

Respiritualisierung säkularen Lebens

Chance und Aufgabe christlicher Kirchen

Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt uns: Religion ist ein spezifisches und universales Phänomen der Menschheit. Denn zu allen Zeiten und in allen Kulturen beschäftigten sich Menschen mit der Frage nach Gott bzw. dem Göttlichen. Es gibt keine Kultur ohne Religion, kein Naturvolk, das schlechthin atheistisch bzw. vollkommen säkularisiert wäre; die Gottesfrage ist – schon rein phänomenologisch und soziologisch betrachtet – eine wichtige, ja unverzichtbare Lebensfrage der Menschheit. Die Religiosität scheint einem tiefen Bedürfnis des Menschen als eines Vernunftwesens (animal rationale) zu entspringen. Insofern die Transzendenzerfahrung und das damit verbundene Fragenmüssen untrennbar zum menschlichen Wesen gehört, kann von der Religiosität als einer anthropologischen Konstante, von einer „*metaphysische[n] Naturanlage* des Menschen“¹ gesprochen werden.

Religion gab und wird es immer geben. Diese These klingt trotz allem gewagt, angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche, denen sich das Christentum in unseren Breitengraden ausgesetzt sieht. Die Christenheit scheint in Europa unaufhörlich im Schwinden begriffen. So fand beispielsweise die Gottesfrage keine Aufnahme in die Präambel einer künftigen EU-Verfassung, wie überhaupt der gesellschaft-

¹ N. Fischer, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen (Paderborn 1995) 38.

lich-politische Einfluss christlicher Kirchen zurückgedrängt wird. Die Kirchen werden zunehmend leerer und aufgrund des religiösen Traditionsbruchs scheint die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation massiv gefährdet. Vor allem bei Jugendlichen verstummt die Frage nach Gott nicht nur in dem Sinne, dass sie irrelevant wird, mehr noch, manche scheinen mit dieser Frage überhaupt nichts mehr anfangen zu können, sie sind schlichtweg areligiös.² Die Haltung junger Menschen wird weithin von der „Überzeugung [geprägt], dass für eine gelingende Sinndeutung des Lebens der Bezug auf einen transzendenten Gott nicht notwendig ist.“³

Der Verlust an Kirchlichkeit und Christlichkeit bedeutet aber nicht, dass Religion insgesamt einer zerstörerischen Erosion unterliegen würde; Religion ist nicht nur im Verdunsten begriffen. Denn zum einen leben selbst in den säkularisierten Gesellschaften die traditionellen Religionsgemeinschaften nach wie vor fort und zum andern können wir gegenwärtig zugleich eine gewisse Renaissance des Religiösen ausmachen – freilich oft abseits der überkommenen kirchlichen Strukturen und Traditionen, also inmitten des Säkularen. Schon Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts schrieb Wolf-Dieter Marsch in seinem Buch „Plädoyers in Sachen Religion“ pointiert: „Man trägt wieder Religion!“⁴. Trutz Rendtorff stellt 1980 in seinem Werk „Religion als Problem der Aufklärung“ zusammenfassend fest: „Die Theorie von Religion als Ausdruck falschen,

kranken und unreifen Bewusstseins scheint nun selber unreif und krank zu sein.“⁵ Mitte der 90er Jahre meinte der damalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald, man treffe heute auf „eine von Religionsbereitschaft geradezu dampfende Welt“⁶, und inzwischen konstatieren nicht wenige die „Rückkehr“ bzw. „Wiederkehr des Religiösen“⁷, manche sprechen auch von der „Renaissance der Religion“⁸.

Vor diesem Hintergrund scheint die Vermutung berechtigt, dass sich das Religiöse trotz des Säkularisierungsprozesses westlicher, technisch hochentwickelter Gesellschaften nicht einfach auflösen wird. In einer, wie Jürgen Habermas sagt, „postsäkularen Gesellschaft“⁹ werden wir mit dem Religiösen als einem einflussreichen Faktor zu rechnen haben. Entgegen manchen Prognosen der frühen 70er Jahre¹⁰ wird die Sehnsucht nach dem Religiösen nicht einfach verloren gehen. „Das lässt aufhorchen und macht Mut, die Gegenwart unbefangener [zu betrachten], mit größerer Offenheit und sympathischer Kritik, zugleich auch mit weit mehr Optimismus ... als dies gerade von kirchlicher und christlicher

² E. Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“, in: ders. – K. König – E. Groß, Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell 11) (Münster 2006) 17-38.

³ A. Schilson, Jugend und Religion heute (II). Kirchliche Herausforderung angesichts einer neuen Religiosität, in: Anz. f. d. Seelsorge 107 (10/1998) 459-465, hier 459.

⁴ W.D. Marsch, Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung (Gütersloh 1973) 13.

⁵ T. Rendtorff, Religion als Problem der Aufklärung (Göttingen 1980) 7.

⁶ W. Frühwald, Theologie als Wissenschaft, in: R. Kaczynski (Hrsg.), 500 Jahre Herzogliches Georgianum. Jubiläumsfeier 10.-14. Dezember 1994 (Als Manuskript gedruckt, München 1995) 39-53, hier 50.

⁷ J. Derrida, Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. – U. G. Vattimo (Hrsg.), Die Religion (Frankfurt 2001) 9-106, 69-76.

⁸ HerKorr (Hrsg.), Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (HerKorr Spezial) (Freiburg 2006).

⁹ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma (Frankfurt 2001) 13.

¹⁰ In den siebziger Jahren des letzten Jhs verfasste der amerikanische Theologe Harvey Cox das Buch: „The secular City!“ (dt.: Die Stadt ohne Gott, Stuttgart 1966), worin er die Situation in den Megametropolen des 20. Jhs beschrieb. Knapp zwanzig Jahre später (1984) schrieb er ein zweites Buch: „Religion in the secular City!“ (dt.: „Religion in der Stadt ohne Gott!“), denn er kam zu der Einsicht, dass auch in einer modernen, säkularisierten Welt „Religiöses“ verborgen da ist.

