

Weder religiös, noch säkular – Dazwischen

Eine Gedankenskizze zur gegenwärtigen (religiösen) Signatur

von Maximilian Gigl

Die folgende Gedankenskizze setzt bei der Beobachtung an, dass zur Beschreibung vieler gegenwärtiger religiöser Konstellationen in westlichen Gesellschaften der Blick auf die Bereiche zwischen dem ‚Religiösen‘ und dem ‚Säkularen‘ zu richten ist. Gerade religiöse Konstellationen in einem ‚Dazwischen‘ – so die These – kennzeichnen die gegenwärtige Situation. Einen theoretischen Ansatzpunkt findet dies in der Systemtheorie, insofern die einzelne Person gezwungen wird, zwischen den jeweiligen System-Logiken hin- und her zu wechseln und viele verschiedene Rollen miteinander zu kombinieren. Das führt auch im Religionssystem dazu, dass Haltungen ‚dazwischen‘ prägend werden, die sich eindeutigen Zuordnungen zum Religiösen oder Nicht-religiösen entziehen. Es ist aufschlussreich, dass schon die biblisch-christliche Tradition ein anthropologisches ‚Dazwischen‘ nicht nur kennt, sondern sehr unterschiedlich ausbuchstabiert, wobei zwei Traditionsstränge erfasst werden. Einige sich daraus ergebende theologisch-anthropologische, religionssoziologische und pastorale Konsequenzen werden am Ende angeführt.

1. Hinführung

Als im Dezember 2021 das Kabinett der neu gebildeten Bundesregierung vorgestellt wurde, interessierten sich nicht wenige Medien auch für die religiösen Hintergründe und Biografien der neuen Ministerinnen und Minister. Dabei ergab sich ein höchst buntes Bild. Gerade die „unterschiedlichen Spielarten der Religionszugehörigkeit“ würden – so war zu lesen – eine „religiös vielfältige Gesellschaft und den schwindenden gesellschaftliche Einfluss der Kirchen wider[spiegeln]“¹. Derweil erfuhr man von der Außenministerin, dass diese zwar Mitglied der Evangelischen Kirche sei, welche sie im Hinblick auf deren karitatives Engagement auch sehr wertschätze; sie selbst bezeichne sich jedoch als „nicht gläubig“.² Der Vizekanzler – so war zu lesen – sei zwar aus der Kirche ausgetreten, halte jedoch

¹ Veronika Wawatschek, Kanzler ohne Konfession: Wie religiös ist die neue Regierung?, in: <https://www.br.de/nachrichten/kultur/kanzler-ohne-konfession-wie-religioes-ist-die-neue-regierung,Sr5B6J3> [abg. am 09.12.2021]; vgl. auch Christoph Scholz, Der erste konfessionslose Kanzler und sein Kabinett, in: <https://www.katholisch.de/artikel/32332-der-erste-konfessionslose-kanzler-und-sein-kabinett> [abg. am: 11.12.2021].

² N. N., Grüne Minister kommen ganz ohne „Gottes Hilfe“ aus, in: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article235535638/So-wahr-mir-Gott-helfe-Haelfte-der-Kabinettsmitglieder-schwoert-auf-Gottes-Hilfe.html> [abg. am 08.12.2021].

christliche Werte hoch und verstehe sich als „säkularer Christ“.³ Als „säkularer Muslim“⁴ wiederum bezeichnet sich der Landwirtschaftsminister, „auf dem Papier der erste Muslim an der Spitze eines Ministeriums“⁵, der aber seinen Glauben nicht praktiziere. Der Finanzminister – so hieß es – erachte Religion und Kirchen als „wertvoll“ für die Gesellschaft und als „eine Quelle für Zusammenhalt, Sinn und Wertvorstellungen“, er sei „in einer katholischen Familie aufgewachsen und zur Erstkommunion gegangen, aber mit 18 Jahren aus der katholischen Kirche ausgetreten“⁶.

1.1 Jenseits religionssoziologischer Dichotomien

Wenn nun die Süddeutsche Zeitung zu bedenken gibt, dass diese religiösen Profile ein „Abbild des gesellschaftlichen Wandels“⁷ seien und somit geradezu als symptomatisch für die gegenwärtige religiöse Situation angesehen werden, stellt sich die Frage, wie diese religiöse Situation in Deutschland näherhin qualifiziert werden kann. Grundsätzlich lässt sich diese Unübersichtlichkeit natürlich als Ausdruck der alle Lebensbereiche erfassenden Individualisierung oder Pluralisierung deuten, – ebenso als Merkmal von Säkularisierung. So zutreffend die genannten Konzepte zur Beschreibung religiösen Wandels sein mögen, lassen die Beobachtungen noch eine weitere Pointe zu: Die religiösen Profile erweisen sich – gerade aufgrund der genannten Wandlungsprozesse – in hohem Maße als vielschichtig bzw. uneindeutig, sodass sich diese klaren Einordnungen und Vereindeutigungen entziehen⁸. Kategorien wie religiöse Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit, die Häufigkeit und Frequenz der Teilnahme an Gottesdiensten oder die Zustimmung zu einzelnen Glaubensaussagen erweisen sich hier nur in begrenztem Maße als weiterführend.⁹ Ebenso wenig geben die im abendländischen Denken – und religionssoziologischen Diskurs – vorherrschenden binären Kategorien wie sakral/profan, religiös/nichtreligiös/säkular eine umfassende Orientierung. Diese Beobachtung lässt sich durch andere Beispiele, wie etwa anhand von Bedeutungszuschreibungen zu sakralen Bauten, erhärten.¹⁰ Insgesamt erinnert die Situation an eine Beschreibung, die der niederländische Religionspsychologe Jacques Jansen (1944–2018) bereits 1998 über seine Heimat erstellt hat:

³ Markus Springer, Wie christlich ist die neue Bundesregierung? Teil 4, in: <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/glaube/wie-christlich-neue-bundesregierung-wirtschaftsminister-robert-habeck> [abg. am 10.12.2021].

⁴ Malte Lehming, Das Kabinett der Konfessionslosen – was folgt daraus?, unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/so-wahr-mir-gott-helfe-war-einmal-das-kabinett-der-konfessionslosen-was-folgt-daraus/27874024.html> [abg. am 08.12.2021].

⁵ Wawatschek, Kanzler ohne Konfession [wie Anm. 1].

⁶ Markus Springer, Wie christlich ist die neue Bundesregierung? Teil 3, in: <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/glaube/wie-christlich-neue-bundesregierung-finanzminister-christian-lindner> [abg. am 09.12.2021].

⁷ Annette Zoch, Das neue Verhältnis zwischen Politik und Kirche, in: <https://www.sueddeutsche.de/politik/religion-bundesregierung-kirchen-1.5476946?reduced=true> [abg. am 01.12.2021].

⁸ Gerade in jüngster Zeit wurde jedoch vielfach darauf hingewiesen, dass diese Pluralität durchaus mit „Vereindeutigungen“ einhergehen kann, sodass Bedeutungsvielfalt zurückgedrängt wird: Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018.

⁹ Auf die Schwierigkeit religiöse Phänomene sachgemäß zu erfassen und zu messen wurde vielfach hingewiesen, z. B. Gert Pickel, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 23.

