

ALOIS JOHANNES BUCH
Grafschaft, Studienhaus St. Lambert

WIEDERENTDECKUNG DES RELIGIÖSEN? Eine Herausforderung der Moralthologie¹

1. Phänomene und Terminologie – 2. Interpretationen und Problematisierungen – 3. Modernisierung und Religionsdeutung – 4. Religiöse Überwindung neuzeitlichmoderner Säkularisierung? – 5. Wiederkehr des Religiösen als Anspruch?

Im Zeichen des postmodernen Pluralismus sind viele alte und neue Götter im Kommen. Sie entsteigen entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte aus ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben (...) Welcher Gott ist im Kommen? Die Götter des Mythos, der plötzlich wieder modern geworden ist?, der Gott, der Gewalt und Terror rechtfertigt (...)?, oder handelt es sich am Ende doch nur um Projektionen unserer verborgenen Sehnsüchte?²

Wenn das Thema, wie hier durch WALTER KASPER, derart umfassend zu befragen ist, kann es im Folgenden keineswegs um dessen erschöpfende Erörterung gehen. Vielmehr ist eine „theologisch kommentierte Skizze“ *ad disputandum* zu einigen ausgewählten Aspekten intendiert. Die Auswahl wiederum orientiert sich an dem Ziel, einerseits eine gewisse Annäherung an das Verständnis dessen zu gewinnen, was *Wiederentdeckung des Religiösen* genannt wird, andererseits aber das sich darin Zeigende nochmals theologisch zu bedenken, zu problematisieren und ein wenig weiterzuführen.

Methodisch ist dies wichtig: Theologie kann bei einem solchen Thema offenkundig keine Alleinzuständigkeit beanspruchen. Die Einsichten, Argumentationen und Einwände anderer (nicht-theologischer) Wissenschaften zur *Wiederentdeckung des Religiösen* können Wichtiges aus ihrer jeweiligen Betrachtungsweise beitragen. Mehr noch, der Beitrag anderer Wissenschaften ist, wie sich zeigen wird, angesichts des zu diskutierenden Sachverhaltes unverzichtbar, weswegen darauf auch wieder-

¹ Erweiterter Text einer Gastvorlesung des Verf. an der Theologischen Fakultät der Universität Oppeln am 21.11.2007 (Manuskript abgeschlossen im Oktober 2007).

² W. KASPER, *Was heißt es Theologie zu treiben? Dankrede nach der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen*, in: G.M. HOFF (Hrsg.), *Gott im Kommen*, Innsbruck 2006, S. 250–258.

holt Bezug genommen wird³ Hinzu kommt, dass auch das theologische Interesse an der *Wiederentdeckung des Religiösen* nicht auf nur eine der theologischen Disziplinen begrenzt bleibt. Auch wenn hier die moraltheologische Betrachtung besonders akzentuiert wird⁴, sind andere theologische Fachgebiete und insbesondere die weiteren systematischen Disziplinen mit angesprochen.

Schließlich ist einleitend dies hinzuzufügen: Auch wenn *Wiederentdeckung des Religiösen* eine Thematik mit offenbar weltweiten Dimensionen berührt und insofern globaler Betrachtung wert wäre⁵, werden sich die hier vorgelegten Ausführungen nur auf einige ausgewählte Aspekte, Fragen und Probleme konzentrieren, wie sie sich vornehmlich (wenn auch nicht ausschließlich) in westeuropäischem Kontext darstellen. Diese methodische Fokussierung ist material u. a. darin begründet, dass die kirchliche und theologische Befassung mit der *Wiederentdeckung des Religiösen* nicht unwesentlich gerade in auf den ersten Blick gegenläufigen Prozessen der (weiteren und jüngeren) Vergangenheit in Westeuropa mitbegründet liegt — nämlich in dem, was je nach Perspektive als *Verweltlichung*, Profanisierung, fortschreitende Säkularisierung oder auch Abkehr von bzw. Verlust der religiösen Dimension in den betreffenden Gesellschaften und Kulturen bezeichnet wurde⁶. Deswegen bleiben hier möglicherweise besonders nahe liegende thematische Bezüge zur Entwik-

³ Zur (nochmals theologisch begründeten) Bedeutung *wissenschaftlicher* Erkenntnis gerade auch für theologisch sachgerechte Rede über Mensch und Welt cf. A.J. BUCH, *Die Zukunft Europas als Aufgabe. Dimensionen christlicher Verantwortung*, in: P. JASKÓLA, R. PORADA, (Hrsgg.), *Ad plenam unitatem [FS Alfons Nossol]* (Opolska Biblioteka Teologiczna 55), Opole 2002, S. 123.

⁴ E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br. 2007, zufolge geht es in der Moraltheologie um eine „Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums“ (*ebd.*, S. 19), um das Verständnis des Menschen aus dessen „Beziehung zu Gott als seinem Ursprung und letzten Ziel“, wozu ein Ansatz „mit der Rückfrage des Menschen nach sich selbst“ (*ebd.*, S. 22) nahe liegt.

⁵ Peter Strasser weist gegenüber der generellen These, „im Kampf der religiösen Anschauungen sei während des ganzen 20. Jahrhunderts die eigentliche Gewinnergruppe (...) die Gruppe der Agnostiker, Atheisten und religiös weitgehend Desinteressierten“ gewesen, auf den Befund hin, wonach weltweit das „ganze letzte Jahrhundert hindurch (...) sich neue Religionen gebildet“ haben — so P. STRASSER, *Die Zukunft Gottes*, in: G.M. HOFF (Hrsg.), *Gott im Kommen, a.a.O.*, S. 28–71, hier 36. — Zu Aspekten der (neuen) weltweiten Bedeutung von Spiritualität bes. im Kontext von Ökonomie und Globalisierung cf. L. BOUCKAERT, L. ZSOLNAI (Hrsgg.), *Spirituality as a Public Good*, Antwerpen (Belgien) – Apeldoorn (Niederlande) 2007 (bes. S. 11–24, 69–78). — Mit teilweise pointierten Thesen zur weltweiten Bedeutung des Christentums in seinen unterschiedlichen inhaltlichen Ausprägungen, insbesondere im Hinblick auf dessen Wachstum in außereuropäischen Kontinenten, und den damit verbundenen künftigen komplexen Problemen und (auch theologischen) Herausforderungen besonders in den Bereichen ökonomischer Entwicklung und der Begegnung der Religionen cf. Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press 2007 (2002), bes. S. 1–14, 79–105, 191–209. — Zu den Perspektiven der katholischen Kirche in Asien sehr erhellend Th.C. FOX, *Pentecost in Asia. A New Way of Being Church*, Maryknoll, New York 2002.

⁶ Zum Problem der sachgerechten Begriffsbestimmung cf. F.-X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg–Basel–Wien 2000, bes. S. 81–83.

klung in Ostmittel- und Osteuropa⁷ zumeist außer näherem Betracht, Gleiches gilt für durchaus interessante Entwicklungen in den USA⁸.

1. Phänomene und Terminologie

Über Vorbemerkungen geht allerdings hinaus, was zur Wahrnehmung des mit dem Thema bezeichneten Sachverhaltes und zu dessen angemessener begrifflicher Benennung zu sagen ist. Zunächst also zu einigen *Phänomenen*, in denen sich jenes zeigt, was allenthalben als „Wiederentdeckung des Religiösen“ bezeichnet wird. Der Befund scheint nahezu unüberschaubar, wie nur knappe Hinweise bereits verdeutlichen: Auf einer *allgemeinen Ebene* wird üblicherweise darauf aufmerksam gemacht, dass religiöse Fragen, Themen und Ereignisse im heutigen zeitgenössischen Bewusstsein zumal in Westeuropa eine Bedeutung erfahren, die jedenfalls in zeitlichem Vergleich etwa mit zurückliegenden Jahrzehnten der überschaubaren Vergangenheit besonders ins Auge fällt. Zur Veranschaulichung wird näherhin auf durchaus unterschiedliche Beobachtungen aus recht disparaten Kontexten hingewiesen, deren Signifikanz und Gewichtung zweifellos entsprechend zu differenzieren sind. Solche Beobachtungen, die natürlich stets auch bereits Deutungen beinhalten, betreffen z.B. eine neue Bedeutung von Religion in Politik, Gesellschaft und Kultur, ihren Einfluss in der Ökonomie und sogar ihre Rolle als (neuer) „Machtfaktor“, aber auch ihre veränderte Inanspruchnahme in der „existentiell-spirituellen Befindlichkeit“ der Menschen⁹ bis hin zu spezifischem Interesse an Mystik¹⁰; oder sie beziehen sich etwa auf wachsendes öffentliches Interesse an Totenritualen und Gedenkveranstaltungen,

⁷ Cf. dazu etwa den hier nicht im Einzelnen aufzunehmenden Beitrag von J. MARIANSKY, *Macht die Säkularisierung um Polen einen Bogen?*, in: „Ost-West. Europäische Perspektiven“ 8 (2007), S. 20–30. — Zu zwar unterschiedlich entstandenen, aber im Ergebnis vergleichbaren Phänomenen religiöser Indifferenz und Profanität in Ost- und Westeuropa cf. näherhin A.J. BUCH, *Die Zukunft Europas als Aufgabe*, a.a.O., S. 107f, bes. Anm. 10. Aber selbst für die Begrenzung auf Westeuropa bleibt der kritische Hinweis von José Casanova zu bedenken, „dass es eine. Einheitliche religiöse Lage in Europa nicht gibt“ (J. CASANOVA, *Die religiöse Lage in Europa*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT [Hrsgg.], *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am M. 2007, S. 322–357, hier 322).

⁸ Eine hierzu höchst anregende Sammlung komparativer Studien (hier bezogen auf die Katholische Kirche bzw. die Katholiken) bieten W. DAMBERG, A. LIEDHEGENER (Hrsg.), *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, Münster 2006. Aufschlussreich auch die Beiträge*, in: S.M. HOOVER, K. LUNDBY (Hrsgg.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Thousand Oaks, California 1997, darin speziell MARTÍN-BARBERO, *Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures*, ebd., S. 102–166, bes. 103.

⁹ H.J. SANDER, *Gott im Kommen — auf der Suche nach seinem öffentlichen Ort*, in: G.M. HOFF (Hrsg.), *Gott im Kommen*, a.a.O., S. 72–96, hier 74, cf. auch 73 f.

¹⁰ 9 Cf. dazu in durchaus kritischer Kommentierung G. FUCHS, *Zwischen Wellness und Weisheit. Neue Begeisterung für die Mystik*, in: *HerKorr Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, Freiburg im Br. 2006, S. 32–36, bes. 33f.

auf verstärkte Wahrnehmung kirchlich-pastoraler Begleitung an wichtigen Schnittpunkten des Lebens sowie generell auf die Rückkehr von Religion in den öffentlichen Bereich und auf die gesellschaftliche Agenda¹¹.

Diese phänomenologischen Hinweise ließen sich mühelos ergänzen. In Anknüpfung an die genannten sollen jedoch nur noch einige *spezifische*, eher *strukturell bedeutsame Phänomen-Elemente* erwähnt werden, auch weil sie für einen kritisch-vertiefenden Verständniszugang zu dem Gesamtphänomen „Wiederentdeckung des Religiösen“ besonders aufschlussreich erscheinen:

- 1) Im Vergleich zur auch noch jüngeren Vergangenheit, die eher von diesbezüglicher Zurückhaltung vor allem im politischen und gesellschaftlichen Bereich gekennzeichnet war, lässt sich eine deutliche *Präsenz religiöser Themen in der Öffentlichkeit* samt ihrer auch politischen Inanspruchnahme konstatieren. Dies schlägt sich insbesondere in den Medien nieder¹².
- 2) Dem entspricht offenbar eine über Religions- oder Kirchengemeinschaften hinausgehende oder sogar davon weitgehend unabhängige *Resonanz in der Gesellschaft*. Dies besagt, dass sich mehr als zuvor beobachtet im zeitgenössischen Bewusstsein eine Offenheit für religiöse Themen zeigt, dass mehr Menschen als zuvor Interesse an religiösen Fragen bekunden und zunehmend auch an religiösen Veranstaltungen Anteil nehmen oder sich beteiligen. Letzteres wird besonders augenfällig auch bei religiösen und spezifisch kirchlichen Großveranstaltungen (wie z.B. Weltjugendtag, neuartige Großstadtmissionen oder Kirchentage), aber auch etwa in verstärktem Interesse vieler Einzelner an (Jugend-) Wallfahrten, geistlichen Bildungsangeboten und pastoraler Begleitung sowie in der verstärkten Nachfrage nach Angeboten der Berufungspastoral¹³

¹¹ Cf. dazu (bezogen zwar auf die Situation in den Niederlanden, aber durchaus übertragbar auf andere westeuropäische Kontexte): L. FIJEN, *Inleiding*, in: T. BERNTS, G. DEKKER, J. DE HART, *God in Nederland 1996–2006*, Kampen 2007, S. 6–9, hier 6f; dazu auch U. RUH, *Niederlande: Panorama des religiösen Wandels*, HerKorr 61 (2007), S. 333f.

¹² Cf. dazu bes. H.J. SANDER, *a.a.O.*, S. 74f, mit Hinweis auf die breite öffentliche wie wissenschaftliche Diskussion auch H. JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT (Hrsgg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, *a.a.O.*, S. 9–43, bes. 9f. Den Sachverhalt der öffentlichen Präsenz von Religion gerade in heutiger Mediengesellschaft nimmt Friedrich-Wilhelm GRAF, *Kampf um Aufmerksamkeit. Die Konkurrenz auf dem Markt der Religionen*, in: HerKorr Spezial, *a.a.O.*, S. 20–24, als bedeutsamen Hinweis darauf, dass Interpretationen von Religion als nur noch „Privates“ unzutreffend seien (cf. *ebd.* 20). Cf. auch zum theoretischen Kontext und zur praktischen Relevanz des Verhältnisses von Medien und Religion in *moderner* Gesellschaft S.M. HOOVER, K. LUNDBY (Hrsgg.), *a.a.O.*, S. 5ff (*Einleitung*); im gleichen Band besonders auch die Hinweise zur Entdeckung des speziellen Zusammenhangs von Medien und Religion als Reaktion auf die Verschiebung des wissenschaftlichen Interesses von eher institutionellen zu eher individuellen Aspekten von „Religion“: L. SCHOFIELD CLARK, S.M. HOOVER, *At the Intersection of Media, Culture, and Religion. A Bibliographic Essay*, *ebd.* S. 15–36, bes. 15f.