Seite üblicherweise bislang geschieht.“¹¹ Doch um welche Art von Religiosität handelt es sich hier? Welche Chancen und Möglichkeiten eröffnet die Sakralisierung der modernen Gesellschaft für unsere Kirchen? Lässt sich die „neue Religiosität“¹², die wir heute allenthalben wahrnehmen, christlich deuten und wie können wir an ihr anknüpfen? Um eine Antwort zu finden, müssen wir uns mit den sakralen Phänomenen unserer Gesellschaft intensiver auseinandersetzen und anschließend nach dem Proprium unseres christlichen Glaubens fragen, was im Hinblick auf die aktuelle Frage nach der Menschenwürde geschehen soll.

1. Pluralisierung und Ästhetisierung als Kennzeichen der Zeit

Die Zeit, in der wir leben, wird gern als postmodern charakterisiert.¹³ Das Wort „postmodern“ ist ein sehr schillernd gebrauchter Begriff. Eindeutiger erscheinen da schon die konkreten Kennzeichen westlicher Gesellschaften, auf die sich dieser Begriff bezieht. Dazu zählt vor allem die Tatsache, dass übergreifende Sinnsysteme heute ihre Überzeugungskraft eingebüßt haben. Frühere Universalkonzepte wie Liberalismus oder Kommunismus sind zerbrochen.¹⁴ Die Einheitsprinzipien haben sich aufgelöst mit der Folge, dass es heute so viele Sinnantworten zu geben scheint wie Indi-

¹¹ A. Schilson, Jugend und Religion heute (I). Kirchliche Herausforderung angesichts einer neuen Religiosität, in: Anz. f. d. Seelsorge 107 (9/1998) 411-416, hier 412.

¹² A. Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart (Kontakte. Beiträge zum Religiösen Zeitgespräch 5) (Tübingen 1997) Vorwort u.ö.

¹³ Ch. Böttigheimer, „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnreichenschaft in Zeiten der Postmoderne, in: MThZ 55 (2004) 234-248.

¹⁴ A. Anzenbacher, Einführung in die Philosophie (Freiburg 2002) 206. S. Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: K. Müller (Hrsg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen (Freiburg 1998) 193-214.

viduen. Pluralität ist ein unübersehbares Zeichen unserer Zeit. Das hat auch Auswirkung auf unseren christlichen Glauben: Wurde die christliche Religion im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung mehr und mehr in die Privatsphäre verdrängt, so büßt sie heute nochmals an Plausibilität ein, da nun auch noch ihr universaler Geltungsanspruch bestritten wird zugunsten vielfältiger und gleichberechtigter Lebensentwürfe. Der Pluralismus wird geradezu radikalisiert; weil es das Eine und Ganze nicht mehr gibt, kann „es auf jede Frage mehrere gleichberechtigte Antworten“¹⁵ geben und das nicht nur in Randfragen, sondern auch in „Elementarfragen“.¹⁶

Freiheit, Selbstbestimmung, Emanzipation, Autonomie des Subjekts: all das ist der Postmoderne zur Selbstverständlichkeit geworden. So wachsen für den Einzelnen die Freiheitsräume und Gestaltungsmöglichkeiten, zugleich wächst jedoch auch der Zwang, sich innerhalb des Marktes der Möglichkeiten entscheiden zu müssen. Die Folge sind sogenannte Bastelbiographien. Das bedeutet, die freie Auswahl, die jemand im Leben trifft, spiegelt die Vielfalt angebotener Möglichkeiten wider. Die einzelnen Versatzstücke ergeben kein einheitliches Ganzes, kein Gesamtkonzept mehr; Bruchstücke werden nach ästhetischen bzw. zweckmäßigen Gesichtspunkten ausgewählt und lose miteinander kombiniert. Das führt zu einer neuen Unübersichtlichkeit im Leben des Einzelnen, gepaart mit neuen Unsicherheiten, Orientierungsproblemen und Vereinsamung.

Mit der Pluralisierung geht darum eine Individualisierung einher: Als gut und wahr gilt nicht mehr, was gleichsam von außen durch Traditionen, gesellschaftliche Instanzen und

¹⁵ W. Welsch, Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert (Köln 1988) 19-73, hier 27.

¹⁶ Ebd. 37.

Institutionen vorgegeben wird, sondern das, was ich für mich als wahr erkenne und als solches erfahren habe. Es herrscht die „Logik der Erlebnisorientierung“, die besagt: „Was besondere Erfahrung erzeugt, was ‚spannend‘ ist und Abwechslung vom Alltag verspricht, [das] wird zum Kriterium der subjektiven Güte.“¹⁷ Die eigene Wahrnehmung und Erfahrung bekommen einen eminent wichtigen Stellenwert. „Für die Menschen der Erlebnisgesellschaft kommt das Leben vor dem Überleben, die Lust am Leben darf nicht verloren gehen.“¹⁸ Mit dieser Ästhetisierung des Alltags wird auch die Wahrheit ästhetisiert: Entscheidende Wahrheitskriterien sind das subjektive Gefühl und die Frage: „Was bringt es mir?“

Das gilt natürlich auch für den religiösen Bereich: Religiöses will heute mehr als früher erfahren, persönlich erlebt und erfüllt werden. So tritt die Autorität der Kirche hinter den individuellen Erlebniswert deutlich zurück. Die postsäkulare Spiritualität führt unumgänglich zu einer Entkirchlichung bzw. einem Auswahlchristentum.¹⁹ Die Religiosität bewegt sich mehr und mehr abseits der konventionellen kirchlichen Wege, sie wird individueller, bunter und gemischter und manifestiert sich jenseits von Dogma und Moral.²⁰

¹⁷ H. Knoblauch, Die unsichtbare Religion der Jugendkultur. Jugendreligiosität, Privatisierung und der Markt der symbolischen Wirklichkeiten, in: Kunst und Kirche 58 (1995) 245-249, hier 249.

¹⁸ K. Schlemmer, Pastoral und Liturgie im säkularen Umfeld. Zur Wiedergewinnung der Lebenswürdigkeit des Christentums, in: ders. (Hrsg.), Zurück zur Zukunft. Mut zum Risiko in Pastoral, Liturgie und Ökumene (SThPs 69) (Würzburg 2007) 73-96, hier 91.