¹⁰ So erweisen sich die Einstellungen zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten in hohem Maße als vielschichtig, mehrdeutig und mit vielen nichtreligiösen Bedeutungssegmenten verwoben, sodass mit bisherigen Ordnungskonzepten nur teilweise umfängliche Einordnungen vorgenommen werden können. Vgl. hierzu Maximilian Gigl,

„Die religiöse Karte der Niederlande zeigt einen ausgestreckten Archipel von zig größeren und kleineren, in jedem Fall stets kleiner werdenden Inseln der Kirchlichkeit. Dazwischen treibt eine schwimmende Mehrheit, die mal hier und mal da anlegt, aber nirgendwo definitiv ihr Domizil wählt. Durch die Säkularisierung wurde ein Land kirchlicher Minderheiten zu einem Land einer nicht kirchlich gebundenen ‚free floating‘ Mehrheit. Auffällig ist nicht die Zunahme von Ungläubigkeit, sondern das Aufkommen einer ungläubigen Mehrheit, die keinen Mittelpunkt hat.“¹¹

Beim Versuch, die eingangs beschriebenen Profile in den gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs einzuordnen, zeigt sich, dass viele bisherige Prozesskonzepte (wie Säkularisierung, Individualisierung, Entkonfessionalisierung, Entinstitutionalisierung, Entchristianisierung) – meist ganz implizit – kontrastierende Aussageabsichten zur Folge haben. Vereinfacht gesagt ließen sich auf diese Weise die genannten Politiker-Profile als *nicht religiös* bzw. *nicht atheistisch/säkular* beschreiben oder aber als hochgradig *individualisiert* bzw. *subjektiviert* usw. Die Stärke dieser Prozesskonzepte liegt gerade darin, den Wandel von einer weniger säkularen bzw. mehr religiösen oder individuellen Gesellschaft hin zur Gegenwart und künftig erwartbaren Entwicklung zu beschreiben, was aber auch die Schwäche mit sich bringt, die gegenwärtige Situation oder Einordnungen allen voran im Hinblick auf die Verschiebungen zu fassen.

Dass nun die religiösen Wandlungsvorgänge und Verschiebungen in hohem Maße vielfältig sind und daher auch zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen führen, wurde vielfach bemerkt, wie von Hans Joas, der auf die pluriformen Erscheinungsweisen des Heiligen verweist¹² oder wie von José Casanova, der die Vielfalt von Konstellationen von Säkularität und Religion hervorhebt („multiple Säkularitäten“)¹³. Ähnliche Schlussfolgerungen finden sich in Theorietypen und damit zusammenhängenden Beschreibungen, wie sie seit Thomas Luckmann und in Anschluss an ihn insbesondere aufgrund einer neuen „radikal privatisierten“¹⁴ religiösen Sozialform ausgemacht werden („unsichtbare Religion“¹⁵, „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“¹⁶). In diesem Zusammenhang sind noch viele

Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg i. Br. 2020.

¹¹ Jacques Janssen, *Nederland als religieuze proeftuin*, Nijmegen 1998, 81 f. (hier in der Übersetzung von Hedwig Meyer-Wilmes, *Unsichtbar religiös? Zur Situation christlicher Religion in den Niederlanden*, in: JCSW 44 [2003], 115–130, hier 115).

¹² Siehe Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, bes. 253 f.

¹³ Vgl. José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 114 (mit Bezug auf Shmuel Eisenstadt); ders., *Public religions revisited*, in: Hermann-Josef Große-Kracht; Christian Spieß (Hg.): *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zur Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, 313–338, hier 317; ders., *The Two Dimensions, Temporal and Spatial, of the Secular. Comparative reflections on the Nordic-Protestant and Southern Catholic Patterns from a Global Perspective*, in: Trygve E. Wyler; Rosemarie Van der Bremer; José Casanova (Hg.), *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space (Research in Contemporary Religion 15)*, Göttingen – Bristol/CT 2014, 9–21.

¹⁴ Vgl. Thomas Luckmann, *Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft*, IEZW 12 (1964), 1–15, online unter: http://www.ezw-berlin.de/downloads/Information_12.pdf [abg. am 13.04.2018], 14.

¹⁵ Vgl. Ders., *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch (stw 947), Frankfurt a. M. 1991 [orig.: 1967].

¹⁶ Vgl. Hubert Knoblauch, *die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*. Einleitung, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (wie Anm. 15), 7–44.

weitere Ansätze und Modelle zu nennen, wie jenes „believing without belonging“¹⁷ (Grace Davie; bzw. der umgekehrte Tatbestand des „belonging without believing“¹⁸), – die Feststellung von zunehmenden Haltungen einer „religiösen Indifferenz“¹⁹ oder der Hinweis von Charles Taylor, zur Signatur der Gegenwart gehöre es, zwischen Glauben und Unglaube hin und her zu jonglieren („back and forth“)²⁰. Hinweise auf eine zunehmende und „implizite Religiosität“²¹ reihen sich hier ebenso ein, wie Bezugnahmen auf eine Attraktivität von „Spiritualität“²².

All diese Bereiche berühren die eingangs beschriebenen Beobachtungen und können dabei einzelne Aspekte erhellen. Aus dem Blick geraten dabei aber oft die Viel-, Mehr- und Uneindeutigkeit vieler religiöser Konstellationen, die sich wohl kaum – gerade aufgrund der beschriebenen Situation – in einer adäquaten Begriffsbildung in Form einer ordnenden Kategorie zusammenführen lassen. In diesem Kontext erweisen sich die klassischen Dichotomien als hilfreich, sodass zum Ausdruck gebracht werden kann, dass in der gegenwärtigen religiösen Lage – gewissermaßen als das ‚Ergebnis‘ von Säkularisierungs- und religiösen Individualisierungsprozessen – weder ausschließlich Religiöses, noch ausschließlich Säkulares prägend ist, sondern eine vielschichtige und mehrdeutige Gemengelage dazwischen.

1.2 Weder religiös – noch säkular

In diesem Beitrag soll daher die These angeführt werden, dass in der Gegenwart in vielen Bereichen weder allein ‚das Religiöse‘ noch ‚das Säkulare‘ charakteristisch ist, sondern das Feld ‚dazwischen‘, was teilweise den Anschein eines ‚Mischmaschs‘ erwecken kann, aber auch den des Diffusen und Uneindeutigen. Durch diese doppelte Verneinung (*weder religiös noch säkular*)²³ möchte ich an die Relevanz von Mehrdeutigkeiten und Polyvalenzen in der Gegenwart anschließen²⁴ und vor allem auf die Vagheit und Uneindeutigkeiten in den Haltungen vieler Menschen und auf die diffuse Vielfalt heterogener religiöser Phänomene eingehen, die sich in Bedeutungszuschreibungen und Prioritätensetzungen zeigt. Zu Arbeitszwecken soll dieses zu untersuchende Merkmal als ‚Dazwischen‘ bezeichnet werden, weil es an übliche polare Denkstrukturen anknüpft, diese jedoch im Sinne eines ‚Weder-noch‘ offenhält.²⁵

¹⁷ Vgl. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging* (Making contemporary Britain), Oxford 1995.

¹⁸ Vgl. z. B. Brian Mountford, *Christian Atheist. Belonging Without Believing*, Winchester – Washington 2015.

¹⁹ Vgl. Christel Gärtner; Detlef Pollack; Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10), Wiesbaden 2003.

²⁰ Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2012 [orig.: 2007].

²¹ Siehe Tatjana Schnell, *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich 2009.

²² Siehe Martin Rötting, *Navigation. Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt*. Fallstudien aus München, Vilnius, Seoul und New York, St. Ottilien 2019.

²³ Vgl. zu dieser Denkform auch Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 223.

²⁴ Siehe hierzu etwa Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2012; Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt* (wie Anm. 8).