¹³ Beachtenswert ist, wie intensiv sich in den letzten Jahren Angebote der Berufungspastoral z.B. in Deutschland, Österreich und der Schweiz entwickelt haben, vornehmlich auf Seiten der Orden und Kongregationen; instruktiv hierzu etwa J. MAUREDER, *Wir kommen, wohin wir schauen. Berufung leben*

3) Als besonders markant lässt sich für Westeuropa ein Wandel im *Umgang mit religiösen Themen, Fragen und Problemstellungen im akademisch-wissenschaftlichen Bereich* beobachten: Hier sind offenbar Berührungspunkte gewichen, auch scheinen frühere Frontstellungen in manchem wissenschaftlichen Diskurs enttabuisiert und reduziert, vor allem zeigt sich eine Wiederentdeckung des Religiösen zunehmend in dessen geradezu intensiver Einbeziehung in den wissenschaftlichen Diskurs, was sich auch in meist interdisziplinären diesbezüglichen Forschungsvorhaben auswirkt¹⁴.

Insofern also, schon von einem nur begrenzten phänomenologischen Einblick her, erweist sich das hier verhandelte Thema in unterschiedlichen sozial- und humanwissenschaftlichen sowie anthropologischen Dimensionen als bedeutsam, es legt bereits in seinen vordergründigen inhaltlichen Akzenten zugleich theologische Erwägungen nahe, und es enthält vornehmlich in seiner Lebensbezüglichkeit und Handlungsrelevanz spezifische moraltheologische Konnotationen. Aber gerade für das Vorhaben, den mit den komplexen Phänomenen der *Wiederentdeckung des Religiösen* verbundenen Sachverhalt zumindest ein wenig mehr auf den Grund zu gehen, erscheint es angeraten, nun auch um eine möglichst angemessene *Terminologie* bemüht zu sein. Dabei geht es nicht zuletzt auch darum, die skizzierte Komplexität zu wahren und schon in der Begriffswahl möglichst analytische oder hermeneutische Verengungen zu vermeiden. Die gemeinte „Sache“ wird ja offenkundig mit sehr vielgestaltigen methodischen Zugangsweisen und durchaus unterschiedlichen Fragestellungen untersucht und begrifflich etwa als Wiederentdeckung, Wiederkehr,

heute, Innsbruck 2004; auch CH. SCHULER, *Das Versprechen des Anderen. Warum und wie Klöster auf Zeit attraktiv sind*, in: Her-Korr Spezial, a.a.O., S. 37–40.

¹⁴ Beispielhaft können genannt werden: Die Einrichtung eines Instituts bzw. Studiengangs „Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ an der Kath.-Theol. Fakultät Salzburg / Österreich; das im Jahr 2006 gegründete „Zentrum Religionsforschung“ an der Universität Luzern / Schweiz, als Partner des interuniversitären „Forschungsnetzwerks für Religion, Wirtschaft und Politik“; in Deutschland die „Schwerpunktgruppe Religion und Kontingenz“ (2005/06) am Wissenschafts-Kolleg Berlin, die Forschungs- und Lehraktivitäten des „Interdisziplinären Forums Religion“ als zentraler Einrichtung der Universität Erfurt, die religionswissenschaftlichen und theologiebezogenen Forschungsaktivitäten am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt sowie das Projekt der interdisziplinären DFG-Forschergruppe an der Universität Bochum über „Transformation der Religion in der Moderne. Religion in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts“; in Belgien z.B. die Einrichtung einer Forschungsgruppe „Theology in a Postmodern Context“ (2000) an der Theologischen Fakultät der Kath. Universität Leuven sowie einer universitären Beratungsgruppe „Study on the relationship between science and (Christian) religion“. – Grundsätzlich zur Wahrnehmung erneuter Relevanz von Theologie bzw. Glaube in den (Natur-) Wissenschaften cf. E.P. FISCHER, „Die Wissenschaft zittert nicht“. *Die säkularisierten Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT (Hrsgg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, a.a.O., S. 284–321. Zu Stellungnahmen von US-Wissenschaftlern, worin sich ähnliche Tendenzen zeigen, cf. P. STRASSER, a.a.O., S. 35 — danach gilt (unter Bezugnahme auf den Beitrag von P. BLOOM, *Is God an Accident?*, in: *The Atlantic Monthly* 296, Nr. 5/2005, S. 105–122) für 40 Prozent der Wissenschaftler: „they insisted on a real biblical God, one believers could pray to and actually get an answer from“.

Renaissance ... des Religiösen, der Religiosität bzw. der Religion bezeichnet, aber auch als Resakralisierung oder Remythologisierung. Schon diese Vielfalt der vorfindlichen Formulierungen deutet an, dass sehr heterogen Erscheinendes jeweils in begrifflichen Varianten zu bezeichnen versucht wird.

Angesichts dieser Sachlage wird in diesem Beitrag im Blick auf das Gesamtthema zunächst von *Wiederentdeckung des Religiösen* gesprochen. Das heißt, es ist ausdrücklich nicht schon die Rede von *Religion* mit deren trotz aller begrifflicher Unschärfe doch in Singular wie Plural bestehenden Konnotation zu Unverfügbarem, „Göttlichem“, Heiligem¹⁵, aber auch zu institutioneller Gestaltung, und ebenso wenig wird vorderhand von *Religiosität* gesprochen, sofern diese (nur) eine aus menschlicher Innerlichkeit entstammende Beziehung zum Heiligen bzw. Göttlichen bezeichnet, und zwar nun gerade im Unterschied davon, „was man die verobjektivierte Seite einer Religion nennen kann“¹⁶. Die vorläufige Option für den Begriff des „Religiösen“ soll zugleich das inhaltlich noch Unverstandene, das Vorläufige und derzeit Unbestimmte einschließlich der strukturell-institutionellen Unklarheit repräsentieren. Der Komplexität der Phänomene entspricht insoweit die Uneindeutigkeit der gewählten Terminologie. Diese scheint zumal deswegen angezeigt, da — was hier bereits vermerkt werden soll — derzeit kaum eine differenzierte Aussage oder gar verlässliche Prognose zu der spezifischen Frage zu finden ist, ob und in welchem Sinn und Ausmaß die sogenannte *Wiederentdeckung des Religiösen* auch die bestehenden (Groß-)Religionen erreicht¹⁷ und sich insbesondere etwa für die katholische Kirche nachhaltig auswirken wird. Nach jetzigem Erkenntnisstand der diesbezüglich verfügbaren Fakten darf daran eher gezweifelt werden¹⁸.

¹⁵ Den höchst verästelten begrifflichen und begriffsgeschichtlichen Hintergründen kann hier nicht näher nachgegangen werden; zur begrifflichen Problematik cf. insbes. F.X. KAUFMANN, *a.a.O.*, S. 85–88, auch H.M. SCHMIDINGER, *Religion. Anthropologisch-philosophisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Sonderausgabe, 3. durchges. Aufl. Freiburg i. Br. 2006, Bd. 8, Sp. 1036–1039, bes. 1038f; K. MÜLLER, *Religion / Religionsphilosophie*, in: A. FRANZ, W. BAUM, K. KREUTZER (Hrsgg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe in der Theologie*, Sonderausgabe, 2. korrig. Aufl. Freiburg im Br. 2007, S. 350f, hier 350; zur begrifflichen Unschärfe bes. erhellend H. ZIRKER, *Religion. Begriff*, LThK³, *a.a.O.*, Bd. VIII, Sp. 1034ff.

¹⁶ H.M. SCHMIDINGER, *Religiosität. Anthropologisch-philosophisch*, in: LThK³, *a.a.O.*, Bd. VIII, Sp. 1087. Aufschlussreich auch J. SPLETT, *Religion*, in: *Staatslexikon*, hrsgg. von der Görres-Gesellschaft, 7. völlig neu bearb. Aufl., Bd. IV, Freiburg im Br. 1988, Sp. 792–799, bes. 792f.

¹⁷ Diese Frage ist nicht schon beantwortet durch Hinweise auf mögliche Effekte für die „Wiederentdeckung des Religiösen“ aus neuer Aufmerksamkeit für das Verhältnis von Islam und Christentum und der von ihnen geprägten Kulturen; cf. dazu etwa H. WALDENFELS, *Gottes Sache im heutigen Kontext des Islam*, *LebZeug* 62 (2007), S. 5–19, bes. 6.

¹⁸ Deutlich etwa H.J. SANDER, *a.a.O.*, S. 75: „Für einen Theologen sind zwei Dinge im soziologisch greifbaren Zurückkommen der Religion interessant: Es ist nicht mit einem Zurück der Kirche oder der Kirchen zu identifizieren. Die Kirchen profitieren nicht notwendigerweise und schon gar nicht selbstverständlich davon. Es kann ihnen durchaus bisweilen gelingen, aber das gehört dann nicht zu den selbstverständlichen kirchlichen Vollzügen“ Ähnlich hierzu, bes. aufgrund spezifischer Untersuchungen zu

2. Interpretationen und Problematisierungen

Es deutet allerdings nach den Wortmeldungen vieler Experten aus unterschiedlichen Fachdisziplinen Vieles darauf hin, dass *Wiederentdeckung des Religiösen* nicht einfach nur eine Vermutung oder eine These bezeichnet, sondern dass sich tatsächlich Veränderungen bezüglich der Rolle und Funktion des Religiösen speziell in den westlichen Gesellschaften vollziehen und als solche wahrnehmbar sind. Das Problem liegt demnach nicht so sehr in der zumindest weithin akzeptierten Faktizität dieser Veränderungen, sondern es besteht primär in dem Bemühen ihrer sachgerechten Interpretation. Natürlich werden hierzu von sozialwissenschaftlicher wie von theologischer Seite kritische Anfragen vorgetragen — sowohl als grundsätzliche Bedenken wie als Problematisierung einzelner Phänomenelemente¹⁹.

Es verwundert nicht, dass gerade auch der Hinweis auf die neue mediale Präsenz des Religiösen dazu veranlasst, nach der Substanz der *Wiederentdeckung des Religiösen* zu fragen bzw. die Seriosität der darin implizierten Feststellung überhaupt in Zweifel zu ziehen, nicht zuletzt auch unter Bezugnahme auf die Veränderungen im wissenschaftlichen Diskurs: So hat etwa DETLEF POLLACK unter Zugrundlegung bestimmter Kriterien eines statistisch messbaren Religiositätsniveaus in modernen Gesellschaften und damit eines bestimmten, auch empirischer Forschung zugänglichen Religions-Begriffs²⁰ kritisch darauf hingewiesen, sozialwissenschaftlich werde die These der „Wiederkehr des Religiösen großenteils aus den Massenmedien“ entnommen, „die (...) versuchen, Zeitstimmungen auf den Punkt zu bringen, ohne sie einer differenzierten Analyse zu unterziehen“; hinzu komme neben anderem, dass „einige Ansätze in den Sozialwissenschaften ein durch ihre theoretischen Prämissen bedingtes Interesse an der Beständigkeit von Religion und an anderen Letztwerten besitzen. Wer Religion für das Funktionieren der Gesellschaft oder das Humanum des Menschen als notwendig erachtet, kann gar nicht anders, als den Bedeutungsrückgang des Religiösen zu bestreiten und sich auf die Suche nach religiösen Revitalisierungen zu machen, wo auch immer sie zu finden sind“²¹. Abgesehen davon, dass diese pointierte

kirchlich gebundener Religiosität, D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen*, in: HerKORR Spezial, a.a.O., S. 6–11, bes. 10.

¹⁹ Bereits das spezielle Themenheft der Herder-Korrespondenz zu „Renaissance der Religion“ (a.a.O.) deutet solche Kritik im Untertitel „Mode oder Megatrend?“ an; wobei die damit angedeutete Alternative möglicherweise nochmals zu kurz greift (s. dazu im Folgenden Teil 5).

²⁰ Zur Argumentations-Bedeutung dieses Sachverhaltes (bezogen auf einen Beitrag von D. Pollack aus dem Jahr 1998) cf. U. WINKLER, „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht“, in: K. HUBER, G.M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, U. WINKLER (Hrsgg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie* (Theologische Trends 10), Thaur–Wien–München 2001, S. 62–102, hier 71.

²¹ D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen*, a.a.O., hier S. 11; ähnlich DERS., *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland*, „Ost-West. Europäische Perspektiven“ 8 (2007), S. 11–19, bes. 11 f. — Differenzierter und problemorientierter hierzu R. WHITE,

Anfrage ein wenig überraschen mag gerade angesichts der in vielen wissenschaftlichen Disziplinen, nicht zuletzt auch sozialwissenschaftlich differenziert geführten Diskussion zur *Wiederentdeckung des Religiösen* — die selbst in ihren oft vorsichtiger-zurückhaltenden und höchst kritischen Stimmen weithin nochmals Realitätsausweis des hier prinzipiell Kritisierten ist —, darf doch zunächst vor allem auf folgendes hingewiesen werden: Bezüglich solch grundsätzlicher Infragestellung kann offenkundig auch die Gegenvermutung Geltung beanspruchen, nämlich dass derjenige, der gerade die Gegenthese zu relevanter Revitalisierung des Religiösen vertritt, seinerseits nicht frei ist von einer folgenreichen theoretischen Prämisse — nämlich z.B. derjenigen der humanen wie gesellschaftlichen Nicht-Notwendigkeit von Religion –, woraus dann an die Stelle der vermuteten gezielten Suche umgekehrt ein nicht minder fragwürdiges Ignorieren treten könnte. Auf die spezifischen Bezüge zum Verhältnis von Säkularisierung und Religion in der hier angedeuteten Debatte ist weiter unten nochmals eigens zurückzukommen²².

Die Schwierigkeiten sachgerechter Interpretation des mit „Wiederentdeckung des Religiösen“ Bezeichneten werden indes aufgrund weiterer Gesichtspunkte noch verschärft. Davon sollen vier genannt werden:

- 1) Zunächst ist zu fragen, ob und inwiefern in den jeweils herangezogenen Phänomenen tatsächlich stets Neues aufscheint oder ob solche Neuartigkeit zumindest teilweise zu selbstverständlich behauptet wird. Möglicherweise legt es gerade die erwähnte besondere wissenschaftliche Aufmerksamkeit nahe, diese gewissermaßen neuartige „Selbst-Erfahrung“ der Wissenschaftler in der These der *Wiederentdeckung des Religiösen* zu generalisieren. Denn immerhin ist daran zu erinnern, dass etwa das Aufkommen religiöser Subkulturen, spezifisch esoterisch-spiritueller Bewegungen oder der sog. „Jugendkirchen“²³ bereits einige Jahrzehnte zurückliegt, Gleiches gilt für religiös mehrdeutige Phänomene wie *New Age*²⁴ oder *Neureligiöse Bewegungen*²⁵, noch deutlicher trifft dies selbst im kirchlichen Bereich für die Entstehung einer Reihe neuer religiöser Gemeinschaften und Gruppierungen zu²⁶, nicht zuletzt für das keineswegs neue Interesse an Mystik²⁷. Dies bereits legt

Religion an Media in the Construction of Culture, in: S.M. HOOVER, K. LUNDBY (Hrsgg.), *a.a.O.*, S. 37–64, bes. 37–40.