¹⁹ P.M. Zulehner, Auswahlchristen. Subjektiv-persönliche Religiosität und Kirche (Schwerte 1982).

²⁰ H.-J. Höhn, Renaissance der Religion. Klärendes zu einer umstrittenen These, in: HerKorr 60 (2006) 605-608, hier 607.

2. Formen der Respiritualisierung säkularen Lebens

Zwar schreitet die Säkularisierung fort²¹, zugleich aber macht sich eine entgegengesetzte Tendenz bemerkbar: „Über Religion wird wieder gesprochen.“²² Mitten in der Eindimensionalität des modernen Lebens erwacht wieder ein religiöses Bedürfnis, mitten im Säkularen wird das Religiöse wieder präsent: In der Werbung feiern religiöse Zitate und Symbole fröhliche Urstände, Kreuze „baumeln in allen möglichen Größen und Farben um die Hälse modisch gestyelter Zeitgenossen. Und am Rückspiegel nicht weniger Autos hängen Rosenkränze der verschiedensten farblichen Ausführungen.“²³ Die Papst-Ereignisse ziehen die mediale Aufmerksamkeit auf sich wie nie zuvor und die Weltjugendtage und Kirchentage entwickeln eine besondere Anziehungskraft auf junge Menschen. Ein neues Interesse an religiösen und ethischen Fragen ist zu beobachten, nicht aber innerhalb der traditionellen Strukturen christlicher Kirchen, sondern außerhalb kirchlicher Institutionen, inmitten des scheinbar Profanen. Diese neue Religiosität spiegelt postmoderne Tendenzen wider. So zeichnet sie sich beispielsweise durch eine große Pluralität aus, und subjektive Wahrnehmung und der Erlebniswert sind entscheidende Kriterien für das Wahre und Gute.

In der neuen Religiosität kehrt teils ein pantheistisches Denken wieder, wie etwa in der Esoterik. In der New-Age-Bewegung wie auch in Teilen der ökologischen Bewegung ist eine „Sakralisierung der Natur“²⁴ darin auszumachen, dass die Natur gleichsam das Attribut „Heiligkeit“ im Sinne

²¹ U. Barth, Säkularisierung I. Systematisch-theologisch, in: TRE 29 (1998) 603-634, hier 633f.

²² R. Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft (Darmstadt 2003) 7.

²³ K. Schlemmer, Pastoral 74.

²⁴ H. J. Türk, Sakralisierung der Natur, in: StZ 210 (1992) 569-572.

von Unverfügbarkeit, Unantastbarkeit und Verehrungswürdigkeit zugesprochen bekommt und sie dadurch religiös und pantheistisch verklärt wird: „In den zeitgenössischen Industriegesellschaften [ist] zunehmend das Gefühl anzutreffen ... im Natürlichen sei tatsächlich etwas Heiliges ... Dem romantischsten und mystischsten Extrem dieser Auffassung begegnet man in der schwärmerischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die man sich als eine unmechanisierte, dezentralisierte, nichthierarchische und anti-technologische Gemeinschaft der Menschen in der Natur vorstellt.“²⁵ Die Sakralisierung der Natur in der New-Age-Bewegung äußert sich zudem in der Pflege eines kosmischen Gefühls, in der Einübung ganzheitlichen Denkens und Wahrnehmens.

Neben der neuen religiösen, pantheistisch geprägten Bewegung finden sich säkularreligiöse Momente in der Lebenswelt junger Menschen u.a. im Kult von Idolen, die sowohl der Musikbranche als auch der Sportszene entnommen sein können („Deutschland sucht den Superstar“).²⁶ Der Verehrung einzelner Personen kommt eine sinnstiftende und identitätsstiftende Funktion zu, hebt sie doch einen selbst von der breiten Masse ab und empor zu jener Gestalt, an deren Aura Teilhabe erhofft wird. Das Idol ist jeder Kritik enthoben, ihm kommt religiös gesprochen das Attribut der Heiligkeit zu und es übt eine Faszination aus gleich der Ausstrahlung religiöser Gestalten, so dass es geradezu zu einer neuen Reliquiensammlung kommt und die Begegnung mit dem „Fascinosum“ des Heiligen eine religiöse Ekstase ver-

ursachen kann, bis hin zum körperlichen Zusammenbruch, wie auf Konzerten etc. immer wieder beobachtbar ist.

Ausdruck moderner Religiosität sind neben dem Idolkult auch Feste, „Feten“ und Partys. Das Feiern schafft Distanz zur Alltagswelt, zeichnet sich durch einen hohen Erlebnissfaktor aus und vermittelt durch ästhetische Genüsse (Musik, Tanz, exquisite Speisen, Getränke, schöne Kleidung etc.), durch Sinnlichkeit und eine besondere Atmosphäre einen Hauch von Spirituellem und Religiös-Kultischem. „Erfahrungsgemäß sind Stille, meditative Musik, Kerzenlicht und ähnliches etwas, wo Christen und Nichtchristen sich treffen können.“²⁷ Nicht zuletzt werden die neuen Formen der Religiosität innerhalb abweichender Jugendszenen (Punks, Techno etc.) sichtbar. Die Musikszene transportiert teils mystisches Gedankengut in die Alltagswelt von Jugendlichen, und in der postmodernen Technokultur werden in Form von Ritualisierung gezielt religiöse Dimensionen eröffnet. Quasireligiöse Züge drücken sich schon allein darin aus, dass „den Diskjockeys ... Qualitäten als ‚Priester der Nacht‘ zugesprochen“ werden.²⁸ Im Rave (Techno-Party) wird ein Ritual zelebriert, das sowohl meditative Formen mit mystischen Klängen als auch ekstatische Formen kennt. Insbesondere der Techno-Tanzmarathon löst außergewöhnliche Zustände höchster Ergriffenheit aus, wird zu einem rauschhaften, befreienden, tröstenden und erhellenden Erlebnis des Individuums inmitten der Gemeinschaft und übt so eine besondere religiöse Funktion aus: die Integration unterschiedlicher sozialer Gruppen. Dieser funktional-integrierende Aspekt scheint „um so bedeutsamer zu wer-

²⁵ L. H. Tribe, Was spricht gegen Plastikbäume?, in: D. Birnbacher (Hrsg.), Ökologie und Ethik (Stuttgart 1980) 20-71, hier 50.