²⁵ Carolin Y. Robertson von Trotha erkennt im ‚Dazwischen‘ ein (soziologisches) Kennzeichen unserer Zeit („Zwischengesellschaft“), da sich gerade nicht diametrale Gegensätze als kennzeichnend erweisen; vgl. Caroline

In dieser Gedankenskizze sollen *zuerst* diese Phänomene des ‚Dazwischens‘ theoretisch eingeholt werden, indem aus einer systemtheoretischen Perspektive der Blick auf sie gerichtet wird. Ansatzpunkt sind die verschiedenen Rollen, die die Einzelperson in der funktional-differenzierten Gesellschaft einnimmt und zu ständigen Zustandswechsel führen. *Anschließend* soll eine christliche Entsprechung dieses Sachverhalts angeführt werden, die die soziologischen Überlegungen theologisch-anthropologisch weiterführen. Erst durch diese in der christlichen Anthropologie grundgelegten Zwischenstellung des Menschen gewinnt die systemtheoretisch-religionssoziologische Pointe des gesuchten Musters an Leuchtkraft. Einige sich daraus ergebenden Konsequenzen werden im *vierten Punkt* diskutiert.

2. Systemtheoretische Erkundungen

2.1 Die Einzelperson ‚dazwischen‘

Zur Beschreibung moderner Gesellschaften erweist sich die funktionale Differenzierung als das „fundamentale, soziologisch geradezu definierende Merkmal“²⁶. Systemtheoretisch dominiert damit in modernen Gesellschaften keiner der verschiedenen Funktionsbereiche. Jedes System folgt den jeweils eigenen Imperativen. Für die einzelne Person bedeutet dies, dass sie gewissermaßen ‚zwischen‘ den jeweiligen System-Logiken hin- und herzappeln und gezwungen wird, immer mehr und verschiedene Rollen einzunehmen und dabei ‚zwischen‘ diesen und den jeweiligen System-Codes zu wechseln. Das bedeutet: Der oder die

Y. Robertson-von Trotha, Die Zwischengesellschaft. Ein Orientierungsentwurf, in: dies. (Hg.), Aufbrüche zwischen Tradition und Moderne? (Kulturwissenschaft interdisziplinär 10), Baden-Baden 2016, 53–68; – Für Søren Kierkegaard (1813–1855) erweist sich das Zwischen-Sein des Menschen („Inter-esse“) geradezu als Voraussetzung allen Denkens und Handelns und er versucht mit diesem Modell bisherige ontologische Konzeptionen neu zu denken (vgl. Søren Kierkegaard, Philosophische Brocken, Jena 1844/1950). „Dabei ist dieses Zwischensein mehr als nur eine scheinbare hilflose Beschreibung einer Daseinsinterpretation. In diesem Inter-esse-Sein ist sozusagen die Lehre vom Sein, die Ontologie, generell in die Zange genommen worden. Denn Kierkegaard möchte dieses ‚inter‘ verstanden wissen als das, was die herkömmlichen ontologischen Vorstellungen neu justiert.“ (Elisabeth Gräß-Schmidt, Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit. Das Versteckspiel des Lebens und der Ernst der Authentizität, in: Hermann Deuser; Markus Kleinert [Hg.]: Søren Kierkegaard. Entweder – Oder, Berlin/Boston 2017, 193–212, hier: 194); – Der japanische Philosoph Tetsurō Watsuji spricht vom menschlichen „Zwischendasein“ im Spannungsfeld von Individualität und Gemeinschaft als einer Grunddimension menschlicher Beziehungen; siehe hierzu Sakiko Kitagawa, Asiatische Werte und Ethik des Zwischen, in: Josef Fürnkäs u. a. (Hg.), Medienanthropologie und Medienavantgarde. Ortsbestimmungen und Grenzüberschreitungen, Bielefeld 2005, 15–26; die Bedeutung von Übergängen hat Victor Turner als Grundthema für sämtliche gesellschaftlichen und religiösen Vollzüge und insbesondere für Riten aufgegriffen: Victor Turner, Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites of Passage, in: ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca/NY 1967, 93–111; – Schließlich ist die Theorie des sog. „Third Space“ anzuführen (Homi K. Bhabha, The Location of Culture, Abingdon 2004). Sie beschreibt mit einem „Dazwischenstehen“ die Individualität und Hybridität jeder einzelnen Person. – Letztlich handelt es sich beim ‚Dazwischen‘ um eine grundsätzliche formal-logische Denkstruktur. Anklänge daran ließen sich z. B. in der Gegensatzlehre von Romano Guardini erkennen (Romano Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925).

²⁶ Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung, Durchorganisation und Integration der modernen Gesellschaft, in: Veronika Tacke (Hg.), Organisation und gesellschaftliche Differenzierung, Wiesbaden 2001, 19–38, hier 19.

Einzelne hat nie bloß *eine* Rolle und streift die andere ab, sondern muss in enormen Geschwindigkeiten viele verschiedene einnehmen und miteinander kombinieren. In vormodernen Gesellschaften waren solche „Mischexistenzen“²⁷ nahezu ausgeschlossen. In modernen Gesellschaften hingegen sind sie Standard. Eine Person beteiligt sich nie ausschließlich an der bestimmten Kommunikation eines Teilsystems, sondern an vielen gleichzeitig, sodass eine „Multiinklusion“²⁸ hervorgebracht wird. Das zeigt sich beispielsweise daran, dass niemand ausschließlich eine wissenschaftliche oder eine religiöse Existenz führt, sondern sich stets in mehrere Bezüge gestellt sieht.

Für Hartmut Rosa ist dieser aus Differenzierungsprozessen resultierende ständige Zustandswechsel eine zentrale Beschreibungsformel der Gegenwart. Er erkennt darin die Entfremdungen des Menschen und in Konsequenz ein „gestörtes“ Weltverhältnis in der Moderne, wofür er „Resonanz“ als die Lösung erachtet.²⁹ Der beschriebene Sachverhalt des „Nicht-Ankommen-Könnens“ zeigt sich in allen Funktionsbereichen, hat jedoch im Hinblick auf das Religionssystem besonders weitreichende Folgen.

2.2 Inklusionsprobleme

Dass in funktional differenzierten Gesellschaften die Inklusion nun ungünstige Auswirkungen auf das Religionssystem hat, wurde in Anschluss an Luhmann bereits vielfach bemerkt.³⁰ Denn durch die funktionale Differenzierung kämen stets weitere säkulare Alternativen zu religiösen Angeboten, die diese unter Plausibilisierungsdruck setzten.³¹ Ich möchte daran anknüpfen, aber den Blick gerade auf die Übergänge, d. h. auf die Konsequenzen, die dieses ständige Jonglieren zwischen verschiedenen Rollen für Einzelpersonen mit sich bringen, lenken: Wenn sich die einzelne Person zwischen diesen System-Logiken bewegt, so führe das Luhmann zufolge dazu, dass klare Zuordnungen immer schwieriger würden. Überall können nur „Teilzeitrollen“³² eingenommen werden. Das hat zur Folge, dass ein Engagement in einem bestimmten Systembereich nur selten zu 100 Prozent möglich ist, und wenn, so oft nur phasen- bzw. projektweise. Die einzelne Person befindet sich ständig im Modus des Übergangs bzw. von Schwellenmomenten. Dabei ist anzunehmen, dass dieses hin-und-her-Zappeln in besonderer Weise im Hinblick auf die Inklusion auswirkt: So trifft dies für die Rolle des Arbeitnehmers zu, für die des Bürgers, für die des

²⁷ Georg Kneer; Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, Paderborn 42000, 159; Armin Nassehi, Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft, München 2021, 139.

²⁸ Nassehi, Unbehagen (wie Anm. 26), 139.

²⁹ Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2019.

³⁰ Vgl. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 79 f.; siehe exemplarisch Detlef Pollack; Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Berlin 2015, bes. 73–77, 469–471; Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2012, bes. 63–70; Karel Dobbelaere, Secularization. An Analysis at Three Levels, Brüssel 2002, bes. 165–189.

³¹ Vgl. Detlef Pollack, Religion in der Moderne, in: Irene Dingel; Christiane Tietz (Hg.): Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 123), Göttingen 2019, 39–64, hier 46.

³² Siehe Sebastian Schüler, Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion in der säkularen Gesellschaft (Berger, Luckmann), in: Thomas M. Schmidt; Anette Pitschmann (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 63–76, hier 71.