²² S. dazu Teil 3.

²³ Cf. H.J. HÖHN, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (= QD 154), Freiburg–Basel–Wien 1994, bes. S. 12ff; zum Zweifel an genereller Neuartigkeit des Themas cf. auch U.H.J. KÖRTNER, *Profil des Christlichen schärfen. Ein protestantischer Blick auf die vermeintliche Rückkehr der Religion*, in: HerKorr Spezial, *a.a.O.*, S. 24–27, bes. 26.

²⁴ Cf. M. FUSS, *New Age*, LThK³, *a.a.O.*, Bd. 7, Sp. 792f.

²⁵ Cf. R. HUMMEL, *Neureligiöse Bewegungen*, LThK³, *a.a.O.*, Bd. 7, Sp. 775f.

²⁶ Hinzu kommt der Hinweis auf den Befund, wonach das „ganze letzte Jahrhundert hindurch sich neue Religionen gebildet“ haben — so P. STRASSER, *a.a.O.*, S. 28–71, hier 36.

²⁷ 26 Cf. G. FUCHS, *a.a.O.*; Verf. erläutert auch historisch beobachtbare Phasen des besonderen mystischen Interesses (hier interpretiert als „Reaktionsbildungen auf epochale Umbrüche“, *ebd.* 32) und erinnert z.B. an einen „Mystik-Boom um 1900“ (*ebd.* 33). Zur Problematik des „Neuen“ auch erhellend

Behutsamkeit bezüglich des behaupteten „Neuen“ nahe, mehr aber noch Zurückhaltung hinsichtlich gelegentlich vorfindlicher Versuche, eine Bedeutungszunahme von Religionsgemeinschaften oder Kirchen an einem bestimmten Zeitpunkt festzumachen oder aus speziellen Ereignissen zu erklären²⁸. Jedenfalls sind sonach die *generelle* Charakterisierung als *Wiederentdeckung des Religiösen* und darin insbesondere die mitschwingende Kategorie der Neuartigkeit dieses Vorganges zu differenzieren.

- 2) Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus dem bereits angedeuteten Sachverhalt, dass unter *Wiederentdeckung des Religiösen* sehr vielgestaltige Sachverhalte, Prozesse und Deutungsversuche subsumiert und (wissenschaftlich) diskutiert werden. Diese betreffen — stichwortartig gesagt — Veränderungen im sogenannten „altreligiösen“ Bereich²⁹ der Großreligionen einschließlich Christentum und Kirchen; sodann davon unterschiedene, aber teilweise auf bestehende Religionen bzw. Kirchen bezogene und partiell sich institutionalisierende religiös orientierte Initiativen oder Bewegungen; außerdem individuellsubjektiv oder gemeinschaftlich sich äußerndes Bedürfnis an Lebensorientierung und Sinndeutung sowie religiöses spirituelles Interesse mit (Elementen der) Suche nach tragfähigen Deutungskontexten; schließlich eine „breit gestreute Antreffbarkeit religiöser Themen und Motive in nichtreligiösen Bereichen“³⁰. Die Spannweite umfasst inhaltlich zudem den ganzen Bogen zwischen eher unverbindlichem Fragen nach Religiösem und überbordender Antwort in „religiösem Fundamentalismus“. Einer präzisierenden Interpretation ist solche Konturenlosigkeit des Gesamtphänomens nicht förderlich, zumal dann nicht, wenn die Interpretation etwa auf einen demgegenüber relativ klar bezeichneten Religionsbegriff bezogen wird. In Anknüpfung an eine anderweitige Erörterungen dieses Sachverhaltes hat ULRICH KÖRTNER dies knapp so problematisiert: „Wenn es das Nicht-Religiöse kaum mehr gäbe, weil alles und jedes zur latenten oder «unsichtbaren Religion» (THOMAS LUCKMANN) erklärt wird, verliert der Begriff der Religion seine Kraft zur Unterscheidung“³¹.
- 3) Erschwerend für die Interpretation erweist sich sodann, dass neben neuem positivem Zugang zu Religiösem auch Beobachtungen benennbar sind, die *prima facie* Gegenläufiges zur *Wiederentdeckung des Religiösen* vermuten lassen. Neben em-

J. SPLETT, *a.a.O.*, Sp. 798. Aus anderer Perspektive cf. auch die Hinweise auf „«parachurch» organizations“ und „marketplace of religious symbols and values“ bei S.M. HOOVER, K. LUNDBY, (Hrsgg.), *a.a.O.*, S. 5 (Einleitung).

²⁸ Vgl. dazu etwa H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 73.

²⁹ Das Wort „altreligiös“ wird hier gänzlich neutral nur im Sinne der Unterscheidung von (tatsächlicher oder vermuteter) neuer „Religion“ benutzt, und zwar in Anlehnung an P. STRASSER, *a.a.O.*, S. 37.

³⁰ H.-J. HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular? Wo heute religiöse Bedürfnisse aufleben*, in: HerKorr Spezial, *a.a.O.*, S. 2–6, hier 2.

³¹ U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 26; der Autor bezieht sich hier auf Studien einer „Forschungsgruppe um den Wieder Soziologen Wolfgang Schulz“ (*ebd.*).

pirischen Untersuchungen, die eine fortdauernd begrenzte Bedeutung von Glaube und Religiosität speziell bei jungen Menschen anzeigen³², betrifft dies besonders die Gegebenheit des *Atheismus* in und trotz neuer religiöser Bedürfnislage³³, das Fortbestehen von nicht unbedeutender *Gottvergessenheit*³⁴, vor allem aber das Aufkommen erneuter *Religionskritik*. Hierin sind von spezifisch moraltheologischem Interesse vor allem gehirnphysiologisch bzw. genetisch-soziobiologisch ansetzende Interpretationsversuche, die Religiosität bzw. Religion (und mit ihr nicht selten Personsein und Freiheit) neonaturalistisch zu erklären beanspruchen und eben damit in ihrer Eigentlichkeit in Frage stellen³⁵. Eine demgegenüber breitere, sehr differenzierte und im Vergleich zu ihren historischen Ausprägungen teilweise zunächst eher hintergründige zeitgenössische Religionskritik hat GREGOR MARIA HOFF nochmals in eine spezifisch christliche Perspektive mit der Bemerkung eingefügt, „dass man bei hoher Religionsakzeptanz einerseits mit einer brei-

³² Cf. dazu bes. die auf Deutschland bezogene Studie: *Jugend 2006. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck*, Frankfurt am M. 2006, bes. S. 26ff, 203f, 207–211, 220f; dazu auch instruktiv M. SELLMANN, *Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*, StdZ 225 (2007), S. 65–69, bes. 67ff; ebenfalls, allerdings etwas überpointiert, A. FOITZIK, *Jugend: Keine Renaissance der Religion*, HerKorr 60 (2006), S. 547–549. Die Gesamtsituation in Europa zunächst ohne Unterscheidung nach Altersgruppen stellt sich indes sehr viel differenzierter dar, wie die *European Values Study* von 1999/2000 zeigt: L. HALMAN, R. LUIJKX, M. VAN ZUNDERT (Hrsgg.), *Atlas of European Values*, Tilburg (Niederlande) 2005, S. 60–73. Danach bilden sog. Atheisten eine „kleine Minderheit“, etwa drei Viertel aller Europäer bezeichnen sich als „religiös“, auch wenn sich die Teilnahme an Gottesdiensten der traditionellen Kirchen deutlich geringer darstellt (cf. *ebd.* 60ff) — hierzu bestätigt sich vor allem für Nord- und Westeuropa, dass diese bei jungen Menschen unter 30 Jahren auffallend gering ist (cf. *ebd.* 62); ergänzend hierzu (unter Bezug auf die gleiche Studie): H. DENZ (Hrsg.), *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Wien 2002, bes. S. 36ff.

³³ Cf. dazu G. FUCHS, *a.a.O.*, S. 34f; bezogen auf die Bedeutung der Trinität im christlichen Monotheismus spitzt Fuchs zu: „Wo dies nämlich vergessen wird, wird die Welt gottlos und Gott die Welt los – und entsprechend ist die religiöse Situation der Zeit auch beschreibbar als Wiederkehr eines frei flottierenden Pantheismus: Göttliches ja, durchaus, aber Gott nein“ (35). Grenzen des (philosophischen) Verstehenszugangs gerade zu dieser Perspektive markiert die Chiffre der „Mysterien der Trinität“ — so P. STRASSER, *a.a.O.*, S. 38.

³⁴ Körtner meint, man könne „statt von einem Megatrend Religion mit gleichem Recht von einem Megatrend Gottvergessenheit sprechen“ — so U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 25.; in gleichem Kontext spricht der Autor in Anlehnung an W. Krötke von einem „massenhaften Gewohnheitsatheismus, dem die Frage nach Gott schlicht abhanden gekommen ist“ (*ebd.*); gerade die beigelegte Erläuterung gibt jedoch Anlass zu Zweifeln, ob solches „Atheismus“ genannten werden sollte.

³⁵ Cf. zu solcher Infragestellung wiederum in kritischer Auseinandersetzung aus primär philosophischer Sicht P. STRASSER, *a.a.O.*, bes. S. 52–69, aus medizinischer und philosophischer Sicht G. RAGER, *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis* (Studien zur Theologischen Ethik 115), Freiburg im Br.–Freiburg i. Ue 2006, bes. S. 11–181 (dazu auch Rez.: A.J. BUCH, in: ZfmE 53 [2007], S. 298f), sowie aus theologischer Sicht H. GOLLER, *Sind wir bloß Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion*, StdZ 223 (2005), S. 446–458, bes. auch E. SCHOCKENHOFF, *Wir Phantomwesen. Die Grenzen der Hirnforschung*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ (20.11.2003), sowie U. LÜKE, *Zur Freiheit determiniert — zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte*, StdZ 222 (2004), S. 610–622.

ten Zustimmung von Christentumskritik andererseits zu rechnen hat“³⁶. Dies soll hier nur vermerkt werden, allerdings verbunden mit dem Hinweis, dass das Aufkommen von Religionskritik zwar als ein gewisser Gegensatz zur *Wiederentdeckung des Religiösen*, zugleich aber als deren nur scheinbar gegenläufige Bestätigung *ex contrario* verstanden werden kann.

- 4) Die Interpretation von *Wiederentdeckung des Religiösen* wird schließlich zumindest zu berücksichtigen haben, dass für deren Ursachenkontext auch „die neue Aufmerksamkeit für die Konflikthaftigkeit und die politische Brisanz religiöser Identitäten“ und speziell „das Phänomen des militanten Islam“³⁷ genannt werden. Damit verbindet sich die Vermutung, dass sich hieraus eigene Impulse für die erneute Befassung mit Religiösem und insbesondere mit den Elementen christlicher Identität in der westlichen Welt ergeben haben, gewissermaßen im Sinne einer von außen induzierten Vergewisserung³⁸.

Auch diese Problematisierungen lassen verständlich werden, warum nicht wenige Beobachter derzeit zögern, die Phänomene der *Wiederentdeckung des Religiösen* im Sinne einer voraussehbaren baldigen Erneuerung religiöser Institutionen und insbesondere der Verlebendigung des kirchlichen Lebens zu interpretieren³⁹. Jede einzelne der genannten Problematisierungen steht zugleich nicht weniger als die Rede von der *Wiederentdeckung des Religiösen* selbst offenkundig in Zusammenhang mit der Bedeutung und Deutung von Religion in Europa seit der Aufklärung. Auch deswegen ist es angezeigt, hierzu einige Erwägungen anzustellen.

3. Modernisierung und Religionsdeutung

Im Rahmen „interdisziplinärer Erkundungen“ haben WILHELM DAMBERG und ANTONIUS LIEDHEGENER ausgeführt, seit der Aufklärung habe sich in (West-) Europa

³⁶ G.M. HOFF, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2004, S. 8 (vermutlich müsste es genauer „Zustimmung z u“ heißen). — So finden sich auch sog. neue, indes kaum Neues präsentierende und die Komplexität der Fragestellungen kaum treffende Versuche breiter, vornehmlich polemischer Ablehnungen von Religion incl. mit ihr verbundener Ethik — so jüngst R. DAWKINS, *Der Gotteswahn* (The God Delusion 2006), Berlin 2007² (aufschlussreich etwa zur Abtreibung cf. 405–420).

³⁷ D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen*, a.a.O., S. 11; zu ähnlichen Hinweisen cf. H. JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion*, a.a.O., S. 10ff, sowie WALDENFELS, a.a.O., S. 6. Grundlegender und hinsichtlich des Verhältnisses von Islam und (individualisierender) demokratischer Gesellschaft bes. auch: *Einander kritische Selbstbefragung zutrauen. Ein Gespräch mit dem Islamexperten Christian W. Troll*, HerKorr 60 (2006), S. 555–560, bes. 557ff.

³⁸ Der Hinweis ist auch generell hinsichtlich des Zueinanders von Identität und Religion bedeutsam; cf. dazu A.J. BUCH, *Die Zukunft Europas als Aufgabe*, a.a.O., S. 118f; auch H.-J. HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular?*, a.a.O., S. 2.