²⁶ A. Schilson, Jugend und Religion heute (II) 462: „Auf dem freien Markt der religiösen Sinnangebote rangiert an oberster Stelle der erlebnisnahe und ganz und gar auf Personen konzentrierte Kult der Idole.“

²⁷ E. Tiefensee, Ökumene 34.

²⁸ O. Dumke, Die religiöse Dimension von Techno, in: Katechetische Blätter 122 (1997) 206-212.

den, je stärker der desintegrative Individualisierungsdruck der Gesellschaft wird.“²⁹

3. Gefahr der Funktionalisierung des Religiösen

Die neue Religiosität ist zwar weder an die Großkirchen noch an das traditionell-religiöse Bewusstsein gebunden, dennoch aber hat sie mit den traditionellen Formen unseres Glaubens eine ganz bestimmte Grund- oder Urerfahrung gemein: Als Menschen sind wir immer schon über uns und unsere Welt hinaus, wir transzendieren, übersteigen uns selbst. Gerade die Bastelbiographie, das Leben in Segmenten, die neue Unübersichtlichkeit und die damit einhergehende Unsicherheit, die Zerstörung des Fortschrittsglaubens und das Wissen um all die ungelösten Probleme (Terrorismus, AIDS, ökologische Krise etc.) lassen die Ahnung aufkommen, dass wir uns selbst nicht „haben“, dass wir über das Ganze unserer Lebenswirklichkeit nicht verfügen können.³⁰ Das „Unbehagen an der Moderne“³¹, die Enttäuschung darüber, dass die Moderne „von Voraussetzungen [lebt], die sie nicht garantieren, und von Inhalten, die sie nicht hervorbringen kann“³², schafft erneut ein Bewusstsein für menschliche Abhängigkeit und setzt damit die Frage nach dem Ganzen unserer Wirklichkeit frei. Das Wissen um die gefährliche Ambivalenz der Technik und Wissenschaft fördert das Gefühl: Wir vermögen uns selbst nicht zu genügen.

²⁹ G. Buschmann, Jugendkultur „Techno“ – Säkularisierte Religiosität in der Postmoderne? (20.07.2001), in: <http://www.thcophilonline.de/philosop/mfspohl.htm>.

³⁰ H.-J. Höhn, Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne (Frankfurt 1996) 7-28, hier 8.

³¹ Ch. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne (Frankfurt 1995).

³² H.-J. Höhn, Einleitung 12.

Dieser Transzendenzbezug kann sich – wie wir gesehen haben – auf recht profane Weise zu Wort melden und im säkularisierten Leben gestillt werden: durch ein in Ekstase versetzendes Rockkonzert oder sportliche Großereignisse, durch Film und Fernsehen oder in der Pop- und Techno-Szene. Mitten im Säkularen und Profanen können sich Ereignisse einstellen, die mit dem durchaus vergleichbar sind, was unsere Kirchen auf funktionaler Ebene traditionellerweise leisten. Rein profan anmutende Sinnwelten (Musikszene, „Warentempel“, Sportevents etc.) können religiöse (Stütz-)Funktionen ausüben, insbesondere schaffen sie Distanz zur Alltagswelt, helfen, mit der Orientierungslosigkeit umzugehen, und eröffnen Möglichkeiten, unüberwindbare Grenzen wie Krankheit oder Tod zu umgehen. So taucht „das Religiöse ... an Orten auf, wo es bisher erfolgreich ausgegrenzt war“³³, und übernimmt dort jene Funktionen, die bislang den christlichen Kirchen vorbehalten waren.

Weil sich die neue Religiosität mit den Traditionen unserer Kirchen berührt, darf sie weder ignoriert noch verächtlich auf sie herabgeblickt werden. Vielmehr haben wir die säkularreligiösen Ausdrucksformen als prinzipielle Anknüpfungspunkte der Glaubensvermittlung zu würdigen. Doch wo können wir an ihr anknüpfen? Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass bei der neuen Religiosität ein anderer Begriff von Religion vorherrscht als der, den unsere Kirchen bislang verwenden. Im Vordergrund stehen nämlich keine Inhalte, „mit denen sich eine konkrete religiöse Aussage verbindet“, stattdessen setzt man „auf die ästhetischen und therapeutischen Nebenwirkungen des Religiösen und lässt aus der Hauptsache eine Nebensache werden.“³⁴ Doch hier liegt auch eine Gefahr. Denn „wo Nützlichkeit über

³³ K. Gabriel, Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen, in: H.-J. Höhn (Hrsg.), Krise 31-49, hier 38.

³⁴ H.-J. Höhn, Renaissance 606.

Wahrheit gestellt wird ... wird der Mensch Sklave der Nützlichkeit und derer, die darüber entscheiden können, was das Nützliche ist.“³⁵ Wenn die Funktion über Inhalte dominiert, insbesondere über die Gottesfrage³⁶, dann wird der Religionsbegriff diffus, vielfältig und unbestimmt. Wenn der Erlebnisaspekt stärker gewichtet wird als der Inhaltsaspekt, dann werden die Grenzen von Religion fließend. Am Ende können dann eben „auch Sport, Liebe und Rockmusik als religiöse Phänomene verstanden werden. Sie sind religiös, weil sie Überschritte über die Alltagswirklichkeit hinaus ermöglichen.“³⁷

Auch rein profane Gemeinschaften sind prinzipiell in der Lage, sich in religiösen Gestaltungsformen zu präsentieren und religiöse Funktionen auszuüben. So kann etwa durch die Zelebrierung von Sportereignissen wie der letzten Fußballweltmeisterschaft einer ganzen Gesellschaft Orientierung gegeben und ein neuer Blick für die Alltagswelt vermittelt werden. Segmente des Lebens können religiös funktionalisiert werden, so dass es zur Stiftung von Identität, zur Überwindung von Begrenztheit und zur Integration unterschiedlichster sozialer Gruppen kommt. Eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion vermag auf dieser rein funktionalen Ebene freilich nicht mehr zu gelingen.