Vereinsmitglieds usw. Eine nicht selten praktizierte Lösung für dieses Problem besteht darin, die verschiedenen Anforderungen zeitlich aufzulösen, was etwa dazu führt, nur zu bestimmten Anlässen religiös, politisch oder sportlich etc. aktiv zu werden. Das legt auch die Vermutung nahe, dass es sich bei dem gesuchten und zu beschreibendem ‚Moment‘ um ein Merkmal der Gegenwart insgesamt handelt, was jedoch unmittelbare und – aus Sicht religiöser Akteure – besonders dramatische Auswirkungen für religiöse Organisationen mit sich bringt.

2.3 Minimale Standardeinstellungen

Eine Folge dieser Umschalt-Effekte besteht nun darin, dass all die verschiedenen Systeme bzw. sämtliche sozialen Bezüge bei der Einzelperson zusammenlaufen und allesamt verschiedene Ansprüche stellen, was zu einer Asymmetrie gegenüber individuellen Möglichkeiten und Ressourcen führt.³³ Karl Gabriel hat diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht, dass die Identitätssicherung auf einer selbstreferentiellen Ebene rekonstruiert werden müsse und ein lebenslanges Arbeiten an der eigene Biografie und Identität die Folge sei.³⁴ Um die Inklusion der Einzelperson in ein bestimmtes System näher zu beleuchten, verwendet Niklas Luhmann die Begriffe „strukturelle Kopplung“ und „Interpenetration“.³⁵ Interpenetration stellt eine spezielle Form der strukturellen Kopplung dar und zwar insbesondere von sozialen und psychischen Systemen. Darunter lässt sich so viel verstehen, wie eine „Intersystembeziehung“, welche sich als symmetrisch und nicht hierarchisch erweist.³⁶ Das heißt, kein System kann einem anderen zu viel diktieren, wenngleich es ein Abhängigkeits- und zugleich immer auch ein Unabhängigkeitsverhältnis gibt und eine gegenseitige Beeinflussung festzustellen ist.³⁷

Aufgrund der Multiinklusion steht die Einzelperson in der differenzierten Gesellschaft in vielen solchen Intersystembeziehungen. Da aber die Einzelperson nicht von allen Systembeziehungen gleichermaßen abhängig bzw. unabhängig sein kann, ist eine Selektion erforderlich. Daher ist zu vermuten, dass die Standardeinstellung von Einzelpersonen gegenüber vielen Systemen immer mehr darin besteht, nur so viel an Abhängigkeit zuzulassen, wie sich als notwendig erweist – und so viel wie möglich Unabhängigkeit einzuräumen. Als Konsequenz daraus ergibt sich, dass ein Wenig- bis Minimalmaß an Abhängigkeit zur primären Einstellung vieler Menschen wird, um nicht Umschalt-Zeit zu

³³ Vgl. Nassehi, Unbehagen (wie Anm. 26), 13.

³⁴ Vgl. Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg 1992, bes. 140 f.

³⁵ Vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1982/2021, (hier bes. Kap. VI.: 286–345); der., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997 (hier bes. Bd. 1, Kap. VI.: 92–120; sowie Bd. 2, Kap. IX.: 776–788); Niklas Luhmann entlehnt den Begriff „Interpenetration“ bei Talcott Parsons, füllt diesen jedoch neu, siehe: Jan Künzler, Interpenetration bei Parsons und Luhmann, in: System Familie 3 (1990), 157–171.

³⁶ Vgl. Anna Schriefl, Interpenetration, in: Detlef Horster (Hg.), Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Klassiker auslegen, Berlin 2013, 73–88, hier 77.

³⁷ Hier ist zu bedenken, dass diese Interpenetrationstheorie Luhmanns im Werk „Soziale Systeme“ (1984) benannt wird, aber nicht vollständig ausgearbeitet ist. Welche Mechanismen also das Soziale und das Bewusstsein verbinden, bleibt offen; vgl. Schriefl, Interpenetration (wie Anm. 35), 82.

verlieren. Gleichwohl kann von dieser Standardeinstellung ausgehend die Einflussnahme auf- oder wieder zurückgedreht werden.

Das heißt: In modernen Gesellschaften erweist sich weder ein völliges Unabhängigkeitsverhältnis von bestimmten Systemen als prägend, noch ein reines Abhängigkeitsverhältnis – vielmehr Konstellationen ‚dazwischen‘: Dies ist nun auch für die Einordnung der religiösen Profile der Ministerinnen und Minister der Bundesregierung aufschlussreich: Selbstbeschreibungen wie jene als „säkularer Christ“ bzw. „säkularer Muslim“ oder die Wertschätzung von Religion bei gleichzeitiger Distanzhaltung können somit eine theoretische Verankerung finden. Systemtheoretisch wird somit ausgedrückt, dass ein Minimalmaß vorhanden ist, um an der Kommunikation im religiösen System teilzunehmen, aber keine Beeinflussung oder Partizipation erfolgt.

Mit dieser Konzeption richtet sich der Blick auf die ‚Zwischenräume‘ der Dichotomien von religiös bzw. heilig und säkular bzw. atheistisch bzw. profan: Damit liegt eine Gesamtperspektive vor, die aufzeigt, dass zu verschiedenen einzelnen religiösen Aspekten völlig unterschiedliche Haltungen möglich sind, die bei der Einzelperson zusammenlaufen. So lässt sich z. B. die Nachfrage nach Kasualienfrömmigkeit oder anlassbezogenen religiösen Aktivitäten ebenso beschreiben wie die Attraktivität traditionell christlicher Feste, wo hierzulande Beeinflussungen z. B. aufgrund kultureller Verankerung(en) das Maß an Abhängigkeit und die strukturellen Kopplungen erhöhen und auf diese Weise religiöse Kommunikation wahrscheinlicher machen. Im Grunde handelt es sich bei diesem hier identifizierten Muster des ‚Dazwischens‘ um einen relativ simplen Sammelbegriff, um prägende Einstellung zur gegenwärtigen religiösen Situation individuell und gesamtgesellschaftlich zu beschreiben. Demgegenüber eignen sich zu einer vertieften Darstellung einzelner Phänomene viele der eingangs angesprochenen Konzeptionen in ihrer differenzierenden Erhellungskraft.

3. Analogien in christlichen Traditionslinien

Jene systemtheoretisch beschriebene Stellung des Menschen zwischen den verschiedenen Systemen, findet eine theologisch-anthropologische Analogie in der Stellung des Menschen zwischen der Horizontalen und der Vertikalen: Zur Grundstruktur des Religiösen gehört die Vorstellung, der Mensch stehe gewissermaßen immer schon zwischen Himmel und Erde. Diese Zwischenstellung wird in der biblisch-christlichen Tradition ganz unterschiedlich ausbuchstabiert. So lassen sich zwei grundlegende Traditionsstränge unterscheiden, die sich biblisch bis auf die Differenz zwischen dem ersten und zweiten Schöpfungsbericht zurückverfolgen lassen,³⁸ aus denen jeweils andersartige theologisch-anthropologische Konsequenzen folgen:

³⁸ Auf diese beiden Linien macht z. B. auch Ulrich Lüke aufmerksam, indem er zwischen der Idee der *oeconomia naturae* einerseits und die der *natura lapsa* andererseits unterscheidet: Ulrich Lüke, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg ³2016, bes. 64–69.