³⁹ Aus evangelisch-theologischer Sicht formuliert U.H.J. KÖRTNER, a.a.O., S. 24, knapp: „Nüchtern betrachtet besteht jedoch für die Kirchen kein Anlass, in Euphorie zu verfallen“.

im Umgang mit dem Phänomen der Religion (...) ein Denkmuster verbreitet, das darauf hinauslief, im Zuge der Modernisierung sei faktisch ein fortschreitender Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit und parallel in die Privatheit in Gang gekommen, ein Paradigma, für das sich im Laufe des 20. Jahrhunderts der Begriff der „Säkularisierung“ verbreitet hat⁴⁰

Der Hinweis auf ein solches, sogleich aufgrund außereuropäischer Erfahrungen kritisch befragtes Denkmuster bringt nun nochmals die Diskussion über das bereits erwähnte Verhältnis von Modernisierung, Säkularisierung und Religion in den Blick. Natürlich wird ein bedeutsames Theorie- und Verstehensproblem berührt, wenn etwa DETLEF POLLACK insistiert, „dass der Säkularisierungstheorie nach wie vor ein hohes Maß an empirischer Evidenz zukommt“⁴¹. Damit wendet er sich explizit gegen die Kritik oder gar Bestreitung dieser Theorie, zumal gerade auch „Sozialwissenschaftler von einem weltweiten Bedeutungsaufschwung des Religiösen“ ausgehen und von „De-Säkularisierung (PETER L. BERGER), von Re-Spiritualisierung (MATTHIAS HORX), von De-Privatisierung (JOSÉ CASANOVA) oder von der «Rückkehr der Religionen» (MARTIN RIESBRODT)“⁴² sprechen. Ein gewisser interpretatorischer Paradigmenwechsel deutet sich allerdings auch an, wenn etwa von „Grenzen der Säkularisierung“⁴³ und „Diktatur des Relativismus“⁴⁴ die Rede ist.

Zwar ist auch aus (moral-) theologischer Sicht schon früher auf das Ungenügen einer bestimmten Vereinseitigung und Verabsolutierung des neuzeitlich-modernen Denkens über Welt und Mensch hingewiesen worden, insbesondere unter den Aspekten komplexer Kontingenzerfahrung und daraus gespeister erneuter Relevanz des Religiösen⁴⁵. Neuerdings kommen solche kritischen Hinweise genereller und zugleich

⁴⁰ W. DAMBERG, A. LIEDHEGENER, *Interdisziplinäre Erkundungen zu Zeitgeschichte und Gegenwart von Kirche und Katholizismus in den Vereinigten Staaten und Deutschland. Einleitung*, in: DIES. (Hrsgg.), *a.a.O.*, S. 1–18, hier 1. — Es soll auf die hier nicht weiter zu verfolgende, aber bedeutsame Vielgestaltigkeit der Anwendung des Begriffs der Säkularisierung zumindest hingewiesen werden — cf. dazu u.a. H. JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion*, *a.a.O.*, S. 15–19 (dort auch bes. im Anschluss an José Casanova speziell zur sozialwissenschaftlichen Differenzierung der Terminologie 17f).

⁴¹ D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen*, *a.a.O.*, S. 10.

⁴² *Ebd.*, S. 6; Pollack selbst geht anderweitig auf Interpretationen, die der Säkularisierungsthese (teilweise) widerstreiten ein, cf. D. POLLACK, *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung*, *a.a.O.*, S. 12ff, 17f; cf. aber auch H. JOAS, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz*, in: A. LOBHÜDEPOHL (Hrsg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (= Studien zur Theologischen Ethik 105), Freiburg Schweiz–Wien 2004, S. 11–24; auch F.W. GRAF, *a.a.O.*, S. 20f.

⁴³ P. STRASSER, *a.a.O.*, S. 34.

⁴⁴ G. FUCHS, *a.a.O.*, S. 34; gegenübergestellt wird eine neue „Suche nach Absolutem“ (*ebd.*).

⁴⁵ Cf. dazu u.a. J. RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft* (= Handbuch der Moraltheologie 1), Regensburg 1996, bes. wenn Verf. hinweist auf die „Differenzierung und Macht moderner Kultur“ und die in der Erfahrung des Menschen deutlich werdende „widersprüchliche, in Zwänge eingeschlossene Hilflosigkeit seiner moralischen Kompetenz“ und fortfährt: „Die Absurdität und Destruktivität des erfahrenen Leides, die Instrumentalisierung technischer Rationalität in der Maschinerie des Tötens in Auschwitz lässt z.B. eine Infragestellung zurück, die den Optimismus für die moralische Vernunft und Geschichte des Menschen zur Verzweiflung bringt“

deutlicher zum Ausdruck: Es zeige sich eine „Verdunstung der bisherigen modernen Ordnung der Dinge“, letztere befinde sich in der „Spätphase ihrer allgemeinen Anerkennung“⁴⁶, es habe sich die „Prognose eines säkularisierungsbedingten Komplettverschwindens des Religiösen als unzutreffend erwiesen“⁴⁷. Damit erhalten die Anfragen an Intention und Tragfähigkeit der Säkularisierungstheorie eine grundsätzlichere Dimension, die jedoch zugleich in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht zu konkretisieren sind. Dies kann im vorliegenden Rahmen nicht detailliert erfolgen, es soll jedoch — beschränkt auf die hier herangezogene knappe Darstellung⁴⁸ — noch ein wenig verdeutlicht werden anhand eines Aspektes der Frage, inwiefern die These der Fortgeltung der Säkularisierungstheorie als Einwand gegen deren kritische Infragestellung angesichts der Phänomene der *Wiederentdeckung des Religiösen* überzeugen kann. Die Fortgeltungstheorie wird nämlich wesentlich mit Ergebnissen empirischer Untersuchungen begründet, die ihrerseits auf die „Kernthese“ bezogen sind, „dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht“ und näherhin einen „letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen“⁴⁹ ausübt. Die dazu argumentativ herangezogenen empirischen Untersuchungen sind folglich an den „Dimensionen religiöser Zugehörigkeit, religiöser Praxis und religiöser Überzeugung“⁵⁰ orientiert, die Kommentierung der Ergebnisse ebenso. Damit aber ergibt sich eine zugleich inhaltliche wie methodische Schwierigkeit, nämlich ob die Kriterien solchermaßen konzipierter Untersuchungen über Veränderungen in den „Beständen religiöser Traditionen und Institutionen“ überhaupt zupassen auf jenes, worauf sich die Erörterung der *Wiederentdeckung des Religiösen* bezieht. Denn die zuvor erläuterte Komplexität der diesbezüglich benannten Phänomene wie die damit verknüpfte Uneindeutigkeit der Terminologie deuten auf erhebliche Unschärfen und Kategorien Unterschiede gerade im Vergleich zu den säkularisierungstheoretischen Kriterien hin, weswegen Zweifel an deren Anwendbarkeit und damit an ihrem hermeneutischen Nutzen angebracht erscheinen, zumal in ihrer wiederum

(*ebd.*). Ähnlich zum Problem der dahinter deutlich werdenden „Kontingenzbewältigung“ H.J. HÖHN, *Gegen-Mythen, a.a.O.*, S. 55: „Zu der Einsicht, dass es mit den Tatsachen der Welt nicht getan ist, zwingen gerade die Tatsachen der modernen Welt“. — Näher hierzu A.J. BUCH, *Verantwortung der Christen in moderner Gesellschaft: Probleme und Chancen heutiger Moraltheologie. Ausgewählte Bemerkungen zu einer universalen Aufgabe* (überarb. Text der Gastvorlesung des Verf. an der Theolog. Fakultät Opole, Mai 1996), in: R. HAAS (Hrsg.), *Weg zum Priestertum. 25 Jahre überdiözesanes Studienhaus St. Lambert, Grafschaft 1997*, S. 29–45, bes. 30–37.

⁴⁶ H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 72f.

⁴⁷ HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular?*, *a.a.O.*, S. 2.

⁴⁸ Nämlich vor allem: D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen, a.a.O.*; zudem DERS., *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung, a.a.O.*

⁴⁹ D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen, a.a.O.*, S. 7.

⁵⁰ *Ebd.*

konsequent traditions- und institutionsbezogenen Konkretisierung zur Messung „individueller Religiosität“⁵¹. Außerdem beziehen sich die in dem Referenztext zur Stützung der Säkularisierungstheorie gegenüber kritischen Anfragen aufgrund einer *Wiederentdeckung des Religiösen* dokumentierten weiteren empirischen Untersuchungen auf deutlich begrenzte und randständige Phänomene⁵².

Aufs Ganze ist jedenfalls zu sehen, dass vielgestaltige Hinweise auf die Eigenart heutiger *Wiederentdeckung des Religiösen* bzw. der Religion „vor allem außerhalb ihrer institutionalisierten Sozialformen“⁵³ in solch säkularisierungstheoretischer Argumentation nicht zureichend wahr-genommen werden, weswegen sie insoweit gegenüber kritischen Einwänden nur begrenzt überzeugen kann. Hingegen kann sie in den Grenzen ihrer Krieteriologie beobachtbare Sachverhalte plausibel machen, ohne damit jedoch das gesamte der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften zu interpretieren. Auch umgekehrt lässt sich nicht weniger aufschlussreich sagen: Was sich bezüglich „Wiederkehr des Religiösen“ zeigt, entzieht sich offenbar zumindest (!) einer *so gearteten* Untersuchungskrieteriologie, zeigen sie sich doch offenkundig (und teilweise *per definitionem*) zunächst nicht primär als Veränderungsprozesse an den „Beständen religiöser Traditionen und Institutionen“⁵⁴, die säkularisierungstheoretisch gerade im Fokus stehen. Damit aber darf einerseits der Erkenntnissertrag dieser theoriebezogenen Diskussion für eine differenzierte, die Breite der Phänomene einbeziehende Verhältnisbestimmung von Säkularisierung und Religion bezweifelt werden. Andererseits aber ist nunmehr als Einwand gegen (zu) rasche und (zu) weitgreifende *theoretische* Folgerungen aus der Beobachtung einer *Wiederentdeckung des Religiösen* zunächst festzuhalten, dass letztere nun auch nicht *ohne Weiteres* die säkularisierungstheoretische Kernthese insgesamt in Frage stellen kann⁵⁵ — zumindest jedenfalls nicht in ihrem von POLLACK nachdrücklich präzisierten und so zugleich begrenzten Geltungsanspruch: Die Säkularisierungstheoretiker behaupten demnach nämlich nicht, „die Prozesse der Modernisierung brächten Religion und Glaube zum Verschwinden“, sondern sie hätten den geschilderten „negativen Einfluss auf

⁵¹ *Ebd.*; zur Konkretisierung heißt es: „Die Zugehörigkeitsdimension wird über die Konfessionszugehörigkeit gemessen, die Praxisdimension über die Häufigkeit des Kirchganges und die Überzeugungsdimension über den Glauben an Gott“ (*ebd.*).

⁵² Ergänzend wurden „mit Hilfe von Fragen nach dem Glauben an Astrologie sowie an die Wirksamkeit von Spiritualismus und Okkultismus auch Aspekte außerkirchlicher Religiosität erfasst“ (*ebd.*, 7f), außerdem wurden Erfahrungen und Einschätzungen bezüglich *New Age*, Anthroposophie, Reinkarnation, Mystik, Pendeln / Wünschelruten, Astrologie / Horoskope etc. erfragt (cf. *ebd.*, 9).

⁵³ So *ebd.*, 7 unter Hinweis auf die Arbeit von M.N. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997.

⁵⁴ *Ebd.* Immerhin hält D. POLLACK, *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung, a.a.O.*, fest, „die Prozesse religiöser Individualisierung“ bildeten „eine eigenständige Entwicklungsrichtung“, obwohl sie „den generellen Säkularisierungstrend nicht umzukehren vermögen“ (17).

⁵⁵ Cf. dazu unter Bezug auf D. Pollack die kritischen Bemerkungen bei U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 26.

die Stabilität und Vitalität“ religiöser Institutionen und Traditionen; auch werde nicht behauptet, „dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht, und auch nicht, dass sie unumkehrbar ist (...), wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist“⁵⁶. Über diese spezielle Theoriediskussion hinaus, deren Weiterführung vornehmlich Sache der Sozialwissenschaften ist⁵⁷, bleibt indes das Verhältnis von Säkularisierung und Religion noch weiter zu bedenken.

4. Religiöse Überwindung neuzeitlich-moderner Säkularisierung?

Nach den bisherigen Erwägungen lässt sich zunächst dies sagen: Schon die soeben angezeigte *theoretische Kontroverse* deutet darauf hin, dass eine Interpretation von *Wiederentdeckung des Religiösen* als einfacher Gegenbefund gegen die Säkularisierungsthese in ihrem soeben präzisierten Anspruch zu kurz greift. Vielleicht kann aber die in dieser Kontroverse erkennbare Unterschiedlichkeit des Interpretationszugangs immerhin mit erhellen, warum „ein verändertes Verhältnis der Gesellschaft zur Religion insgesamt“ einem spezifischen „Rückgang herkömmlicher Kirchlichkeit“ nicht widerstreitet⁵⁸ und durchaus mit einer weiteren „Pluralisierung und Individualisierung religiösen Verhaltens innerhalb und außerhalb der Kirche“⁵⁹ einhergehen kann.

Nun ist allerdings eigens festzuhalten, dass auch Eigenart und Umfang der konkreten Säkularisierungs-Effekte der Modernisierungsprozesse im Sinne eines umfassenden oder doch weitgehenden Bedeutungsverlustes traditioneller Religionen und Konfessionen nicht unbestritten sind⁶⁰. Europa sei keineswegs so säkularisiert wie dies oft angenommen werde, folgern etwa die Autoren der sog. Europäischen Wertestudie⁶¹, und zwar unter Bezugnahme auf langfristig angelegte *empirische Befragungen* in (West-) Europa und insoweit in eher pragmatischem Umgang mit theoretischen Positionen. Demzufolge ist Säkularisierung zwar weiterhin vorhanden und das Verhältnis der Menschen zu Religion noch immer Privatangelegenheit, aber

⁵⁶ *Ebd.*

⁵⁷ Deutlich der diesbezüglich differenzierte Hinweis bei H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Br. 2004, S. 15.

⁵⁸ W. DAMBERG, *An der Jahrhundertwende*, in: D. SEEBER (Hrsg.), *Im Aufbruch gelähmt? Die deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende*, Frankfurt am M. 2000, S. 9–24, hier 21f.

⁵⁹ *Ebd.* 22.

⁶⁰ Cf. dazu u.a. H. JOAS, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz*, a.a.O.; auch K. GABRIEL, *Säkularisierung*, „Ost-West. Europäische Perspektiven“ 8 (2007), S. 3–10, bes. 8ff.

⁶¹ Cf. dazu L. HALMAN, R. LUIJKX, M. VAN ZUNDERT (Hrsgg.), *Atlas of European Values*, a.a.O., S. 60: „One thing is for sure: the old continent is not as secularized as it seems“. — Ausführlich und mit aufschlussreichen sozialhistorischen Hinweisen zur Interpretation zumal der europäischen Säkularisierung bes. J. CASANOVA, a.a.O., bes. S. 322–342.