Als Glaubende in einer substantiellen, auf den Gott Jesu Christi ausgerichteten Religion können wir Christen uns mit einem rein funktionalen Religionsbegriff nicht abfinden. Unsere christliche Religion versteht sich nämlich gerade

³⁵ J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Freiburg 2003) 184.

³⁶ Thomas v. Aquin, S.th. II-II q. 81 a.1, definiert die Religion wie folgt: „religio proprie importat ordinem ad Deum“.

³⁷ P. Bubmann, *Von Mystik bis Ekstase – religiöse Dimensionen der Musik*, in: *Musik und Kirche* 66 (1996) 130-138, hier 131.

nicht als bloße Kontingenzbewältigungspraxis. Sie definiert sich nicht von einem bestimmten Zweck her, sondern bildet sich gemäß der Offenbarung in Jesus Christus aus. Dem christlichen Glauben geht es nicht allein und nicht in erster Linie darum, mit den Problemen und Herausforderungen pluraler Gesellschaften besser umgehen und fertig werden zu können, sondern mit Gott als der erlösenden und heilenden Macht in Verbindung zu treten. Als Heils- und Erlösungsreligion lässt sich die christliche Religion und lassen sich unsere Kirchen nicht als „Sozialkitt“ oder Lückenbüßer pluraler Optionsgesellschaften funktionalisieren.

Die Defizite postmoderner Gesellschaften dürfen nicht vor schnell mit Religion zugekleistert werden.³⁸ Es ist nicht Aufgabe christlicher Kirchen, einer autonomen Gesellschaft Werte vorzugeben bzw. Überlebensstrategien hinsichtlich negativer gesellschaftlicher Begleiterscheinungen an die Hand zu geben; anstatt christliche Glaubensüberzeugungen gebrauchsfähig umzuformen, ist immer auch das Sperrige und Widerständige an ihnen aufrecht zu erhalten. Als christliche Kirchen dürfen wir uns nicht funktionalisieren lassen. Unter dieser Hinsicht kommt uns in bezug auf die moderne, autonome Gesellschaft eine Katalysatorfunktion zu: Wir müssen die gesellschaftlichen Werte kritisch vor die Wahrheitsfrage stellen.³⁹ Um der Wahrheit und des Menschen willen hat Religion nicht nur gesellschaftliche Wunden zu heilen, sie muss auch gegebenenfalls Wunden aufreißen.

³⁸ Joh. Friedrich, *Die gesellschaftliche Herausforderung und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen*, in: W. Klausnitzer (Hrsg.), *Ökumene in Deutschland – Blick voraus* (Münster 2002) 15-36, hier 16: „Religion ist, wie Robert Leicht im ‚Tagesspiegel‘ schrieb, ‚nicht die mögliche Kompensation von Defiziten einer ansonsten sich nur an Nutzwerten orientierenden Gesellschaft‘.“

³⁹ Ebd. 17.

4. Das Religiöse und die Vernunft

Entgegen der Säkularisierungsthese, mit der fortschreitenden Moderne würde die Religion obsolet, ist das Religiöse nicht aus dem öffentlichen Interesse verschwunden. Allerdings schottet sich das Religiöse gegen eine rationale Durchleuchtung ab. Leben wird gegen den Intellekt gesetzt. Denkfeindlicher Fundamentalismus sind Auswirkungen dieser Zeittendenz. Die Wende ins Irrationale wird teilweise bewusst vollzogen, weil glauben gemacht wird, dass Gebrauchswerte („was bringt es mir?“) über die Wahrheitsfrage zu dominieren hätten. Damit wird recht betrachtet die Intention der europäischen Aufklärung auf den Kopf gestellt: Wollte die Aufklärung Emanzipation aus Religion durch Vernunft, so wird heute Emanzipation aus Vernunft durch Religion gesucht. Das Irrational-Religiöse erscheint gleichsam als erlösender Freiraum in einer durchrationalisierten Welt. In einer solchen Situation hat die christliche Religion die Bedeutung der Vernunft einzuklagen, wie es Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung⁴⁰ tat oder es Wolfgang Huber, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, ausdrückte: „Heute können und wollen wir hinter die Aufklärung nicht mehr zurück.“⁴¹ Das Programm der Aufklärung muss heute, so seltsam es klingen mag, durch das Christentum entschieden eingeklagt werden. Das Religiöse ist mittels der Vernunft vor Irrationalität ebenso in Schutz zu nehmen wie vor einer einseitigen Funktionalisierung.

⁴⁰ Benedikt XVI., „Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“, in: ders., Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen (Augsburg 2007) 124-140.

⁴¹ W. Huber, Der Geschmack von Freiheit und Mündigkeit – Eine Antwort auf die Frage: Was ist eine gute Religion?, in: Neue Zürcher Zeitung 27. März 2006; Glaube und Vernunft, in: FAZ 31. Oktober 2006.

Als Christen haben wir darauf hinzuweisen, dass die Vernunft ein unverzichtbares Kriterium der Wahrheit ist. Die Rationalität ist von uns in Bezug auf die vielfältigen Sinnangebote bewusst und entschieden einzufordern und zwar um des Menschen willen. Die Vernunft ist nämlich nicht nur ein Kriterium der Wahrheit, sondern ebenso ein wichtiges Kriterium für das Heil des Menschen. Heil und Wahrheit müssen grundsätzlich zusammen gesehen werden (DV 11) – das Gute lässt sich vom Wahren nicht trennen.⁴² An der Wahrheitsfrage müssen wir festhalten um des Heils des Menschen willen. Wo immer Heil behauptet wird, ob durch die großen Weltreligionen vermittelt oder aber durch neue religiöse Strömungen, liegt eine Wahrheitsbehauptung vor. Sie hat vor der Vernunft ihre Sinnhaftigkeit argumentativ plausibel zu machen und sich so als verantwortbar zu erweisen.