3.1 Ein schöpferisch-kosmologisches ‚Dazwischen‘

Der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) schildert, wie der Schöpfergott souverän und sukzessive aus dem Chaos die Welt erschafft und alles Erschaffene in einem unauslöschlichen Lebenszusammenhang mit sich stellt. Daher hat das Gutsein alles Erschaffenen – wie die Billigungsformel unterstreicht („und Gott sah, dass es gut war“) – im Gutsein Gottes ihren Ursprung. Diesem positiven Grundton der Schöpfung entspricht der Gedanke des *homo-medietas*: Dabei wird in mittelalterlicher Anthropologie und Erkenntnistheorie ein Bild vom Menschen als einem Wesen zwischen Seele/Geist und Materie, zwischen dem „Alles“ und dem „Nichts“ gezeichnet.³⁹ So entfaltet z. B. Johannes Scotus Eriugena (ca. 810–877) vor dem Hintergrund einer neuplatonischen Seinshierarchie die herausragende Stellung des Menschen.⁴⁰ Im Zentrum der Schöpfung steht der Mensch, er ‚mittelt‘ sich gewissermaßen zwischen den Extremen der Schöpfung ‚ein‘: Er stehe zwischen dem Materiellen und dem Geistigen, zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Dabei vermittele und versöhne der Mensch in diesen Polaritäten, sodass nach Eriugena in jedem Menschen letztlich die gesamte Schöpfung enthalten sei.⁴¹ Diese Traditionen menschlicher Zwischenstellung (*homo medietas universi*) sind auch angesprochen, wenn Pico della Mirandola (1463–1494) zu Beginn seiner Rede bzw. Schrift *De hominis dignitate* die Meinung vieler Philosophen anführt, wonach der Mensch

„Vermittler [sei] zwischen den Geschöpfen [*creaturam internuntium*], mit den Göttern vertraut, König über die niedrigeren Wesen; mit seiner Sinnesschärfe, der Forschungskraft seiner Vernunft, dem Licht seines Verstandes sei er der Deuter der Natur; er sei der Zwischenraum zwischen dauernder Ewigkeit und fließender Zeit und (wie die Perser sagen) das Bindeglied der Welt, ja mehr noch ihr Hochzeitslied, nach dem Zeugnis des David nur wenig geringer als die Engel.“⁴²

Diese langen Traditionen des *homo medietas universi* finden sich später z. B. auch bei Friedrich Nietzsche, der davon spricht, dass sich der Mensch wie auf einem Seil befinde, das zwischen den Niederungen der Tierheit und den luftigen Höhen des Übermenschen gespannt sei: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch; – ein Seil über einem Abgrunde.“⁴³

³⁹ Vgl. Hildegard Elisabeth Keller, *homo medietas – homo mediator*. Eine Aufstiegs-idee im paracelsischen Zoom, in: Claudia Brinker-von der Heyde (Hg.), *Homo medietas*. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag, Bern 1999, 207–220, hier 207.

⁴⁰ Vgl. Alois Maria Haas, *Homo-medietas*. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer „dritten Welt“, in: Werner Beierwaltes (Hg.), *Begriff und Metapher*. Sprachform und Denken bei Eriugena. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Heidelberg 1990, 168–186, hier bes. 177–182.

⁴¹ Vgl. Richard Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters* (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 133 f.

⁴² Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* [1486]. Rede über die Würde des Menschen. Übersetzt von Norbert Baumgarten. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck (Philosophische Bibliothek 427), Hamburg 1990, hier 3.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Bd. 1, Chemnitz 1883, 12.

Diese schöpferisch-kosmologisch begründete Zwischenstellung des Menschen wird in biblischen und theologischen Traditionen noch in vielen weiteren Bildern und Bezügen reflektiert und beschrieben (z. B. die Gottebenbildlichkeit des Menschen oder der sog. Herrschaftsauftrag). Dabei prägen insbesondere der sog. Anthropozentrismus und die in Anspruch genommene Sonderstellung des Menschen auch gegenwärtige ökotheologische und ethische Debatten.

3.2 Ein heilsgeschichtliches ‚Dazwischen‘

Daneben lässt sich in christlichen Traditionen noch ein zweites ‚Dazwischen‘ anführen, das sich auf die Traditionen des zweiten Schöpfungsberichts (Gen 2,4b–3,24) zurückführen lässt und den eher welt pessimistischen Grundton der Paradies-Vertreibung anspricht: Außerhalb des Paradieses, so wird hier deutlich, ist der Mensch in der ‚Fremde‘. Dort lebt er nicht länger in Fülle und Harmonie, sondern als eine leidende und sterbende Kreatur, deren Leben stets bedroht ist. Dort beginnen auch Kälte, Mühsal und Schmerz für den Menschen, sodass er sich nicht mehr in seinem eigentlichen Element befindet.⁴⁴ Der Mensch lebt im Status der Fremdheit und ist ruhe- und heimatlos unterwegs zum verlorenen Paradies, welches durch und in Jesus Christus wieder erreichbar wird, dessen zentrale Botschaft die Verkündigung des „Reiches Gottes“ darstellt (vgl. Mk 1,15). In seinen Wundern scheint dieses Gottesreich auf, wenn Krankheit und Tod überwunden werden und Heilung geschieht. Doch solange das Reich Gottes nicht vollends Wirklichkeit ist, lebt der Mensch in einer Zerrissenheit, Disharmonie und Unruhe in einer Sehnsucht nach dem, das letztlich nur im Angesicht Gottes gefunden werden kann.⁴⁵ Die frühen Christen verstanden sich daher als Fremdlinge, Reisende und Pilger, wie die Bezeichnung für das Christentum als „den Weg“ in der Apostelgeschichte (Apg 9,2; 19,9; 22,4) zeigt.⁴⁶ Nicht zwangsläufig führte das zu einer Welt distanz oder Weltflucht, sondern ebenso zu einer starken Weltzuwendung, die sich im Engagement der Missionstätigkeit und im karitativen Engagement überdeutlich zeigt. So gehört insgesamt die Chiffre des Auf-dem-Weg-Seins zu einem häufigen biblischen und urchristlichen Motiv; daher ist dieses Begriffsfeld des Pilgers (*homo peregrinus*, *status viatoris*) sowohl zutreffend für die Erfahrung der Fremdheit in der Welt als auch für die Ausrichtung auf das ewige Leben.

Auf biblischen Grundlagen fand diese Thematik eine intensive philosophisch-theologische Entfaltung bei Augustinus: In *De civitate Dei* unterscheidet Augustinus die zwei unsichtbaren Staaten bzw. Bürgerschaften des Gottesstaats (*civitas Dei*) und des irdischen Staats (*civitas terrena*), die einander kontrastierend entgegenstehen: Während die Bürger der *civitas terrena* das bloße Überleben zum Ziel haben, sehen die Bürger des Gottesstaates das Ziel darin, „Friede im ewigen Leben oder ewiges Leben im Frieden“⁴⁷ zu finden. Die *civitas Dei* versteht sich daher als eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, als eine

⁴⁴ Vgl. Hans-Georg Gradl, Leiden und Tod, Fremdheit in der Welt, in: Muala Selcuk; Martin Thurner (Hg.), *Der Mensch in Christentum und Islam*, Stuttgart 2019, 311–318, hier 313.

⁴⁵ Vgl. Josef Pieper, Bemerkungen über den „status viatoris“ [1935], in: ders.: *Über die Hoffnung*, München 2006, 11–22.

⁴⁶ Vgl. Gradl, Leiden und Tod (wie Anm. 43), 313 f.

⁴⁷ Augustinus: *Über den Gottesstaat* (Schröder) 1911–22 (BKV): XIX, 11.