Religionen sind gleichwohl sehr lebendig, eine sehr große Mehrheit aller Europäer bezeichnen sich als religiös — deutlich mehr als religiös Praktizierende —, es handele sich um eine Art „Gläubigsein ohne Zugehörigkeit“, Kirchenaustritt bedeute zumeist nicht Religionsverlust, Religion existiere auch außerhalb der traditionellen Kirchen⁶². In solcher Betrachtung erscheinen auch vielgestaltige Phänomene der *Wiederentdeckung des Religiösen* durchaus zutreffender aufgenommen und gerade in ihrem komplexen Verhältnis zu institutionalisierter Religion angemessener interpretiert zu sein. Dies legt aber zugleich nahe, nun auch die säkularisierungstheoretische Teil-These der Wahrscheinlichkeit des weiteren Bedeutungsverlustes institutioneller Religion nochmals kritisch in den Blick zu nehmen und zumindest die Frage aufzuwerfen, wie sich die Situation in Europa angesichts einer „derzeitigen weltweiten De-Säkularisierung“ entwickeln wird⁶³. Immerhin wäre die genannte Wahrscheinlichkeits-Behauptung zu modifizieren — ein Erfordernis, auf das anderwärts auch aufgrund einer differenzierteren Wahrnehmung des historischen Prozesses von Säkularisierung in Westeuropa hingewiesen worden ist⁶⁴.

Zu ergänzen sind hierzu einige Gesichtspunkte aus *philosophisch-theologischer Perspektive*, die an die schon längere Zeit geführte verzweigte interdisziplinäre Diskussion über Religion im Kontext europäischer Aufklärung und Säkularisierung anknüpft, auch wenn diese Debatte hier nicht näher dargestellt werden kann⁶⁵ WALTER

⁶² *Ebd.*, S. 61: „However, in Europe, religion is still a private matter. Nevertheless, in this private sphere, European religions are very lively. (...) It is obvious that a vast majority of all Europeans nominate themselves as religious persons. There are even more people who consider themselves as religious as there are people who attend church. It is a kind of «believing without belonging». (...) It proves religion does not only exist in the doctrines of the classical churches. (...) In short: most of the Europeans do not loose their religion“

⁶³ *Ebd.*: „Europeans remain religious, their approach is eclectic, and they borrow ideas from several traditions. (...) One can wonder whether Europe will keep aloof from the current worldwide de-secularization. In this respect, it could be interesting to compare Europe with the United States. (...) One can wonder whether European churches one day will hook up. However, for now there is no indication that the European secularization will fade away“

⁶⁴ Die Modifizierung betrifft den von D. Pollack (*Die Wiederkehr des Religiösen*, a.a.O., S. 7) herausgestellten Unterschied von Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit der säkularisierenden Prozesse trotz der darin bereits anklingenden Begrenzung. Cf. aber insbesondere F.W. GRAF, a.a.O.; Verf. ist der Auffassung, die undifferenzierte Generalisierung der Privatisierung von Religion in „der“ Moderne sei „jedenfalls nur ein soziologischer Professionsmythos“, aus vergleichenden Studien über Säkularisierungsprozesse sei zudem deutlich geworden, „dass sich die Verweltlichung bestimmter Institutionen (...) durchaus mit starken religiösen Renaissancen in anderen Kultursphären verbinden konnte“ (*ebd.*, 20).

⁶⁵ Zur Verdeutlichung des hier wiederholt betonten Erfordernisses begrifflicher wie inhaltlicher Differenzierung soll immerhin an einen wichtig erscheinenden Hinweis von Franz-Xaver Kaufmann erinnert werden: Er hat unter Hinweis auf Hans Blumenbergs kritischen Einwand gegen die religionsgeschichtliche Interpretation der Neuzeit als „Säkularisierung“, die begrifflich „eine Enteignung der christlichen Tradition durch die Aufklärung (...) suggeriere“, was jedoch „der aus Selbstermächtigung des Menschen hervorgehenden, eigenständigen Legitimität der Neuzeit nicht gerecht“ werde (F.-X. KAUFMANN, a.a.O., S. 83 — unter Verweis auf H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am M.

KASPER hat im Anschluss an den Hinweis, dass „seit MAX HORKHEIMER und THEODOR W. ADORNO die Einsicht in die innere Dialektik der Aufklärung weitgehend Allgemeingut geworden ist“, bemerkt: „Beweispflichtig ist inzwischen nicht mehr, wer eine solche Dialektik der Aufklärung bzw. der Säkularisierung behauptet, sondern wer meint, sich undialektisch und unkritisch auf die Moderne beziehen zu können“⁶⁶. Diese Bemerkung erfolgt im Kontext einer kritischen Kommentierung von (nicht nur) jüngeren Akzentsetzungen in der protestantischen Theologie, in denen u.a. „Individualität, Innerlichkeit, Freiheit, Gewissen als Kennzeichen des protestantischen Profils“ hervorgehoben werden, „woraus sich wiederum dessen innere Nähe zur aufgeklärten modernen Welt und ihrem Pathos ergibt“⁶⁷. Damit gerät nun nicht nur ein eigener Aspekt aus der spezifisch deutschen Diskussion zur *Wiederentdeckung des Religiösen* mit in den Blick, sondern auch ein Hinweis dazu, warum dieses Thema vermutlich in jenen Ländern bzw. Gesellschaften besonders nachdrücklich aufkommt und diskutiert wird, die geistesgeschichtlich-kulturell nachhaltig durch Individualismus wie durch die aufgeklärte Gegensatzung von Vernunft und Religion geprägt sind⁶⁸. An dazu benennbaren Gefahren und Konsequenzen — teilweise von den Pro-

1966), die Säkularisierung umgekehrt als spezialisierte „Verkirchlichung des Christentums“ zu verstehen gesucht, weswegen dann „keinesfalls von «Enteignung» des Christentum, sondern eher von seiner «Reinigung» (...) zu sprechen“ sei (F.-X. KAUFMANN, *a.a.O.*, S. 96); Kaufmann interpretiert hier im Sinne funktionsgerechter Gesellschaftsdifferenzierung der Moderne, wozu dann „die Auffassung von Säkularisierung als Verdrängung der kirchlichen Autorität aus den Bereichen weltlicher Herrschaft (...) geradezu kongruent“ sei. (*ebd.*, S. 91). — Zu einigen bedeutsamen Elementen von Säkularisierung cf. jüngst K. GABRIEL, *a.a.O.*

⁶⁶ W. KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI*, *StdZ* 225 (2007), S. 219–228, hier 223.

⁶⁷ *Ebd.*, S. 221.

⁶⁸ Zu der nicht selten vorgebrachten Vermutung, insbesondere Glaubensverlust und Rückgang kirchlich-moralischer Bindung seien eine wesentliche Folge der Entwicklung der Wohlstandsgesellschaften in Westeuropa, ist — ähnlich der oben erwähnten Befragung der These gänzlicher Neuheit der *Wiederentdeckung des Religiösen* — deutlich zu differenzieren; auch dies alles ist nämlich in längerfristiger Perspektive zu sehen: cf. dazu W. DAMBERG, *a.a.O.*, bes. S. 12ff; ebenso M.E. RUFF, *A Religious Vacuum? The Post-Catholic Milieu in the Federal Republic of Germany*, in: M. GEYER (Hrsg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 351–379, bes. 351ff, 356–360. In eigener Weise hierzu aufschlussreich ist ein Dokument aus der Feder des damaligen Nuntius in Deutschland und späteren Papstes Pius XII: E. PACELLI, *Die Lage der Kirche in Deutschland 1929*, bearb. v. Hubert Wolf u. Klaus Unterburger (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 50), Paderborn–München–Wien–Zürich 2006; dort werden bereits erhebliche Probleme der Entwicklung des kirchlichen Lebens dargestellt, tw. auch statistisch dokumentiert, wie z.B. Kirchenaustritte, Rückgang bzw. Mangel an Priesterberufungen, Qualität des Religionsunterrichts, Probleme der Großstadtseelsorge, Schwierigkeiten der Akzeptanz kirchlicher Ehelehre und teilweise Rückgang der Beichtpraxis, Probleme mit Mischehen, im Vergleich mit anderen Ländern auffallend hohe Scheidungsraten, ein feststellbarer Geburtenrückgang auch in katholischen Ehen, Diskussionen über Abtreibung, Probleme der Jugend mit kirchlicher Autorität (cf. S. 103ff, 120f, 123, 127, 131, 147, 189) — besonders interessant sind Hinweise auf mit der Aufklärung beginnende Probleme vor allem der Intellektuellen mit der Kirche (139) sowie auf das Verständnis von Religion als „gänzlich subjektive Angelegenheit“ (141).

tagonisten der diesbezüglichen Diskussionen selbst wahrgenommen — wird dies deutlich: Nämlich einerseits entsteht aus der Betonung von Individualität und Innerlichkeit sowie der Idee eines „fortschreitenden reformatorischen Prozesses“ die Gefahr einer Reformierung des Christentums „aus der Welt hinaus“ und damit einer „Selbstsäkularisierung der Kirche“⁶⁹; andererseits führte die theologische Akzeptanz der prinzipiellen Beschränkung der Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung (I. KANT)⁷⁰ dazu, dass der „Gottesglaube (...) damit weltlos und die Welt letztlich gottlos geworden“ ist. „Genau dieser Vorgang“, so fügt W. KASPER an, „ist mit Säkularisierung gemeint“, die „keineswegs notwendig auf die Leugnung Gottes“ hinauslaufe, sondern den „Versuch“ bezeichne, „den Gottesglauben aus dem öffentlichen Bereich und aus den weltlichen Bereichen (...) herauszuhalten und ihn auf den Bereich des Persönlichen, des Privaten und der Innerlichkeit zu beschränken“⁷¹.

Hinsichtlich der Ausgangsfrage dieses Teils unserer Erwägungen, eröffnet sich in solcher Perspektive eine eigene Tiefenstruktur des Verhältnisses von *Wiederentdeckung des Religiösen* und Säkularisierung, sofern nämlich die philosophisch-theologische Reflexion gegenüber vordergründigen oder vermeintlichen Gegensätzen nun gerade *in der aufgeklärt-kritischen Vernunft* einen *gemeinsamen Bezugspunkt* von Religion und Säkularisierung aufdeckt. Bezüglich der Problematik eines von

⁶⁹ W. KASPER, *Glaube und Vernunft*, a.a.O., S. 221. — Nicht aus theologischen, wohl aus soziologischen Gründen hat F.-X. KAUFMANN, a.a.O., S. 88, auf den auch durch seine konfessionelle Spaltung bedingten „Funktionsverlust des Christentums“ bezüglich der Bedeutung des Glaubens für gesellschaftliche Integration hingewiesen; cf dazu auch den Hinweis auf die „Unausweichlichkeit“ einer „Säkularisierung der weltlichen Macht“ als Folge des Verlustes der kirchlichen Einheit bei W. BRUGGER, *Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT (Hrsgg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, a.a.O., S. 253–283, hier 253. — Zur Differenzierung des (ambivalenten) Verhältnisses von Protestantismus und Modernität cf. bes. erhellend auch F.W. GRAF, *Der Protestantismus*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT (Hrsgg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, a.a.O., S. 78–124, bes. zu „Weltfrömmigkeit“, „Modernitätsoffenheit“, „Kulturbedeutung“ des Protestantismus 99–118.

⁷⁰ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Erster Teil = Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden, hrsgg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt 1975, B XXXI: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ – dies in unmittelbarem Zusammenhang mit der Betonung der Begrenzung der Vernunft „bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung“ (*ebd.*); wobei W. KASPER, *Glaube und Vernunft*, a.a.O., S. 223, zu Recht darauf hinweist, Kant habe dennoch „am Gottesgedanken festgehalten; er war für ihn ein Postulat der praktischen Vernunft“.

⁷¹ W. KASPER, *Glaube und Vernunft*, a.a.O., S. 224. Papst Benedikt XVI. hat bezüglich der zuvor genannten Formulierung I. Kants auf die Metaphysik-Kritik der Reformation des 16. Jahrhunderts hingewiesen (BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe*, Freiburg–Basel–Wien 2006) und ausgeführt: „In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage (...) aus diesem Programm heraus gehandelt“. (*ebd.*, S. 24). Zugleich hat er — erhellend für die Entwicklung von Religion und Glaube in Neuzeit und Moderne — auf die Konsequenzen dieses Ansatzes mit dem Ausschluss der Gottesfrage aus demgemäß (verkürzt) bestimmter Wissenschaft hingewiesen: „die eigentlich menschlichen Fragen (...), die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen «Wissenschaft» umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden“ (*ebd.*, S. 27).

religiösen Grundlagen abgelösten humanen Freiheits- und Emanzipationsanspruchs der Moderne ist pointiert von der „Destruktion der Moderne durch sich selbst“ gesprochen worden⁷². Hierzu fügt sich, dass auch die Verabsolutierung aufgeklärter Vernunft im Sinne prinzipieller Gegensetzung von Vernunft und Glaube bzw. Religion gewissermaßen eine Umkehr erfährt, nämlich durch die nunmehr gerade auch philosophische und theologische Betonung der Bedeutung der Vernunft für eine humane säkulare Gesellschaft einschließlich der darin vorfindlichen Religion(en) und des darin neu aufkommenden Religiösen⁷³. Deswegen ist es übrigens auch keineswegs überraschend, dass die Erörterung der *Wiederentdeckung des Religiösen* einhergeht mit einer auch diese nochmals betreffenden, aber weitergreifenden erneuten Diskussion des Verhältnisses von Glaube bzw. Religion(en) und Vernunft, wofür die sog. „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. mit dem Plädoyer kritischer „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“ Beleg ist⁷⁴, aber auch die darauf bezogene intensive Diskussion⁷⁵.

Vor allem aber wird aus dem Bisherigen ersichtlich, dass von einer nun aufkommenden religiösen *Überwindung* moderner Säkularisierung und Profanität im Sinne einer Ablösung des einen durch das andere nicht die Rede sein kann. Schon gar nicht kann es um den Versuch gehen, analysierte und belegbare Sachverhalte im Kontext (auch) säkularisierungstheoretisch fundierter Forschung zu bestreiten. Allerdings lässt sich nun auch sagen, dass es zum differenzierten Verständnis der *Wiederentdeckung des Religiösen* in den durch (im einzelnen zu präzisierende) Säkularisierung mitgeprägten Gesellschaften (West-) Europas und zur Durchdringung der damit aufgeworfenen Problemfragen nicht allzu weit trägt, sich dem damit verbundenen Phänomenkomplex mithilfe eines mehr oder minder statischen säkularisierungstheoretischen Modells oder damit verknüpfter eingeübter Denkmuster zu nähern oder das Thema unter Hinweis darauf, der „Megatrend Religion“ sei „letztlich die Folge semanti-

⁷² W. KASPER, *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, ThQ 170 (1990), S. 81–97, hier 87.