Worin gründet nun die Vernünftigkeit des christlichen Sinnpotentials? Was ist überhaupt das Proprium christlichen Glaubens? Die Frage kann aus ganz unterschiedlicher Perspektive angegangen werden, doch werden wohl alle Antwortbemühungen in einem Punkt zusammentreffen: bei Jesus Christus. Er ist das Heil des Menschen und als Heilmittler macht er dem Menschen auch die Wahrheit über sich und die Wirklichkeit voll kund. Diese Wahrheit und damit die Rationalität unseres christlichen Glaubens möchte ich im Folgenden im Blick auf die Würde des Menschen explizieren. Denn die Frage nach der Menschenwürde ist gesellschaftlich-politisch hochaktuell, und zudem kommt im christlichen Verständnis der Menschenwürde das Spezifische unserer Religion besonders deutlich zum Ausdruck, wird doch erst von Christus her deutlich, wer und was der Mensch in Wahrheit ist: Gottes Abbild, das durch Christus

⁴² J. Ratzinger, Glaube 186: „Die drei Fragen nach der Wahrheit, nach dem Guten, nach Gott sind nur eine einzige Frage.“

wiederhergestellt wurde. Von Christus her kommt dem Menschen eine unveräußerliche Würde zu. Diese zentrale Aussage unseres christlichen Glaubens wird umso wichtiger, je mehr heute die Würde des Menschen in die Diskussion gerät⁴³, und je mehr in der neuen Religiosität konkrete Inhalte ausgespart werden.

Zwar gilt es als ein gesellschaftlicher Konsens, dass jedem Menschen unabhängig von gesellschaftlichem Stand, ethnischer Herkunft, Weltanschauung, Geschlecht, Religion etc. nicht nur irgendeine, sondern die gleiche Würde zukommt und ihm diese nicht genommen werden kann. Doch wie diese Personwürde inhaltlich zu füllen ist, das scheint angesichts des technischen, biotechnischen und biomedizinischen oder des ökonomischen Fortschritts mehr und mehr unklar zu werden. So werden heute Fragen, die sich unmittelbar auf die Menschenwürde beziehen, durchaus kontrovers diskutiert: Woher oder von wem empfängt der Mensch seine unantastbare und unteilbare Würde? Gibt es einen Zeitpunkt, ab dem sie ihm verliehen wird? Gibt es Situationen, in denen er seine Würde verliert bzw. sie anderen, vermeintlich höheren Zielen unterzuordnen ist? Solche Fragen sind bei uns spätestens in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Abtreibungsdebatte (§ 218) mit Vehemenz aufgebrochen und finden heute in der Diskussion um die Gentechnologie, Stammzellenforschung, Gerätemedizin, Euthanasie oder das Therapeutische Klonen ihre Fortsetzung und Zuspitzung.

Unterschiedliche Menschenbilder bedingen unterschiedliche Vorstellungen der Menschenwürde. Offen ist damit der wissenschaftliche Diskurs zur Begründung der Menschen-

⁴³ Selbst in der verfassungsrechtlichen Theorie ist das Verständnis der Menschenwürde jüngst zum Diskussionsgegenstand geworden; vgl. M. Honecker, Kontroverse um die Menschenwürde, in: Evangelische Theologie 64 (2004) 85-88.

würde. Denn jede wissenschaftliche Begründung beinhaltet bestimmte weltanschauliche Annahmen. Sie betreffen insbesondere den Ursprung, das Wesen und die Bestimmung des Menschen. Die Folge ist ein Begründungspluralismus. Sowenig sich die Würde des Menschen eindeutig definieren lässt, sowenig lässt sie sich einmütig begründen. Angesichts dieses Begründungspluralismus scheint es angezeigt, dass wir zunächst nach einer grundlegenden Bedeutung der Personwürde fragen, um zumindest eine gewisse gemeinsame Vorstellung zu gewinnen, von der aus wir abschließend eine christlich-theologische Begründung der Menschenwürde vornehmen. Haben wir so das Sinnpotential des christlichen Glaubens verdeutlicht, können wir abschließend feststellen, auf welche Inhalte wir angesichts der neuen Religiosität zu achten haben.

5. Christliche Begründung der Menschenwürde

Grundsätzlich kann die Begründung der Menschenwürde auf unterschiedliche Weise – substantiell oder relational – erfolgen. Beispielsweise kann auf bestimmte, speziell dem Menschen vorbehaltene Qualitäten (Geist, Vernunft, Sprache, Verantwortung etc.) rekurriert oder aber auf Beziehungen verwiesen werden, innerhalb derer der Mensch lebt. Ein grundlegender Unterschied ist dann noch einmal darin auszumachen, ob die Beziehungen rein zwischenmenschlicher Art sind oder den Gottesbezug mit umfassen. Doch welche Argumente zur Begründung der Menschenwürde auch immer angeführt werden, ob theologische, metaphysische oder ethische, letztendlich leitet sich aus der unveräußerlichen Würde des Menschen als Konsequenz ab, was Immanuel Kant unserem modernen Denken mit dem so genannten „kategorischen Imperativ“ am nachhaltigsten mit auf den Weg gegeben hat: „Handle so, dass du die Menschheit so-

wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴⁴

Für Kant besteht die Personwürde in der Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung. Aus der Menschenwürde als der Fähigkeit, moralisch zu handeln, folgt, dass der Mensch ein Wert an sich (selbst) ist – er besitzt Würde.⁴⁵ Aus diesem Grunde darf er niemals Mittel zum Zweck werden. Wenn wir uns über die unterschiedlichen Vorstellungen hinweg darin verständigen können, dass der Mensch nicht verzweckt werden darf, so haben wir ein wichtiges Grundverständnis von der Menschenwürde gewonnen. Tatsächlich haben wir ja oft ein klares Bewusstsein dafür, dass eine Instrumentalisierung des Menschen seine Würde verletzt. Freilich sind damit noch längst nicht alle zuvor aufgeworfenen Fragen beantwortet. Hilft hier die biblisch-christliche Perspektive weiter?