Zeit und Raum übergreifende diachrone Menschheitsfamilie, als das neue Volk Gottes. Der Erdenstaat stellt letztlich ein durch die Erbsünde von Adam und Eva notwendig gewordenes Übel dar, denn wie der Brudermord an Kain exemplarisch vor Augen führt, bedarf es für das menschliche Zusammenleben einer irdischen Ordnungsmacht. Dabei befindet sich die *civitas Dei* als pilgerndes Gottesvolk im Erdenstaat, lebt jedoch noch darüber hinaus, im Angesicht und in der Gegenwart Gottes.⁴⁸ Diese Zwischenstellung findet sich bei Augustinus eingebettet in komplexe anthropologische und eschatologische Überlegungen.⁴⁹ Zwar kann darauf und auf die damit zusammenhängenden (teils heilspessimistischen) Konsequenzen hier nicht weiter eingegangen werden; gleichwohl erweist sich für Augustinus der Begriff der *peregrinatio* des Menschen bzw. der Gemeinschaft der Glaubenden zwischen der *civitas terrena* und der *civitas Dei* als eine zentrale Kategorie der theologischen Anthropologie. Da Augustinus die beiden Bürgerschaften als „vermischt“ auffasst (im Sinne einer *civitas permixta*), bleibt der Mensch jedoch gewissermaßen bis zum Jüngsten Tag im Spannungsfeld dieser beiden Bürgerschaften, die trotz aller Assoziationen mit irdischem Staat und Kirche nicht darin aufgehen. Somit vollziehen die Mitglieder dieser Bürgerschaft das Hin- und Her zwischen zwei Systemen: Einerseits gehören sie dem Staat und seinen irdischen Institutionen an – und sollen diese Zugehörigkeit Augustinus zufolge auch gehorsam ausüben. Andererseits definieren sie sich gerade nicht von dieser Zugehörigkeit her und können es auch nicht in umfassender Weise, da sie auf die ewige Heimat ausgerichtet leben. Dabei wird an dieser Stelle auch deutlich, dass Augustinus in diesem *peregrinans*-Konzept das christliche ‚Dazwischen‘ als Existenzform des Christen – in Zusammenhang mit einer komplexen Sünden- und Gnadentheologie – bereits begrifflich gefasst hat.

Während Augustinus hier exemplarisch für Traditionen angeführt werden kann, die im ‚heilsgeschichtliche Dazwischen‘ einen besonderen Akzent auf die Erfahrung der Fremdheit setzen, sind auch Traditionen zu erwähnen, die tendenziell stärker eine Weltzugehörigkeit („Weltverantwortung“) hervorheben. Ein Beispiel hierfür ist das wirkmächtige Bild vom „Volk Gottes“, das durch die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils stark aufgewertet wurde (vgl. LG 9–17). Als pilgerndes Volk weiß sich die Kirche in ihrem Zwischenstand allen Merkmalen der Welt ausgesetzt; ebenso aber weiß sie sich aber als „Weggemeinschaft der Hoffnung“ in Solidarität zu den Armen und Leidenden gestellt (vgl. GS 40–45).

3.3 Die Gemeinsamkeit der Traditionslinien im Christusgedanken

Es ist in diesem Zusammenhang doch aufschlussreich, dass schon die biblisch-christliche Tradition „das“ Dazwischen nicht nur kennt, sondern offenbar ganz unterschiedlich ausbuchstabiert. Die Gemeinsamkeit des schöpfungs-kosmologischen und des heilsgeschichtlichen ‚Dazwischens‘ findet sich im Christusgedanken: Im schöpfungs-kosmologischen

⁴⁸ Vgl. Peter Schallenberg, In der Spannung von *civitas Dei* und *civitas terrena*. Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt, in: Peter Schallenberg; Giampaolo Dal Toso (Hg.), *Iustitia et caritas. Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt* (Christliche Sozialethik im Diskurs 7), Paderborn 2015, 19–29, hier 20.

⁴⁹ Vgl. einführend Heinzmann, Philosophie des Mittelalters (wie Anm. 40), 82–93.

Strang – wie z. B. bei Johannes Eriugena – wird hervorgehoben, dass durch die Menschwerdung das Geschöpfliche hin zum Göttlichen transformiert und durch den Abstieg des Gottessohns der Mensch emporgeführt wird. So vermag der Mensch, wie es geschöpflich in seiner Natur grundgelegt ist, aufzusteigen.⁵⁰ Analog dazu versöhnt Jesus Christus im heilsgeschichtlichen ‚Dazwischen‘ Mensch und Gott miteinander.⁵¹ Biblisch steht für diese Rolle Christi das (an beide Traditionsstränge anschlussfähige) Wort des „Mittlers“ (z. B. 1 Tim 2,5). Obgleich es nur selten explizit aufgegriffen wird, steht es der Sache nach im Hintergrund der ganzen Christologie und Soteriologie.

Gerade indem der christliche Gott als „Mittler“ nicht außerhalb, sondern nirgendwo anders als inmitten des Dazwischens anzutreffen ist, zeigt das *auf der einen Seite*, dass kategorische Unterscheidungen zwischen dem, was als ‚religiös‘ und dem, was als ‚nichtreligiös‘ gilt, keineswegs so eindeutig sind. Die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verwiesenheit von Himmel und Erde, Gott und Welt wird im Christentum vor diesem Hintergrund immer wieder hervorgehoben. *Auf der anderen Seite* stellt diese Polarität zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen an der das ‚Dazwischen‘ konzeptionell ansetzt, eine gerade für die abendländische Tradition charakteristische Dimension dar: Dass bestimmte Bereiche als ein dem Religiösen negatives Gegenüber gesetzt und bestimmt werden, wie etwa ‚Welt‘ im schöpfungstheologischen Sinn im Unterschied zu ‚Gott‘ oder ‚Reich Gottes‘, findet sich so in Naturreligionen oder in vorchristlichen Religionen, aber auch im Islam nicht. Als Konsequenzen für den einzelnen Christen zeigt sich nun, dass sich Christ-Sein in bzw. inmitten des ‚Dazwischens‘ ereignet und konkret wird: Christus begegnet man nicht außerhalb des Dazwischens, sondern gerade inmitten davon.⁵²

4. Ausblick

4.1 Mehrfache menschliche Zwischenexistenzen

Aus diesen Überlegungen wird ersichtlich, dass der Mensch sich in mehrfachen ‚Zwischen-Verhältnissen‘ befindet. In diesem Beitrag wurde zumindest ein dreifaches ‚Dazwischen‘ näher thematisiert: *Zum einen* ist der Mensch schon von seiner theologisch-anthropologischen Grundbestimmung her im Spannungsfeld zwischen Gott und Welt zu verorten. In

⁵⁰ Vgl. Haas, Homo medietas (wie Anm. 39), 182 f.

⁵¹ Besonders eindrücklich werden diese Überlegungen im Motiv des Karsamstags. Dieser Tag markiert liturgisch gerade das „Dazwischen“ von Tod und Auferstehung. Siehe hierzu Hans-Ulrich Wiese, Karsamstagsexistenz. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst (Bild Raum Feier 1), München 2002, bes. 144–163, 200–269.

⁵² Auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* benennt die auf Erden niemals auflösbaren Spannungsfelder zwischen Himmel und Erde, in die der Mensch hineingestellt ist. Gleichzeitig konstatiert aber GS, dass die Spannungen in der modernen Welt mit den Störungen des Gleichgewichts im Herzen der Menschen korrespondieren: „Denn im Menschen selbst sind viele widersprüchliche Elemente gegeben. Einerseits erfährt er sich nämlich als Geschöpf vielfältig begrenzt, andererseits empfindet er sich in seinem Verlangen unbegrenzt und berufen zu einem Leben höherer Ordnung.“ (GS 10) Genau inmitten dieser Spannungsfelder stellen sich die Grundfragen des menschlichen Lebens, sodass dort Jesus Christus als der „Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel“ (GS 10) zu suchen und zu finden sei.

einer funktional differenzierten Gesellschaft erweist sich jedoch nicht mehr jenes Weltverhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz als ausschließlich prägend, sondern immer mehr stellt sich ein Innerweltliches ‚Dazwischen‘ als vorherrschendes Kriterium heraus. So wurde *zweitens* eine Zwischenstellung in den Bezügen der einzelnen Funktionssysteme, die jeweils verschiedene Ansprüche stellen, identifiziert. Diese Mehrfachbezüge haben nun Haltungen zur Folge, die übertragen auf religiöse Kommunikation weder rein religiös noch säkular, weder sakral bzw. heilig noch profan einzuordnen sind. Dies kann als ein religionssoziologisches *drittes* ‚Dazwischen‘ bezeichnet werden.