⁷³ Eindrucksvoll hier bes. J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg–Basel–Wien 2005, S. 15–37, bes. 31ff; im gleichen Band auch J. RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, a.a.O.*, S. 39–60, bes. 54ff sowie 77 die Bemerkungen zur „notwendigen Korrelation von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion“. — Cf. dazu W. KASPER, *Glaube und Vernunft, a.a.O.*, S. 226.

⁷⁴ BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft, a.a.O.*, S. 29; dies bezogen auf christlichen Glauben und Vernunft, ausgehend von der Frage: „Ist es nur griechisch, zu glauben, das vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?“ (17), bes. 17f, 21ff, und mit ausdrücklichen Hinweisen zur neuzeitlichen Trennung von Glaube / Theologie und Vernunft / Wissenschaft, S. 27f.

⁷⁵ Cf. dazu *ebd.*, S. 33–133 die Kommentierung der Rede Papst Benedikts XVI. durch Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann.

scher Politik“⁷⁶ für unbedeutend und insoweit in gewissem Sinne als erledigt zu erklären⁷⁷. Hingegen geht es nach dem Gesagten gerade um die Herausforderung, unübersehbare alte und neue Gestalten von Religiösem, Religiosität und Religion gerade *in* weitgehend säkularisierter Welt zu verstehen — und zwar mithilfe einer auch nochmals kritisch entgrenzten (wissenschaftlichen) Vernunft, was dann in diesem Sinne begrifflich unterscheidend, und zunächst nur so, als eine „postsäkulare“ bzw. „postmoderne“ Herausforderung begriffen werden mag⁷⁸. Am Ende unserer Überlegungen ist hierauf nochmals zurückzukommen.

5. Wiederkehr des Religiösen als Anspruch?

In einem letzten Schritt sollen nun die bereits mehrfach angedeutete spezifisch theologische Verständnisbemühung noch ein wenig weitergeführt und ergänzt werden. Ein erster Zugang hierzu eröffnet sich aus einem näheren Blick auf die Eigen-

⁷⁶ U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 26; diese zur Polemik neigende Kommentierung bezieht sich übrigens nicht auf die Säkularisierungstheorie (cf. in diesem Beitrag die Hinweise zu deren differenzierter Darstellung durch D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen, a.a.O.*) und in diesem Sinne durchgängig auf einen „substantiellen, klassischen Sinn von Religion“. Bereits solche Terminologie kann *prima vista* aufmerksam werden lassen für ein mögliches Problem ihrer Angemessenheit für neue Phänomene des Religiösen.

⁷⁷ Das Missliche solchen Verfahrens ist nach dem Gesagten evident: Für die Rede von Gottesglaube und Religion, soll sie angesichts so verstandener Säkularität möglich sein, bleibt dann nur der weithin unvermittelte „Sprung in die Sprache des Glaubens“ — z.B. indem, obwohl auch dann nochmals „Wiederkehr der Religion“ bzw. „das neu erwachende Interesse an Religion“ ausdrücklich festgehalten wird, weitere Interpretationsbemühung weithin unterbleibt: „Zugespitzt formuliert: Es geht nicht um Religion, sondern um Gott“ (*ebd.*, S. 27). Cf. dazu die hermeneutisch bedeutsamen Hinweise bei H. JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion, a.a.O.*; Joas spricht nicht einfach vom „Ende der Säkularisierungstheorie“ (*ebd.*, S. 14) jedenfalls im Sinne eines gängigen Interpretationsmusters, er behauptet vielmehr zugleich, „dass nur der Abschied von der Säkularisierungstheorie uns befähigt, nach den tatsächlichen Ursachen der in Teilen Europas ja tatsächlich spektakulären Säkularisierung zu fragen. Wer an die Säkularisierungstheorie glaubt, hat eigentlich keine Frage mehr hinsichtlich fortschreitender Säkularisierung. Für ihn tritt dann lediglich das Erwartete ein“ (*ebd.*, S. 15).

⁷⁸ Der Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ wird von J. HABERMAS, *a.a.O.*, S. 33 in mehrfacher Hinsicht inhaltlich ausgeführt und ist eher im Sinne der Ergänzung zu nunmehr differenziert zu verstehender Säkularisierung und Modernisierung gebraucht; cf. dazu M. LUTZ-BACHMANN, *Demokratie, Religion und öffentliche Vernunft*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, Bonn 2006, S. 31–52, bes. 39. H.-J. HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular?*, *a.a.O.*, weist darauf hin, dass „postsäkular“ in Bezug auf Religion vor allem „deren moralisch relevante Bestände“ meint und als Kategorie „primär auf der soziologischen Theorieebene angesiedelt“ sei (*ebd.*, S. 3). Hans Joas rät gar zum „Mut (...)“, vom «Ende der Postmoderne» zu sprechen“ im Sinne einer Überwindung „der Feier eines entgrenzten Pluralismus als einer Verbürgung von Freiheit und Kreativität“ zugunsten einer erneuten „Frage nach Werten und Wertevermittlung“ (H. JOAS, *Gesellschaft, Staat und Religion, a.a.O.*, S. 12f) — Von der Dringlichkeit eines „postmodernen“ Dialogs von Glaube und Vernunft spricht W. KASPER, *Glaube und Vernunft, a.a.O.*, S. 224.

art bedeutsamer Veränderungsvorgänge. Hans Joas hat zur Charakterisierung von Glauben und Religion vorgeschlagen, über spezifische Erfahrungen zu reflektieren, nämlich Erfahrungen „eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt“⁷⁹. In etwas anderem Kontext hat er zudem auf die „Deutung solcher Erfahrungen“ aufmerksam gemacht: „Dann sehen wir die Biographien von Individuen und die Geschichte von Kulturen auch nicht einfach als linear an, sondern als gekennzeichnet vom Einbruch unvorhersehbarer Ereignisse, vom Aufkommen unerhört neuer Deutungen von Erfahrungen und vom offenen Wechselspiel zwischen der Sinndeutungsnot der Menschen und dem kulturellen Angebot an Deutungen“⁸⁰. Was der Soziologe und Sozialphilosoph hier phänomenologisch beschreibt und auch als „Erfahrungen der Transzendenz“ im Sinne der „Selbsttranszendenz“⁸¹ benennt, lässt bereits *sozialwissenschaftlich* eine weitere und grundsätzlichere Dimension solcher Neuheitserfahrung gerade im Sinne erneuter Aufmerksamkeit auch für Religiöses und Religion anklingen. Dies lässt sich auch *anthropologisch* verdeutlichen in dem, was sich in der bleibenden Konfrontation mit der zwar uneindeutigen, aber offenbar kaum abweisbaren und stets neu aufbrechenden Frage nach einer tragfähigen Sinndeutung des menschlichen Handelns und des personalgeschichtlichen Menschseins vollzieht⁸². In spezifisch *theologischer* Betrachtung kommt jedoch dem Hinweis auf den „Einbruch unvorhersehbarer Ereignisse“ nochmals eigene und durchaus entscheidende Bedeutung zu: nämlich in Ereignissen der Geschichte des Menschen und der Menschheit damit zu rechnen, dass in allem welthaften Geschehen und Handeln des Menschen auch Gottes Handeln aufscheinen kann. Solche zusätzliche Perspektive widerstreitet der Analyse und Interpretation der Wiederentdeckung des Religiösen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen keineswegs, solange die soeben genannte weitere Geschehens- und Ereignisdimension nicht grundsätzlich bestritten und ausgeschlossen wird.

Diese weitere Dimension ist nun noch etwas zu erläutern: Wie grundsätzlich alles Geschehen im menschlichen Leben und in dieser Welt wird der Christ auch das von vielen wahrgenommene erneuerte Interesse am Religiösen nochmals aus gläubigem Zugang zu Welt und Mensch und also gewissermaßen aus dem Blick Gottes zu verstehen versuchen. Damit aber wendet sich die Perspektive grundsätzlich: Dann wäre nämlich das in der Wiederentdeckung des Religiösen einbezogene Heilige und Göttliche nicht nur etwas, das von am Religiösen neu Interessierten erhofft, inten-

⁷⁹ H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*, a.a.O., S. 17.

⁸⁰ H. JOAS, *Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung*, in: H. JOAS, K. WIEGANDT (Hrsgg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am M. 2005², S. 11–39, hier: 16.

⁸¹ *Ebd.*

⁸² Zur notwendigen Differenzierung der Rede vom „Sinn“, damit aber auch zu einer gewissen Unklarheit diesbezüglicher Begrifflichkeit cf. J. GREISCH, *Sinn, I. Philosophisch*, LThK³, a.a.O., Bd. 9, Sp. 619ff, ebenso K. KREUTZER, *Sinn*, in: A. FRANZ, W. BAUM, K. KREUTZER (Hrsgg.), a.a.O., S. 372f.

diert und erahnt wird, sondern dann wäre Gott sozusagen als Gegenüber und Partner solcher Wiederentdeckung selbst im Spiel, in dem er sich als der Heilige, der Retter und als Grund von Hoffnung zeigen kann. Wenn dies für unser Thema *mitbedacht* werden soll, sind wir bei den besonderen Herausforderungen angelangt, die sich angesichts der Wiederentdeckung des Religiösen für die Theologie und insbesondere auch die Moraltheologie, damit aber teilweise auch für die Kirchen, stellen:

1) Eine erste Herausforderung liegt dann darin, im Diskurs über die *Wiederentdeckung des Religiösen* zu verdeutlichen, auf welche Weise dieser grundlegende theologische Interpretationszugang gerade für sachgerechtes Verständnis von darin aufscheinendem Neuem, Unvorhergesehenem, Ungewohntem, Nicht-Berechenbarem und „Unbedingtem“ hilfreich und fruchtbar sein kann. Dies muss mithin vernünftig und kommunikabel auch für andere Verstehenszugänge vermittelt werden. Pointiert formuliert: Es geht darum, die vornehmlich aus der Sicht des Menschen und als seine Aktivität charakterisierte „Wieder-Entdeckung“ des Religiösen um die Perspektive und Möglichkeit der darin zugleich sich ereignenden und als Handeln Gottes charakterisierten „Wieder-Kehr“ des Religiösen zu ergänzen⁸³. Solch spezifische theologische Ergänzung wird einhergehen mit der Bemühung um inhaltliche Präzisierung des „Religiösen“, das sich ggf. in den diesbezüglichen Phänomenen zeigt⁸⁴. Aus christlicher Sicht geht es in solcher Präzisierung vor allem auch um die Frage, ob und in welcher Annäherung auch immer in der erneut wahrgenommenen Relevanz des Religiösen der inhaltliche Bezug zu dem von KARL RAHNER so prägnant bezeichneten „Woher und Woraufhin, als Herkunft

⁸³ Es ist interessant zu sehen, dass z.B. H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 74, aber auch D. POLLACK, *Die Wiederkehr des Religiösen, a.a.O.*, S. 6, ausdrücklich den Begriff „Wiederkehr“ verwenden; inwiefern solche Begriffswahl in dem hier erläuterten Sinne bewusst oder eher zufällig verwendet wird, muss offen bleiben; dies gilt ebenso für nicht weniger auffällige und dem genauen Wortsinn nach ebenfalls bedenkenswerte Begriffe wie „Renaissance“ (wiederholt in dem zitierten Heft: HerKorr Spezial) oder — noch konturierter — *la revanche de Dieu* (so unter Hinweis auf Gilles Kepel bei L. HALMAN, R. LUIJKX, M. VAN ZUNDERT (Hrsgg.), *a.a.O.*, S. 60. Eher schon wird solche Intention erkennbar, wenn vom „Kommen Gottes“ die Rede ist (cf. u.a. H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 76f).

⁸⁴ Dazu hat Saskia Wendel angemerkt, gerade angesichts der oft sehr *individuellen* Ausprägung dessen, wie sich heute Religiöses und Religiosität vollziehe, sei es die Aufgabe der Kirchen, „an die Religiosität des Individuums anzuknüpfen und dem religiösen Gefühl eine Bestimmung, einen Inhalt zu geben“ — so S. WENDEL, *Die Renaissance des Religiösen und der Glaube an Gott*, in: G.M. HOFF, *Gott im Kommen, a.a.O.*, S. 201–238, hier: 224. — In Absetzung von diesbezüglich anderslautenden Thesen bei Peter L. Berger hat H. JOAS, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, a.a.O.*, auf „gestiegene Kontingenz“ auch im Sinne der „Erfahrung unserer eigenen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit und ihrer Folgen“ hingewiesen (*ibd.*, S. 21); sie erlaube, aus der „säkularisierungstheoretisch begründeten Selbsteinschätzung herauszukommen“, die meist mit einer „systematisch zu pessimistisch“ ausgerichteten Einschätzung der „Chancen von Individualisierungsprozessen auf dem Gebiete des Glaubens“ einhergingen (*ibd.*, S. 23f).

und Zukunft des Menschen“⁸⁵ verdeckt oder offen enthalten, mithin implizit oder explizit letztlich die „Gottesfrage“ berührt ist⁸⁶.