Die Begriffe „Würde“ oder „Menschenwürde“ finden sich in der Hl. Schrift noch nicht, ohnehin ist dem biblischen Denken ein abstrakter Personbegriff fremd. Dennoch ist bereits im Alten Testament unmissverständlich von dem die Rede, was später unter dem Begriff der „Menschenwürde“ gefasst werden sollte. Einen entscheidenden Gedanken finden wir in der Schöpfungsgeschichte. Gleich an drei Stellen spricht das alttestamentliche Buch Genesis von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f; 5,1; 9,6): Der Mensch ist zum Bild und Abglanz Gottes geschaffen

(Jak 3,9; 1 Kor 11,7) und aufgrund seiner Bildhaftigkeit kommt ihm eine besonderer Wert zu.⁴⁶ Seine unmittelbare Herkunft von Gott, seine Gottunmittelbarkeit verleiht dem Menschen eine herausragende Stellung und unterscheidet ihn grundlegend von der Tierwelt. Als ein kontingentes Wesen ist der Mensch zwar Kreatur – eben „Adam“ („Erdling“), doch als Gottes Gleichnis ist er immer schon der Ebene der bloßen Natur enthoben. Mit anderen Worten: Der gottebenbildliche Mensch ist ein transzendentes Wesen, er ist wesentlich auf die göttliche Wirklichkeit verwiesen, der er seine Existenz verdankt. Zugleich ist er zur Mitarbeit am göttlichen Schöpfungswerk bestimmt, er ist Sachwalter von Gottes Schöpfertum, das er in Bevölkerung und Kultivierung der Erde abbildet. So sagen die biblischen Schöpfungsberichte „nicht nur etwas über den Wert, sondern auch ... über den Sinn des Menschseins ... Der Mensch – jeder Mensch – ist dazu geschaffen, damit etwas zwischen Gott und ihm geschehe und sein Leben darin einen Sinn bekomme.“⁴⁷

Je mehr sich in der Neuzeit die profane Anthropologie emanzipierte, umso mehr trat der Gedanke der Gott-ebenbildlichkeit in den Hintergrund. Die naturrechtliche Begründung der Menschenwürde verselbständigte sich vor allem in der Renaissance⁴⁸, wo sich der Mensch als „Selbst- und Weltschöpfer [verstand], der sich in Architektur, Kunst, Technik und humanistischer Bildung selbst verwirklicht und gleichsam unendlich vervollkommen“ kann.⁴⁹ Der göttliche Bezugspunkt menschlicher Würde und Freiheit wurde

⁴⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: Akad. Ausgabe VI (Berlin – Leipzig 1907) 385-463, 429; GMS BA 66f.

⁴⁵ Ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Akad. Ausgabe IV (Berlin 1911) 387-463, 434; BA 77. „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“

⁴⁶ KKK 1700: „Die Würde des Menschen wurzelt in seiner Erschaffung nach Gottes Bild“.

⁴⁷ C. Westermann, *Schöpfung* (Stuttgart 1971) 88.

⁴⁸ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* / Über die Würde des Menschen. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hrsg. u. übers. v. G. von der Gönna (Stuttgart 2001), besonders 7-9.

⁴⁹ B. Irrgang, *Mensch*, in: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, hrsg. v. A. Franz u.a. (Freiburg 2003) 263-265, hier 263.

fortan in das menschliche Wesen verlegt und in der Begründung der Personwürde die Bezugnahme auf die christliche Lehrtradition gelockert. Der Mensch verstand sich zunehmend autonom und wurde nun selber das Maß aller Dinge. Schließlich wurde auch die neuzeitliche Idee der allgemeinen Menschenrechte nicht theonom, sondern autonom begründet. Proklamiert wurde sie zu einer Zeit, da die katholische Kirche zu ihrer Anerkennung noch nicht fähig war. Zur Legitimation und Verantwortung gegenüber ihrem eigenen Erbe fand sie erst relativ spät, nämlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.⁵⁰ Im Jahre 1963 hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Friedenszyklika „Pacem in terris“ die Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 erstmals begrüßt.⁵¹ Bei der Begründung brachte er einen Gedanken ins Spiel, der sich zwar schon in der alten Kirche fand, nun aber wieder belebt und auf dem Konzil breit rezipiert wurde: Die allgemeine Würde des Menschen ist christologisch begründet. Sie kommt in einem noch viel höheren Maße als in der Gottebenbildlichkeit in der Rechtfertigungsgnade zum Ausdruck, die dem Menschen durch Christus geschenkt wird und durch die er in den Stand der Gotteskindschaft erhoben

⁵⁰ Nach GS 42 ist die Kirche zum wirksamen Schutz der Menschenrechte aufgrund des ihr anvertrauten Evangeliums Christi und der in ihr enthaltenen ganzen Wahrheit über den Menschen wie sonst niemand befähigt und berufen. CIC (1983) can. 208-221 handelt denn auch von den Rechten allgemein bzw. den Christenrechten (can. 224-231).

⁵¹ Auch das II. Vatikanum anerkannte sodann die Menschenrechte: „Es muss also dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen“ (GS 26). „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert“ (GS 41).

wird.⁵² Dieser christologische Ansatz wurde für das Zweite Vatikanum richtungweisend und bahnbrechend. Die Würde des Menschen erschöpft sich nicht in seiner Gottebenbildlichkeit, vielmehr „bereitet [diese] eine höhere Offenbarung vor“, nämlich die „Teilhabe an der göttlichen Natur durch Gnade“.⁵³ Was es mit der Menschenwürde auf sich hat, wird mehr noch als im Schöpfungsgeschehen im Christusereignis deutlich.

Die Größe und Würde des Menschen zeigen sich erst im Blick auf Jesus Christus ganz. In Christus wird die Tiefe menschlicher Existenz sowie die Erhabenheit seiner Würde erst richtig erkennbar. „Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes [klärt sich] das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht ... dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22).⁵⁴ Zwischen Adam und Christus besteht also eine Analogie: Auf Jesus Christus, den zweiten oder letzten Adam, weist der erste Adam hin. Denn Christus ist es, der den Menschen wieder zur Ähnlichkeit Gottes befreit. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch wird „nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert“ (Kol 3,10) und darum ist das Bild Gottes, zu dem jeder Mensch geschaffen ist, erst in Jesus Christus voll verwirklicht (Kol 1,15; 3,10; Eph 1,3-

⁵² *Johannes XXIII.*, Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) Nr. 5. 9. 10.

⁵³ Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit der Erläuterung der Jerusalemer Bibel, hrsg. v. D. Arenhoevel u.a. (Freiburg 1981) 13 Anm.