4.2 Theologisch-anthropologisches und systemtheoretisches ‚Dazwischen‘

Aus soziologisch-systemtheoretischer Perspektive stellt die religiöse Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz nur eine System-Unterscheidung unter vielen anderen dar und erweist sich somit nur als ein möglicher Pol einer Zwischenstellung unter vielen weiteren. So gibt der systemtheoretische Blick der Theologie zu bedenken, dass die religiöse Zwischenstellung des Menschen in der modernen Welt keinesfalls immer als diejenige angesehen wird, die all die anderen dominiert, – sondern nur eine von vielen darstellt.⁵³ Umgekehrt können die theologisch-anthropologischen Traditionslinien des ‚Dazwischens‘ gegenüber der systemtheoretischen Perspektive darauf hinweisen, dass der Mensch immer schon ‚dazwischen‘ steht und diese Spannungen, in die er hineingestellt ist, nie aufzulösen sind. Augustinus hat in diesem *peregrinans*-Konzept das christliche ‚Dazwischen‘ bereits begrifflich gefasst, da die Mitglieder der beiden Bürgerschaften das hin- und her zwischen den Systemen vollziehen. Letztlich stellt sich die Frage, ob die vielfältigen innerweltlichen Zwischenstellungen, wie sie systemtheoretisch wahrnehmbar sind, im Sinne der augustini-schen Konzeption, als Anhängigkeiten zu verstehen sind oder aber als Analogien. Handelt es sich nur um eine Vervielfältigung jener Zwischen-Stellungen in der strukturell differenzierten Moderne, in die der Mensch anthropologisch immer schon hineingestellt ist? Philosophisch-anthropologische Reflexionen thematisieren ein ‚Dazwischen‘ – zumeist unter anderen Begriffen – als eine näher zu bestimmende Zerrissenheit des Menschen (seine Kontingenz und seine Doppelrolle als Natur- und Kulturwesen).⁵⁴ Inwieweit und in welchen Formen gehört also ein ‚Dazwischen‘ grundsätzlich zum Menschsein?

4.3 Spiritualität als Ressource im Leben ‚dazwischen‘

Eine Übereinstimmung von systemtheoretischem Zugang und Theologie finden sich nun darin, dass die verschiedenen Zwischenstellungen bei der Einzelperson zusammenlaufen. Nun wurde schon auf Hartmut Rosas Überlegungen hingewiesen, der davon spricht, dass

⁵³ Angesichts dieses Spannungsfelds von Erde und Himmel finden sich in christlichen Traditionen immer wieder Strömungen, die einer Distanzierung zur Welt den Vorrang einräumen: Insbesondere war und ist dies immer der Fall, wo die Welt in ihrem Sündenzusammenhang und somit als religiös-ethische Gefahr für den Menschen begriffen wird, sodass sich ein Abbau weltlicher Bezüge als Konsequenz nahelegt (Weltflucht, *fuga saeculi* bzw. *mundi*; siehe hierzu Helmut Hühn, Art. Weltverachtung, Weltflucht, in: HWPh 12 [2005] 521–527). Ebenso aber finden sich christliche Strömungen, die in erster Linie eine Konzentration auf das irdische Leben einforderten bzw. gerade im Alltäglichen die Begegnung mit dem Himmel anvisierten.

⁵⁴ Siehe hierzu auch Anm. 24.

die vielen innerweltlichen Interaktionszusammenhänge, also das systemtheoretische ‚Dazwischen‘, das Weltverhältnis des Menschen nicht nur prägen, sondern auch in negativer Weise beeinträchtigen. Indem Rosa gerade die vertikalen Achsen stark macht, damit der Mensch in den Fremdheitserfahrungen zurechtkommt, zeigt sich eine erstaunliche Übereinstimmung zu den skizzierten theologisch-anthropologischen Konsequenzen. Unter dem Stichwort der „Unverfügbarkeit“ bedenkt Rosa eine „Tiefenschicht des Lebens, die sowohl die existenzielle Unverrechenbarkeit des Menschen wie auch den ganzheitlichen Zauber aller Wirklichkeit gegenüber dem bloß rationalen und funktionalen, Effizienz bezogenen und verdinglichenden Zugriff moderner Rationalität und Wirtschaftlichkeit anamnetisch offenhält“⁵⁵. Ohne dieses Unverfügbare, dass sich der Planbarkeit entzieht, verflache der Mensch. Christliche Traditionen werden demgegenüber konkreter: Vorausgesetzt wird, dass ein Ausgleich der Spannungen des Dazwischens im Inneren des einzelnen Menschen gefunden werden kann. Im Ausgespannt-Sein und in der Zerrissenheit seiner Zwischenexistenz kann sich die Innerlichkeit des Menschen als vermittelnde Größe erweisen. Augustinus prägte dabei die Vorstellung von Christus als dem „inneren Lehrer“ im Menschen.⁵⁶ Vor dem Hintergrund dieses Augustinuswortes legte Eugen Biser den Gedanken der „Einwohnung“⁵⁷ des auferstandenen Christus in die Herzen der Gläubigen dar. So lebe Christus im Inneren des Menschen fort.⁵⁸ Gerade das biete einen sicheren Hafen und Ankerpunkt, was den Menschen in einer ganz neuen, freien und vertieften Weise in die Lage versetzte, in der Welt zu wirken und die verschiedenen Einwirkungen auszubalancieren. Eugen Biser weiß, dass diese Vision des Mensch- bzw. Christseins ambitioniert und letztlich ein (unerreichbarer) lebenslanger Prozess bleibt, der letztlich eine existenziell-mystische Umwandlung des Menschen einfordert. Mit dieser inneren Zurüstung des „inneren Lehrers“ kann die einzelne Person zu jener Besonnenheit gelangen, um die Herausforderungen, die sich in den verschiedenen Formen des ‚Dazwischens‘ stellen, anzugehen und so zu einer vertieften Hinwendung und Durchdringung der Welt, einer Weltverantwortung und Mitgestaltung befähigt werden.

4.4 Religionssoziologisches ‚Dazwischen‘

Das (religionssoziologische) ‚Dazwischen‘ setzt im Spannungsfeld der Dichotomien von religiös/säkular bzw. religiös/nichtreligiös bzw. heilig/profan an und sucht Positionierungen weder auf der einen, noch auf der anderen Seite. So wird deutlich, dass Religiöses und Säkulares keineswegs nur in unvermischten Entweder-oder-Verhältnissen bestehen. Das ‚Dazwischen‘ verweist so auf eine große ‚Blackbox‘ und damit auf die Schwierigkeit sachgemäßer Differenzierungen im Bereich des Religiösen und insbesondere von religiösen

⁵⁵ Josef Römelt, *Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern*, Freiburg 2021, 170.

170; vgl. auch Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Frankfurt a. M. 2018.

⁵⁶ Vgl. Augustinus: *De magistro*, c. 11,38.

⁵⁷ Eugen Biser, *Christomathie. Eine Neulektüre des Evangeliums. Mit einer Einführung von Martin Thurner*, Darmstadt 2018, bes. 259–265.

⁵⁸ Vgl. Martin Thurner, *Gotteskindschaft. Das unerreichte Ziel des Mensch-Seins in der Theologie Eugen Bisers*, in: Richard Heinzmann; Martin Thurner (Hg.), *Die Mitte des Christentums. Einführung in die Theologie Eugen Bisers*, Darmstadt 2011, 19–27, hier 24.