- 2) Damit ist Theologie nun auch herausgefordert, im Sinne eines verantwortlichen und sachgerechten Umgangs mit den Phänomenen der Wiederentdeckung bzw. Wiederkehr des Religiösen deren zumindest partielle hermeneutische Uneindeutigkeit zu wahren. Dies gilt in besonderer Weise nochmals für die Reflexion darüber, was im Aufkommen dieser Phänomene zum Ausdruck kommt. Wenn die genannten Dimensionen von Wiederentdeckung *und* Wiederkehr des Religiösen als Interpretationszugänge gleichermaßen in Betracht gezogen werden, gerät ein dynamisches Zueinander von menschlicher Suche und göttlichem Handeln in den Blick. Deswegen müssen bei aller wünschenswerten kritischen Prüfung auch Hinweise auf Leiderfahrungen, menschliche Hoffnungen und religiöse Bedürfnisse als spezifische Entstehungskontexte neuer Relevanz des Religiösen nicht von vornherein etwa im Sinne altbekannter Funktionalisierung religionskritisch problematisiert oder theologisch desavouiert werden⁸⁷. Bezeichnenderweise werden auch die Unzulänglichkeit und menschliche Armut einer „atheistischen materialistischen Welt“ als Hintergrund genannt für „den großen Wunsch nach spirituellem Erwachen in allen Gesellschaften“ und der „Sehnsucht nach einem wirklich endlosen Gespräch über den Sinn unserer Existenz“⁸⁸. Wenn christlicher Glaube auch in heutiger Zeit mit dem Wirken Gottes in dieser Welt rechnet, dann bedeutet dies auch, dass „Gott als der ganz andere“ sichtbar werden kann⁸⁹, dass mit Gott „rechnen“ also auch wesentlich Offenheit für Unberechenbares, Unerwartetes und Unvorhergesehenes impliziert. Mehr noch und kritisch auf die menschlichen Erwartungen an das Göttliche gewendet: dass auch Offenheit bleiben muss für möglicherweise Nicht-Erträumtes, Nicht-Erhofftes und vielleicht gar Uner-

⁸⁵ K. RAHNER, *Christlicher Humanismus*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, S. 239–259, hier: 246. So heißt es bei U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 27, „spitz formuliert“, es gehe bei dem hier verhandelten Thema „nicht um Religion, sondern um Gott“, und H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 76, zufolge stellt sich gerade angesichts der Wiederkehr des Religiösen „die Gottesfrage in einer neuen und zugleich herausfordernden Weise“

⁸⁶ So heißt es bei U.H.-J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 27, „spitz formuliert“, es gehe bei dem hier verhandelten Thema „nicht um Religion, sondern um Gott“, und H.-J. SANDER, *a.a.O.*, S. 76, zufolge stellt sich gerade angesichts der Wiederkehr des Religiösen „die Gottesfrage in einer neuen und zugleich herausfordernden Weise“.

⁸⁷ Cf. dazu etwa H.-J. HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular?*, *a.a.O.*, S. 6: Verf. belässt es nicht bei dem wichtigen Hinweis darauf, dass „in *Stimmungen und Atmosphären* auch die Gefahr der Projektion und Manipulation“ liege; er geht am Ende seiner Erwägungen deutlich weiter: Der Vermutung: „Nicht die Religion scheint ein Comeback zu erleben“ fügt er unmittelbar die erstaunliche Feststellung (!) an: „vielmehr handelt es sich allein um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion“ — Sehr viel differenzierter hierzu S. WENDEL, *a.a.O.*, S. 227ff.

⁸⁸ A. VOLLMER, *Gott im Kommen?*, in: G.M. HOFF, *Gott im Kommen*, *a.a.O.*, S. 13–27, hier 26.

⁸⁹ Cf. dazu *ebd.*, S. 20–25.

wünschtes — sozusagen für einen nochmals zunächst unvorstellbaren Strich durch die Rechnung, die Menschen auch in der Wiederentdeckung des Religiösen machen mögen. Das heißt in der Perspektive des christlichen Erlösungsgeschehens gesprochen: Offenheit für mögliche Durch-Kreuzung allein welthaften Denkens und Planens.

- 3) Sodann ist vor allem auch *Moraltheologie* aufgefordert, auf lebenspraktische Implikationen des hier besonders betonten Aspektes der Wiederkehr des Religiösen hinzuweisen: Wird darin nämlich auch ein Sinn-Geschehen bzw. in christlichem Verständnis ein Heilsanruf erfahrbar, was „Selbsttranszendenz“ einschließen mag, aber mit diesem Begriff theologisch nicht erschöpfend bezeichnet wird, dann betrifft solches den Menschen als ganzen — es geht ihn an, im zweifachen Sinn dieser Aussage. Religiöses, Religiosität und Religion beziehen sich in solcher Sicht nicht allein auf intellektuelles Interesse oder emotionale Affinität, sie besitzen zumal in dem hier betonten Kontext zugleich Relevanz für menschliche Lebens- und Weltgestaltung. Heilsanruf geht über Sinndeutung des Lebens hinaus, er hat personal-dialogische Struktur und beinhaltet somit *Anspruch des Menschen und an den Menschen*. Eine neue auch lebenspraktische Relevanz des Religiösen müsste sich demgemäß gerade im Sinne einer Antwort auf den Anspruch auch als „existentieller Lebensvollzug des ganzen Menschen“⁹⁰ niederschlagen, mithin in Elementen dessen, was der Christ als gläubig gelebte Spiritualität samt konkretem Handeln im Sinne „echter Weltfrömmigkeit“ bezeichnet⁹¹. Aus solcher Perspektive wird sich möglicherweise auch zeigen und seriös beurteilen lassen, was Wiederentdeckung bzw. Wiederkehr des Religiösen über deren zahlreiche individuelle Bezüge hinaus für das Christentum und insbesondere für das gemeinsame kirchliche Leben beinhaltet und bedeutet⁹².

Damit gerät am Ende unserer Überlegungen über die neue Relevanz des Religiösen besonders in (West-) Europa nun nochmals die besondere Herausforderung der verantwortlichen und kritischen „Scheidung der Geister“ in den Blick⁹³, vor allem dergestalt, ob „Religion im Säkularen wirklich als Religion antreffbar ist“⁹⁴. Dies heißt zunächst, dass gerade die Moraltheologie an die Verantwortung der Theo-

⁹⁰ B. FRALING, *Spiritualität, IV. Systematisch-theologisch (I.)*, LThK³, a.a.O., Bd. 9, Sp. 856.

⁹¹ Erhellend vor allem Hinweise zur „christlichen Frömmigkeit von morgen“ im Sinne dieser „Weltfrömmigkeit“ bei K. RAHNER, *Frömmigkeit heute und früher*, in DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 23: *Glaube im Alltag*, Freiburg im Br. 2006, S. 31–46, hier 36 u. 40ff. Cf. dazu auch: A.J. BUCH, *Christsein in dieser Zeit und für diese Zeit. Zum Verhältnis von Spiritualität und Moral*, in: S. ACKERMANN, F. GENN (Hrsgg.), *Im Einsatz für die Kircher* (FS J.G. Gerhartz), Würzburg 2001, S. 111–135, bes. 117–120.

⁹² S. WENDEL, a.a.O., erwähnt die Ambivalenz des Aspektes der Individualisierung (*ibd.*, S. 222f, aber auch 227f). Nachdrücklich hat W. KASPER, *Glaube und Vernunft*, a.a.O., S. 221 auf das christliche Zueinander von „Ich glaube“ und „Wir glauben“ hingewiesen; cf. DERS., *Was heißt es Theologie zu treiben?*, a.a.O., S. 250f.

⁹³ A. VOLLMER, a.a.O., S. 27.

⁹⁴ H.J. HÖHN, *Postreligiös oder postsäkular?*, a.a.O., S. 3.

logie insgesamt zu erinnern hat, die Phänomene, Probleme und Chancen dessen, was als Wiederentdeckung bzw. Wiederkehr des Religiösen bezeichnet wird, intensiv zu bedenken, aufzuarbeiten und fachlich zu begleiten. Indem solches aber geschieht, muss sich Theologie zugleich in bestimmtem Sinne einer religions-kritischen Aufgabe stellen, und zwar in zweifacher Weise: Einmal in der gerade auch theologisch-vernünftigen Auseinandersetzung mit neuen Versuchungen zur Funktionalisierung des Religiösen bzw. seiner Inanspruchnahme für Irrationalismen⁹⁵. Sodann aber, theorie- wie handlungsbezogen grundsätzlicher, auch in einer kritischen Befragung dessen, was in heutigem Interesse an Religiösem als oft diffuses und ungeklärtes „Verständnis des Unbedingten“ mitschwingt⁹⁶. Darin nicht selten aufscheinende Begrenzungen, insbesondere hinsichtlich tragfähiger Unterscheidung *und* Beziehung von sinnspendendem und lebensorientierendem *Unbedingten* sowie Sinn und Lebensorientierung suchenden *Bedingten*, können über eine darin möglicherweise anklingende „anonyme christliche“ „Bezüglichkeit des Menschen“ als „unter Umständen ganz unausdrückliche, unthematische ... Tendenz auf Gott“⁹⁷ wie über die bereits erwähnte *Frage* nach Gott hinaus in der Explikation des personalen christlichen Gottesverständnisses als des liebenden und in der Welt handelnden Schöpfers, Erlösers und Vollenders erhellt werden⁹⁸.

Theologie kann so auf ihre Weise zu weiterer Klärung des Verständnisses wie des Umgangs mit der wieder aufgekommenen Relevanz des Religiösen beitragen und ihre Kompetenz in die interdisziplinäre Bemühung um dieses Thema einbringen.

⁹⁵ Cf. dazu u.a. die Hinweise von P. STRASSER, *a.a.O.*, auf den „theopolitischen Irrationalismus“ (46), „Wohlfühlreligionen“ (*ebd.*) sowie eine „Remythologisierung des Westens (...) mit einem Verlust an Vernunft“ (38); ein nochmals eigenes Problem stellen bestimmte Formen des religiösen Fundamentalismus dar. Zur Irrationalismus bzw. Fundamentalismus des Religiösen cf. auch S. WENDEL, *a.a.O.*, S. 231, zur Funktionalisierung von Religion cf. die Hinweise bei G.M. HOFF, *Religionskritik heute*, *a.a.O.*, u.a. S. 64f.

⁹⁶ Cf. hierzu bes. S. WENDEL, *a.a.O.*, S. 225–229.

⁹⁷ K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln–Zürich–Köln 1968², S. 545–554, hier 547f. Zu der u.a. auf Henri de Lubac bezogenen Diskussion über die Begriffe „anonymer Christ“ und „anonymes Christentum“ cf. bes. K. RAHNER, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, S. 498–515, bes. 499–502.

⁹⁸ „Heutige Formen neuer Religiosität sind oftmals eine Religion ohne personhafte Gottesvorstellung (...) Die Rede von Gott und die Rede von Jesus bedingen einander wechselseitig. Auf diese Weise gewinnen die Rede von Gott und die Frage nach ihm ihr unverwechselbares christliches Profil“ (U.H.J. KÖRTNER, *a.a.O.*, S. 27). Gerade also in christlicher Perspektive kommt der personhaften Gottesvorstellung und der persönlichen Gottesbeziehung entscheidende Bedeutung zu — cf. dazu S. WENDEL, *a.a.O.*, S. 225f, besonders auch K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, *a.a.O.*, bes. S. 37: „Das Erste und Wesentliche, was auch die Frömmigkeit von morgen bestimmen muß, ist das *persönliche unmittelbare Gottesverhältnis*“ — Eine eigentlich angezeigte weitere theologische Verdichtung der hier intendierten kritischen Klärung der Wiederkehr des Religiösen verweist auf die (wechselseitigen) Bezüge von Personverständnis und trinitarischem Gottesglauben — cf. dazu bes. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Sonderausgabe* (= 5., nochmals erweiterte Aufl. der Erstausgabe), Freiburg im Br. 1997/2007, bes. S. 72f, 219–225.

Solche Befassung wird dann durchaus befruchtend „eine christliche Innen- und ihre Außenperspektive wechselseitig herausfordern“⁹⁹. Diese gemeinsame Verständnisbemühung, und hier ist nun an einen früheren Hinweis anzuknüpfen, kann nicht in Abwendung von einer durch die europäische Aufklärung geprägten, in ihrem zeitgenössischen Bewusstsein weithin diesseitig orientierten säkularen und profanen Welt erfolgen. Gerade auch kirchlich-theologisch kann es dem Thema gemäß nur darum gehen, die neue Bedeutung des Religiösen *in* so verfasster Welt auszuloten und „nicht vorschnell unter dem Einfluss der unbestreitbaren Dialektik der Aufklärung das Heil (...) etwa in «Kontrastgesellschaften» zur vermeintlich «bösen Welt»“ zu suchen¹⁰⁰. Für diesen Ansatz lassen sich gerade auch *originär theologische* Gründe benennen, die mit den Hinweisen auf Welt als Schöpfung, Freiheit und Weltgestaltung, Glaube und Profanität nur noch angedeutet werden sollen¹⁰¹. Aber auch von der Sache, um dies es geht, liegt anderes nicht nahe. Schon ihr zugehörige zentrale Begriffe deuten darauf hin: Wenn von Profanität dieser Welt gesprochen, diese gar als besonderes Kennzeichen moderner Gesellschaft hervorgehoben wird, findet sich nämlich auch darin möglicherweise ein Hinweis auf die unentdeckte bleibende Präsenz des Religiösen. Das *profanum* im Sinne des „Ungeweihten“, „Unheiligen“, „Volksgutes“¹⁰², bekanntlich zusammengesetzt aus *pro* und *fanum*, verweist nochmals terminologisch auf das *fanum* als „heiliger, der Gottheit geweihter Ort“¹⁰³. Was begrifflich wechselseitig referentiell erscheint, gilt wohl auch für das damit Benannte: Profanität ist letztlich nur bestimmbar aus dem Bezug auf Heiliges bzw. Religiöses als demjenigen, wovon es sich gerade abgrenzt. Ähnliche Wechselbezüge gelten offenbar für den neuzeitlichen Begriff der Religion im Verhältnis zum Säkularen¹⁰⁴. Dies alles deutet darauf hin, dass auch in der weiteren Verständnisbemühung bezüglich des Religiösen in dieser Welt das eine ohne das andere nicht wirklich zu durchdringen sein wird.

⁹⁹ G.M. HOFF, Gott im Kommen, *a.a.O.*, S. 11.

¹⁰⁰ S. WENDEL, *a.a.O.*, S. 223.

¹⁰¹ Näher hierzu (besonders unter Heranziehung von K. RAHNER, *Der Mensch von heute und die Religion*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln–Zürich–Köln 1968², S. 13–33) bei A.J. BUCH, *Die Zukunft Europas als Aufgabe*, *a.a.O.*, S. 118–125. — In diesem Kontext ist auch auf die Auseinandersetzung über den sog. „autonomen“ Ansatz der Moral(theologie) hinzuweisen — cf. die Problemendarstellung bei E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, S. 20–28.

¹⁰² Cf. dazu K.E. GEORGES, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, S. 13, Hannover 1972, Bd. 2, Sp. 1960f: *profanus*; im Plural u.a. im Gegensatz zu *sacra*: Heiliges, Altargut (*ebd.*, Sp. 1960).

¹⁰³ *A.a.O.*, Bd. 1, Sp. 2687f: *fanum*.

