unter dem Schein von Freiheit. Die religionskonsumtiven Tendenzen der späten Moderne müssen in diesem Kontext interpretiert werden. Die beiden 'Schauspiele', von denen Höhn spricht⁴², bilden in Wahrheit ein einziges, freilich widerspruchsvolles Stück: die Autodestruktion der Moderne kraft der ungehemmten Expansion und Herrschaft ihres technisch-ökonomischen Paradigmas. Verbraucht werden dabei nicht nur natürliche, sondern auch traditionelle Ressourcen, die als vormoderne Relikte dem Verwertungskreislauf zugeführt, so aber auch neutralisiert werden. Damit verschwindet zugleich das kritische Moment anamnetischer Rationalität⁴³; nichts soll mehr gedacht, erinnert, erhofft werden als das, was ohnehin der Fall ist: die Ewigkeit der Gegenwart.⁴⁴

Der sich geschichtlich offenbarende Gott Israels inaugurierte die Demontage der mythischen Mächte. Scheinbar ewige, in mythischer Urzeit begründete Verhältnisse gerieten in geschichtlichen Fluß.⁴⁵ Kulturindustrielle Religion, besonders ihre 'esoterische' Variante bestärkt das unter dem gesellschaftlichen Druck regredierende Bewußtsein darin, das, was höchst irdischen Konstellationen entspringt, in die stellaren zu projizieren.

In dieser Situation wäre es fatal, sich in das religiöse Ghetto zurückzuziehen oder sich, um die eigenen 'Marktanteile' wenigstens zu halten, kulturindustrieller Religion einfach

in seinen unterschiedlichen Facetten ausführlicher.

⁴² Vgl. Höhn, 139.

⁴³ Vgl. J.B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften. In: A. Honneth u.a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. FS Habermas. Frankfurt a.M. 1989, 737f.

⁴⁴ Vgl. auch Benjamin, GS VI, 100-103.

⁴⁵ Vgl. Buchholz, Zwischen Mythos und Bilderverbot, 288ff.

anzupassen. Die durch und durch dialektische Moderne brachte die Befreiung aus sozialen und religiösen Zwängen mit sich. Bekanntlich wurde das Christentum nicht durchgehend als erlösend und befreiend erfahren. Die postchristliche Moderne (Waldenfels) darf schon aus diesem Grunde „nicht allein negativ unter dem Aspekt des Verlustes gegenüber der Vergangenheit angesehen werden“⁴⁶. Die Vergoldung der Vergangenheit verdankt sich bloßen Abstraktionen.

Dringlich hingegen erscheint mir die Stärkung des subjektiven Moments, von dessen Schwäche auch kulturindustrielle Religion profitiert und die sie verstärkt. Gemeint ist damit nicht die theologische Überhöhung des 'ichzentrierten Weltbildes', vielmehr ist die vom Individualisierungs-prozeß ausgelöste Selbstreflexivität des Individuums⁴⁷ so weit zu treiben, daß das Chimärische des modernen Individuums von ihm selbst erkannt wird. Seine Rettung erfolgt – scheinbar paradox – durch die Erkenntnis seiner schattenhaften Existenz und deren Ursachen. Wichtige Anstöße hierzu müssen von einer kritischen Sozialwissenschaft ausgehen, die auch die Theologie an die gesellschaftliche Konstitution des 'Hörers des Wortes' erinnert.

Wenn es nun eine „Faszination des Christentums“ gibt, so liegt sie nicht auf der Ebene vermarktungsgerechter religiöser Erlebnisse. Auch ist der biblische Gott kein transzendenter Fitmacher für den alltäglichen Überlebenskampf. Vielmehr ist das kritische Potential christlicher Traditionen zu erschließen, d.h. sie müssen in der Lage sein, Vergangenheit und Gegenwart nicht primär unter dem Aspekt eines bereits gegebenen und so auch positiv aufzeigbaren Sinnes zu interpretieren, sondern in der Differenz zur zwar angebrochenen aber in ihrer Evidenz noch ausstehenden Vollendung in ihrer ganzen Zerrissenheit und Bedürftigkeit geradezu schockartig ins Bewußtsein zu heben. Hier hat das von Metz mit Grund betonte memorative Moment seinen zentralen Ort.⁴⁸ Wird hingegen Sinn als verdinglichter Besitzstand des Glaubens und der Kirche den Subjekten oktroyiert – gegen den ungünstigen Befund geschichtlicher Erfahrung – so ist er bereits zum Handelsgut kulturindustrieller Religion aufbereitet worden. Auch das Christentum repräsentiert – trotz Auferstehungsbotschaft – ein Nichtidentisches: 'unglückliches Bewußtsein', das zugleich nach seinem verbindlichen Ausdruck drängt.⁴⁹ Im

⁴⁶ Waldenfels, Phänomen Christentum, 42.