Identitäten. Das bedeutet auch, dass in ihrer jeweiligen Zwischenexistenz auch Menschen nicht ausgenommen sind, die sich selbst als ‚religiös‘ oder als ‚atheistisch‘ verstehen. Insgesamt handelt es sich beim religionssoziologischen ‚Dazwischen‘ weniger um eine tragfähige Begriffsbildung, als vielmehr um ein maximal grobes Raster, wodurch sich (religiöse) Phänomene im Sinne eines ‚Weder-Noch‘ wahrnehmen lassen. Sicherlich mag dies für die Analyse vieler Einzelphänomene wenig präzise sein; doch lässt diese simple Denkform – jenseits von „Entweder-Oder“ und „Sowohl-Als-Auch“ – die vielfältigen Konstellationen beschreiben, indem traditionell-religiöse Bestände und neue Formen gleichermaßen Platz finden. Hierdurch wird zugleich auch ein entscheidender Beitrag zum Abbau von Vereindeutigungen geleistet. Denn die Gegenwart kennzeichne nach dem Islamwissenschaftler Thomas Bauer ein Verlust an Mehrdeutigkeit, und eine Tendenz zur „Kästchenbildung“.⁵⁹ Im schlimmsten Fall könne ein Beharren auf vermeintlicher Eindeutigkeit zu Autoritarismus und Fundamentalismus führen, aber ebenso besteht die Gefahr eines Absinkens in die Bedeutungslosigkeit und Gleichgültigkeit, wo Vielfalt im Sinne von Gleichmacherei aufgefasst werde.

Wie oben gesagt, stellt der konzeptionelle Ansatzpunkt des ‚Dazwischens‘, die Polarität zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen gerade eine für die abendländische Tradition charakteristische Einheit dar, die es so in anderen Religionen nicht gibt. Umgekehrt nimmt analog dazu auch die ‚Säkularität‘ eine Negativ-Setzung mit der Religion vor, wie z. B. die Konflikte um die religiöse Präsenz im öffentlichen Raum verdeutlichen. Lassen sich möglicherweise genau daran spezifische Konflikte z.B. des Islams mit der Moderne festmachen?⁶⁰

4.5 Pastorale Praktiken

Schließlich betrifft der geschilderte Horizont des ‚Dazwischens‘ auch pastorale Praktiken: Nun sind die religionssoziologisch beschriebenen Haltungen ‚dazwischen‘ nicht erst heute anzutreffen: In Offb 3,15 f. werden die Christen von Laodicea als „weder heiß noch kalt“ beschrieben. Gerade eine „Lauheit“ ist ein Merkmal dieser Christen. Das erinnert daran, dass die christliche Lebenspraxis stets im Modus einer Steigerungsfähigkeit und des Wachstums beschrieben wurde und wird. Ob es das geistliche Leben oder Werke der Nächstenliebe betrifft, stets ist eine Intensivierung des Religiösen angezeigt.

In der gegenwärtigen (religiösen) Situation hat sich nicht die Zwischenstellung des Menschen an sich gewandelt; was sich verändert hat, ist, dass eine bruchlose Identifikation mit dem Religiösen durch die Zunahme der Bezüge und Systemeinkettungen anspruchsvoller geworden ist. Denn die einzelne Person steht völlig individuell zwischen den verschiedenen Bezügen und kann jeweils individuell das Maß der (religiösen) Partizipation für sich bestimmen. Daraus folgt, dass die Haltungen vieler Menschen in keine der Richtungen

⁵⁹ Vgl. Bauer, Die Vereindeutigung der Welt (wie Anm. 8), 71.

⁶⁰ Siehe exemplarisch Mehmet Kalayci, Art. Religion/Din (isl.), in: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Band 2. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg – Basel – Wien 2014, 577–578.

eindeutig festgelegt sind. Vielmehr beschränken sie sich bisweilen auf eine minimale Standardeinstellung, wodurch religiöse Haltungen bzw. Einstellungen sowohl aktiviert als auch deaktiviert werden können. Wenn sich dieser Sachverhalt als zutreffend erweist, dann eröffnen sich weitreichende Möglichkeiten, die Fragen nach dem pastoralen Handeln in den Mittelpunkt rücken.

Welche pastoralen Konsequenzen im Einzelnen daraus abgeleitet werden, hängt wiederum von den jeweiligen ekklesiologischen Vorverständnissen sowie von der Deutung dieses ‚Dazwischens‘ in Bezug auf das Kirche-Sein in der Welt ab. Vereinfacht gesagt, geht es dabei um Unterscheidungen und um Grenzziehungen zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichem bzw. dem Religiösen und dem Nichtreligiösen einerseits und um die Übergänge und Anschlussmöglichkeiten andererseits.

Beispielsweise lässt sich im Verhältnis zwischen Kirche und Umwelt eine Unterscheidbarkeit und ein Kontrast herausstellen. Dies ist etwa bei Paulus immer wieder wahrnehmbar, der Kirche bzw. christlicher Gemeinde als „Kontrastgesellschaft“⁶¹ beschrieben hat (z.B. Röm 12,2; Phil 2,14.15). Andererseits lassen sich z. B. die Verbindungslinien zwischen Kirche und Welt besonders betonen: „Niederschwelligkeit“ und „Anschlussfähigkeit“ gehören als Schlagworte zu vielen gegenwärtigen pastoralen Angeboten, die dabei ansetzen, den religiösen Wünschen und Bedürfnisse der Menschen gerecht zu werden und das Handeln darauf auszurichten.

Um der Unübersichtlichkeit und dem Schwebezustand in vielen Einstellungen der Gegenwart gerecht zu werden und Christus inmitten des Dazwischens aktuell werden zu lassen, bietet sich die Metapher einer ‚Schwelle‘ an.⁶² Eine Schwelle kennzeichnet die Unterscheidung zwischen einem Draußen und einem Drinnen, den Übergang von einem Lebensbereich zu einem anderen. Sie existiert aufgrund von Unterscheidungen, weiß aber gerade um die Bedeutung der Übergänge. Das Bild einer Schwelle unterscheidet sich von dem Bild einer Grenze dahingehend, dass Übergänge und Anknüpfungspunkte gesucht werden; es unterscheidet sich aber auch von bestimmten Verständnisweisen von Niederschwelligkeit, denen zufolge Unterschiede bewusst eingeebnet werden und die im schlechtesten Fall in seichte Gewässer führen. Die Metapher einer Schwelle vermittelt so zwischen dem Drinnen und dem Draußen; sie leistet Übersetzungsarbeit und schafft Anschlüsse und Transfer – insbesondere dort, wo weder Religiöses noch Säkulares prägend ist, sondern ein ‚Dazwischen‘.

The following thought sketch focusses on religious constellations in present day Western societies – whereby the description depends on adequately outlining the ‘area’ between the religious and the secular. Especially religious constellations ‘in between’ characterize the present situation. A theoretical starting point is the Systems theory, because persons are forced to change back and forth between different System logics

⁶¹ Besonders Gerhard und Norbert Lohfink haben die Wendung „Kirche als Kontrastgesellschaft“ geprägt. Siehe zu einer Diskussion: Ursula Nothelle-Wildfeuer, Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt? Zur Grundlegung und Eigenart christlicher Weltverantwortung, in: MThZ 43 (1992) 347–366.

⁶² Vgl. Michael N. Ebertz; Lucia Segler, Spiritualität als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016, 256.

and to combine separate roles. This leads to the emergence of attitudes ‘in between’ with regard to religious convictions. It is insightful that the biblical tradition already knows this idea of an anthropological ‘in between’ and its different literary representation. The article ends with the presentation of theologically-anthropological, sociological and pastoral consequences.