¹⁰⁴ Cf. dazu auch die Hinweise bei F.-X. KAUFMANN, *a.a.O.*, zum wechselseitigen Bezug von Säkularisierung bzw. Modernisierung und Verkirchlichung (bes. 91 u. 95), vor allem aber zum Verhältnis des (modernen) Begriffs von Religion zu Aufklärung, Säkularisierung bzw. Verweltlichung (bes. 85–88). Erhellend und nochmals mit eigener Bedeutung auch für Theologie der Hinweis von J. CASANOVA, *a.a.O.*, S. 34 f: „Im Säkularisierungsprozeß steckt ein Element von Konversion, sofern es um eine Konversion zur Modernität geht (...). Hier liegt meines Erachtens der Erklärungsschlüssel für den Ausnahmeharakter der europäischen Säkularisierung“.

Sfera religijna ponownie odkryta? Wyzwanie dla teologii moralnej

Streszczenie

Pod znakiem postnowoczesnego pluralizmu przychodzi do nas wielu starych i nowych bogów. Odczarowani i dlatego jawiący się w postaci bezosobowych mocy, powstają ze swoich grobów, dążąc do panowania nad naszym życiem (...). Który z bogów nadchodzi? Czy są to bogowie mitu, który nagle stał się znowu modny? Czy też bóg, który usprawiedliwia przemoc i terror (...)? Albo ostatecznie chodzi tu jedynie o projekcję naszych ukrytych tęsknot?

Opisany w powyższych słowach przez Waltera Kaspera fenomen powrotu sfery religijnej objawia wielopłaszczyznowość tego zjawiska. Nie sposób więc w naszym wykładzie dokonać jego wyczerpującego rozważenia. Chodzi tutaj raczej o „teologicznie zorientowany szkic interpretacyjny”, poddający jedynie wybrane aspekty zagadnienia *ad disputandum*. Jest też rzeczą oczywistą, że teologia nie może w obrębie takiego tematu rościć sobie pretensji do wyłącznej kompetencji. Tutaj w szczególny sposób zostanie wyeksponowany aspekt teologicznomoralny zagadnienia, niemniej dotyczy on również innych dyscyplin teologicznych, zwłaszcza tych o charakterze systematycznym.

1. Fenomeny i terminologia

Zajmijmy się wpieryw niektórymi fenomenami, w których jawi się to, co powszechnie określane jest jako „ponowne odkrycie sfery religijnej”. Już krótki rzut oka na kwestię poucza nas, że jest on niemożliwy do ogarnięcia jednym spojrzeniem. Pytania i tematy religijne w świadomości dzisiejszego człowieka w stosunku do minionych dziesięcioleci nabrały na znaczeniu. Dokonuje się nowego odkrycia znaczenia religii w polityce, w społeczeństwie, kulturze, ustala się jej wpływ na ekonomię, bada się ją w sensie uznania jej jako (nowy) „faktor władzy”. Zjawisko „ponownego odkrycia sfery religijnej” dostrzegamy w zróżnicowanych roszczeniach w obszarze „egzystencjalno-duchowej wrażliwości” człowieka łącznie ze specyficznym zainteresowaniem mistyką. Odnieść możemy je także do rosnącego publicznego zainteresowania rytuałami sprawowanymi nad zmarłymi, do większego przywiązywania wagi do uroczystości, które coś upamiętniają. Jawi się on także w formach wzmożonego postrzegania kościelno-pastoralnych czynności, którymi towarzyszy się człowiekowi w jego kluczowych momentach życia.

Ogólnie opisując znaczące elementy omawianego fenomenu, możemy powiedzieć:

- 1) W porównaniu do niedawnej przeszłości, która w naszej kwestii w obszarze politycznym i społecznym raczej wykazywała powściągliwość, można dzisiaj stwierdzić wyraźną obecność tematów religijnych w sferze publicznej, łącznie z politycznymi korzyściami. Znajduje to swój szczególny wyraz w mediach.
- 2) Odpowiada temu rezonans społeczny wychodzący poza przynależność religijną czy kościelną, a nawet od niej dalece niezależny. Oznacza to, że bardziej niż to obserwowaliśmy w przeszłości ukazuje się w dzisiejszej świadomości otwartość na tematy religijne, że więcej ludzi wykazuje zainteresowania kwestiami religijnymi i uczestniczy lub angażuje się w religijne przedsięwzięcia. Jest to szczególnie widoczne podczas wielkich religijnych i specyficznie kościelnych dużych uroczystości (np.: Światowy Dzień Młodzieży, nowo powstałe „Misje” w wielkich miastach albo „Dni Kościelne”).

- 3) Zjawiskiem szczególnie charakterystycznym, które można zaobserwować w zachodniej Europie, jest zmiana w obchodzeniu się z religijnymi tematami, pytaniami i sposobami stawiania problemów w tej kwestii w obszarze akademicko-naukowym. Widać także, że w spotkaniach z tematami religijnymi ustąpiły rozmaite lęki, wydaje się również, że w dyskursie naukowym wcześniejsze opozycyjne fronty zmały lub uległy odtabuizowaniu.

2. Interpretacja i problematyzacja

Detlef Pollack — mając na uwadze kryteria leżące u podstaw statycznie mierzonego poziomu religijności w nowoczesnym społeczeństwie — zwrócił uwagę, że z punktu widzenia socjologii teza o ponownym odkryciu sfery religijnej w znacznej mierze zaczerpnięta jest z mass mediów, które próbują obecne nastroje uchwycić jedną formułą, bez poddania się wielopoziomowej analizie.

Pojawiają się więc trudności z rzeczową interpretacją tego, co zostało określone jako „ponowne odkrycie sfery religijnej”. Wymienimy z nich cztery:

- 1) Należy w pierw zapytać, czy i jak dalece w każdorazowym tu przywołanym fenomenie rzeczywiście pojawia się stale coś nowego. Bądź co bądź należy tu bowiem wspomnieć, że pojawianie się religijnych subkultur, specyficznie ezoteryczno-duchowych ruchów albo tak zwanych „Kościołów młodych” ma już swoją kilkudziesięcioletnią przeszłość. To samo dotyczy religijnie wieloznacznych fenomenów, jak *New Age* czy „Noworeligijne ruchy”. W każdym bądź razie należy odróżnić ogólną charakterystykę pojętą jako „ponowne odkrycie sfery religijnej” od szczególnie współobecnej w niej kategorii nowości tego procesu.
- 2) Kolejna trudność wynika ze wspomnianego już stanu rzeczy, że pod formułą „ponownego odkrycia sfery religijnej” subsumuje się wielokształtne stany rzeczy, procesy i próby interpretacji i poddaje naukowej dyskusji. Ulrich Körtner zwięźle sproblematyzował to zagadnienie: „Jeśli tego, co niereligijne prawie że nie będzie, ponieważ wszystko i każda pojedyncza rzecz wyjaśnione będą jako utajona lub «niewidoczna religia» (Thomas Luckmann), wówczas pojęcie religii ztraci swoją moc odróżniania”
- 3) Momentem utrudniającym interpretację wydaje się to, że obok nowego pozytywnego dostępu do tego, co religijne, należy wziąć pod uwagę obserwacje, które *prima facie* każą nam przypuszczać, że istnieją zjawiska przeciwstawne „ponownemu odkryciu sfery religijnej”. Chodzi tu o zjawisko *at e i z m u* obecnego w obszarze sytuacji religijnych potrzeb i wbrew niemu. Mamy również do czynienia z wcale niebagatelny zjawiskiem *z a p o m n i e n i a o B o g u* (*Gottvergessenheit*) i odrodzeniem nowej *k r y t y k i r e l i g i i*.
- 4) Na końcu interpretacja „ponownego odkrycia sfery religijnej” powinna przynajmniej uwzględnić, że do jego przyczynowego kontekstu należy też „zjawisko nowego zwrócenia uwagi na konfliktowość i polityczną aktualność religijnych tożsamości”, a szczególnie na „zjawisko wojującego islamu”

Każda wymieniona problematyzacja wymaga nie mniej niż formuła „ponownego odkrycia sfery religijnej”

3. Modernizacja i interpretacja religii

W ramach „badań interdyscyplinarnych” Wilhelm Bamberg i Antonius Liedhegener wykazali, że od czasów Oświecenia rozpowszechnił się w Europie (Zachodniej) „wzorzec w obchodzeniu się z fenomenem religii, który zmierzał ku temu, że w trakcie modernizacji miał miejsce faktycznie postępujący proces wycofywania się religii ze sfery publicznej ku prywatności, «paradygmat», który w przeciągu XX w. bywał określany mianem «sekularyzacji»”. Dzisiaj socjologowie wychodzą jednak od faktu powszechnego wzrostu znaczenia tego, co religijne, i mówią o desekularyzacji (Peter L. Berger), o respiritualizacji (Matthias Horx), o deprivatyzacji (Jose Casanova) albo o „powrocie religii” (Martin Riesbrodt). Pewna interpretacyjna zmiana paradygmatu zaznacza się także w powiedzeniach, jak „granice sekularyzacji” i „dyktatura relatywizmu”. Jesteśmy świadkami „wyparowywania dotychczasowego modernistycznego porządku rzeczy”, który znajduje się w „późnej fazie powszechnego uznania”, a „prognoza sekularyzacyjno uwarunkowanego kompletnego zaniku tego, co religijne, okazała się nietrafna”

Należy jednak być ostrożnym w wyciąganiu zbyt szybkich i daleko idących wniosków z obserwacji fenomenu „ponownego odkrycia sfery religijnej”, jakoby stawały one pod znakiem zapytania teorię głoszącą postępującą sekularyzację.

4. Przewycięzanie nowożytnej sekularyzacji poprzez odniesienie do rzeczywistości religijnej?

Należy zaznaczyć, iż dość dyskusyjna pozostaje oryginalność i rozmiar poszczególnych efektów sekularyzacji w procesie modernizacji w sytuacji utraty znaczenia tradycyjnych religii i wyznań. Europa nie jest w żadnym wypadku aż tak zsekularyzowana, jak to się często głosi. Na taki stan wskazują dość jednoznacznie prowadzone we wschodniej i zachodniej Europie długofalowe badania empiryczne na temat tzw. europejskich wartości.

Jako dopełnienie dla wniosków wypływających z prowadzonych badań można uznać pewne przemyślenia filozoficzno-teologiczne, które dotyczą od lat prowadzonych dyskusji nad religią w kontekście oświecenia i sekularyzacji w Europie. I tak np. Walter Kasper zauważa, iż sekularyzacja nie zmierza w pierwszym rzędzie do zaprzeczenia, zanegowania Boga, lecz zawiera w sobie pokusę, aby usunąć wiarę w Boga z życia społecznego, z całego porządku światowego i doprowadzić do jej zawężenia do obszaru przeżyć czysto osobistych, wewnętrznych, do prywatnej sfery konkretnego człowieka.

W nawiązaniu do ujęcia wspomnianych na wstępie rozważań nad religijnym przewycięzaniem nowożytnej sekularyzacji można stwierdzić, iż w zasygnalizowanej perspektywie otwiera się głęboka struktura relacji między ponownym odkryciem rzeczywistości religijnej a sekularyzacją. Mianowicie chodzi tu o właściwe ujęcie stosunku rozumu do wiary.

Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, wynika jasno, iż nie może być mowy o nadciągającym religijnym przewycięzeniu nowożytnej sekularyzacji i świeckości w znaczeniu zastąpienia sekularyzacji przez rzeczywistość religijną. Przeciwnie — w tym, co zostało powiedziane, chodzi o wyzwanie, aby nieprzejrzane stare i nowe formy religijności i religii właśnie starać się rozumieć w zsekularyzowanym w dużej mierze świecie z pomocą uwolnionego z samoograniczenia rozumu.

5. Powrót rzeczywistości religijnej jako roszczenie?

Tak jak chrześcijanin próbuje zasadniczo zrozumieć wszystko, co dokonało się w historii ludzkiej i w świecie z perspektywy Bożej, tak również w tej samej perspektywie próbuje podchodzić do nowego zjawiska: zainteresowania rzeczywistością religijną. Zasadniczo zmienia się wtedy perspektywa: mianowicie owa na nowo odkryta rzeczywistość religijna przestaje być bliżej nieokreślonym „świętym”, „boskim”, ale uwzględniania domaga się tu sam Bóg, stając naprzeciw odkrywającego jako Partner niejako ponownie odkrycia. Bóg może ukazać się tu jako Święty, Ratujący, jako podstawa nadziei.

W obliczu takiej sytuacji wynikają dla teologii (szczególnie teologii moralnej), a częściowo również dla Kościoła, następujące wyzwania:

- 1) pierwsze polega na tym, aby wyjaśnić w dyskusji nad ponownym odkryciem rzeczywistości religijnej, w jaki sposób teologiczna interpretacja może okazać się pomocna i owocna dla rzeczowego rozumienia nowych, nieprzewidywalnych, nieobliczalnych zdarzeń.
- 2) Po drugie teologia jest również wezwana do rzeczowego podejścia do fenomenu ponownego odkrycia rzeczywistości religijnej, aby bronić jego minimum częściowej hermeneutycznej niejednoznaczności.
- 3) Szczególnie wezwana jest również teologia moralna, aby zwrócić uwagę na implikacje życiowe rozważanego tu powrotu rzeczywistości religijnej. Ostatecznie wezwanie do zbawienia wykracza poza tłumaczenie sensu życia i posiada osobowo-dialogiczną strukturę oraz zawiera w sobie roszczenie człowieka wobec człowieka.

Tym samym na koniec naszych rozważań o znaczeniu tego, co religijne, dla Europy (szczególnie Zachodniej) pragnę zwrócić uwagę na szczególne wezwanie odpowiedzialnego i krytycznego rozeznawania duchów oraz szukania rzetelnej odpowiedzi na pytanie: Czy religia w zsekularyzowanym świecie występuje rzeczywiście jako religia? Teologia musi postawić sobie w pewnym sensie religijno-krytyczne zadanie i to w podwójny sposób: przez podjęcie teologicznej dysputy z nową pokusą funkcjonalizacji rzeczywistości religijnej oraz przez rozjaśnienie pytania o Boga, zmierzając w kierunku ukazania chrześcijańskiego rozumienia osobowego Boga jako kochającego i działającego w świecie Stwórcy, ale również jako zbawiającego.

Dla zaangażowania kościelno-teologicznego można wskazać na oryginalne teologiczne racje, które powinny zostać wyjaśnione ze wskazaniem na świat jako stworzenie, wolność i kształtowanie świata, wiarę i *profanum*. A jeśli już jest mowa o *profanum* świata jako szczególnym znaku współczesnego społeczeństwa, również wtedy można znaleźć w nim wskazanie na wciąż nieodkrytą obecność pierwiastka religijnego.