⁴⁷ Vgl. Beck, 216f.

⁴⁸ Vgl. J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz ³1992, 93-119.177-196.

⁴⁹ Es dürfte kaum ausreichen, Religion als Kontingenzbewältigung zu kennzeichnen (Lübbe, Luhmann u.a.). Zum einen ist dieser Begriff zu weit gefaßt: deutet er doch auf die gesamte geschichtliche Anstrengung der Menschen, aus der blinden Zufälligkeit herauszutreten; Naturbeherrschung und Ökonomie sind Formen der Kontingenzbewältigung. Zum anderen fragt es sich, ob zumindest in Judentum und Christentum Kontingenz real bewältigt wird oder ob die uneingelösten Verheißungen und die un-

Gegensatz zur kulturindustriellen Anästhesie ist der Schmerz der eschatologischen Differenz ungeschmälert ins Bewußtsein zu heben; fraglich darum, ob Religion in jedem Falle glücklich macht. Das Bewußtsein von dem, was 'drunten' ist, des Inferioren: Unrecht, Bedürftigkeit, Leid, Stoffliches, dürfte einem kenotisch geprägten Gottesbegriff nicht ganz fremd sein⁵⁰; allerdings trägt dies wenig zur synthetischen Behaglichkeit bei.

Gleichwohl ist der Illusion zu wehren, einzig durch einen geistigen Akt, und sei er religiös motiviert, die Transformation von Religion in Kulturindustrie verhindern zu können. Das Übergewicht der Gesellschaft, auf das dieser Prozeß deutet, ist nicht allein durch geistige Anstrengung, so dringlich diese auch ist, aufzuheben. Die fällige Praxis indessen ist verstellt.

Wohl aber könnte die reflektierte Entfaltung des christlichen Gottesgedächtnisses, nicht aber die Beschwörung von Urerfahrungen und -erlebnissen den Bann einer zum unhinterfragbaren Absoluten sich aufspreizenden Realität wenigstens im Bewußtsein lockern. Dieser theologischen Entmythologisierung der falschen Wirklichkeit eignete ein Befreiungsmoment, das vielleicht doch weiter reichte als die kulturindustrielle Paralyse des Bewußtseins. Anders als durch solche Entmythologisierung hindurch läßt sich kaum das Gerücht aufrecht erhalten, daß es noch mehr gibt als das, was ohnehin schon hier und jetzt existiert. Die vernünftige und menschenwürdige Einrichtung der Gesellschaft und die Bewahrung eines möglichen 'Hörer des Wortes' hängen vielleicht sehr viel enger miteinander zusammen als es einerseits der Aufklärung, andererseits Theologie und Kirche bewußt war. Dies auch theologisch zu entfalten, ist freilich ein neues Thema.

widerrufflichen Leiden nicht allen vorschnellen Bewältigungen trotzen. In diesem Sinne wird Kontingenz weniger bewältigt als vielmehr erinnert. Und selbst für einen zentralen religiösen Akt wie das Gebet sind Zweifel angebracht. Nach Metz bleibt die Sprache der Gebete „die Heimstatt negativer Theologie, bleibt praktiziertes Bilderverbot, bleibt wehrlose Weigerung, sich von Ideen und Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer der Kreatur.“ So erhält sich in der Sprache der Gebete auch die Distanz Gottes zum Menschen, denn „sie verurteilt den unaussprechlich Angesprochenen nicht zur Antwort, nicht zum vertraulichen Ich-Du ...“ (beide Zitate: Metz, Gotteskrise, 81) Freilich impliziert dies auch die Möglichkeit, daß die Gebete verstummen und die Gottesfrage negativ beantwortet wird. – Ist dies aber Kontingenzbewältigung?

⁵⁰ Vgl. Waldenfels, Phänomen Christentum, 182f.