⁵⁴ Die „tiefe philosophische Bedeutung“ dieser „Formulierung, die den Höhepunkt jenes Abschnittes bildet“, „gehört zu den festen Bezugspunkten meines Lehrens“, so *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der kath. Kirche. Über das Verhältnis von Glauben und Vernunft vom 14. September 1998. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VapS 135) (Bonn 1998) Nr. 60.

10; 4,24). Über die Gottebenbildlichkeit hinaus findet damit die Würde des Menschen in Christus ihren höchsten Ausdruck – sowohl im Blick auf seine Inkarnation als auch seine Erlösungstat.

Bezogen auf die Inkarnation Christi wird aus der schöpfungstheologischen Idee der Gottebenbildlichkeit eine eschatologische Verheißung: Der Mensch ist zur Gottesgemeinschaft, zur Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes bestimmt. Diese „höchste Berufung“ begründet die erhabene Würde und die Gleichheit aller Menschen.⁵⁵ Die Würde des Menschen findet aber nicht nur in der Menschwerdung Christi eine Vertiefung, sondern noch mehr in Jesu Kreuzestod: Hier zeigt sich die Wirklichkeit Gottes, der das Leben des Menschen möchte, nicht seinen Tod. Aufgrund des göttlichen Erbarmens führt Christus den sündig gewordenen Menschen wieder zur Ähnlichkeit mit Gott zurück, auf dass er zu einer neuen Schöpfung werde. Die Teilhabe an der Auferstehung Christi bedeutet Befreiung aus der sündhaften Lebenswirklichkeit. Von Ostern her erstrahlt die Würde des Menschen in einem neuen, noch tieferen Glanz. Dass wir dank Gottes Erbarmen dem Unheil entronnen sind, darin drückt sich die größte Würde des Menschen aus: „Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet. Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt“⁵⁶, auf dass wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater!“⁵⁷ (GS 22). Der Mensch besitzt also Würde, nicht nur weil er

⁵⁵ GS 22. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihre alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,28).

⁵⁶ Vgl. die byzantinische Osterliturgie.

⁵⁷ Vgl. Röm 8,15; Gal 4,6; Joh 1,12; Joh 3,1.

nach Gottes Bild geschaffen wurde, mehr noch, weil ihn Gott in seiner Sünde nicht untergehen ließ, sondern ihm in der Menschwerdung seines Sohnes nachging und ihn im Kreuzestod Jesu zur Gotteskindschaft befreite.

6. Ausblick

Die säkularreligiösen Ausdruckformen haben wir zu würdigen, weil sich in ihnen grundsätzliche Fragen und Lebensprobleme der Menschen äußern. Sie versuchen offensichtlich der Profanität zu entkommen und zum Geheimnishaften, Numinos-Göttlichen vorzustoßen, das freilich oftmals unbewusst und namenlos bleibt und sich einer genaueren Bestimmung ebenso entzieht wie einer kritischen Durchleuchtung und einem rationalen Diskurs.⁵⁸ Damit sind die Grenzen einer positiven Anknüpfungsbemühung aufgezeigt. Als eine Wort-Religion hat das Christentum gegenüber der neuen Erlebnis-Religion darauf zu insistieren, dass es über vordergründige funktionale Gemeinsamkeiten hinaus einen uneinholbaren Rest an christlicher Glaubensüberzeugung gibt. Dieser ist nicht säkularisierbar, da er quer zur postmodernen Gesellschaft liegt. So z.B. der Rechtfertigungsgedanke, der menschliches Gerechtigkeitsempfinden und Leistungsdanken durchkreuzt, oder der eschatologische Aspekt, der uns davor hütet, den Augenblick überzubewerten und die Gegenwart unter Ausklammerung der Zukunft zu überfrachten, oder die Auferstehungshoffnung, die auch die Opfer der Geschichte mit umfasst, die kein menschliches Vermögen wieder lebendig machen kann.

⁵⁸ Die Reflexionsfeindlichkeit bis hin zur Wende ins Irrationale versteht sich teils bewusst als Alternative zu einer durchrationalisierten Welt und einem Zweckrationalismus.

Wir müssen den Menschen die Augen dafür öffnen, dass Heil und Wahrheit miteinander korrespondieren und darum letztlich nur jene Religiosität verantwortet werden kann, deren Sinnpotential sich vor dem Forum der Vernunft ausweisen lässt. Für uns Christen ist Christus *das* Heil und *die* Wahrheit und darum erschließt sich von ihm her der volle Sinn von Welt, Mensch und Geschichte. Das christliche Sinnpotential erschließt erst die wahre Größe und Würde des Menschen, weshalb bei der Begründung der Menschenwürde auf den Christusbezug nicht einfach verzichtet werden kann. Ansonsten vermag der Mensch seine Würde nur noch durch den Menschen selbst zu empfangen. Doch zu glauben, der begrenzte, kontingente Mensch könnte eine absolute Würde selbst begründen, ist Ausdruck von Hybris. Daher mahnt das Konzil: „Wenn ... das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt, wie sich heute oft bestätigt, und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung“ (GS 21). Ohne den Gottesbezug bleibt die Frage, die sich der Mensch selbst ist (LG 21), unbeantwortet. Darauf muss gerade heute hingewiesen werden, da einerseits der Gottesglaube einen Plausibilitätschwund erleidet und andererseits das säkulare Leben eine Respiritualisierung erfährt, die diesseitig orientiert ist und sich der Vernunft gegenüber verweigert.

Auch in bezug auf die Sakralisierung unserer Erlebnisgesellschaft gilt also das Wort des Apostels Paulus: „Prüfet alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21). Zu dieser Prüfung gehört wesentlich die rational-kritische Durchleuchtung, weil das Religiöse nicht anders als vor der Vernunft verantwortet werden kann. Die moderne Religionskultur muss sich in diesem Zusammenhang u.a. fragen lassen: Drückt sich in der Suche nach Erlebnissen, die die Alltagswelt transzendieren, ein Hang zur Selbsterlösung aus? Wird

hier nicht dem Ideologieverdacht Vorschub geleistet, d.h. die Wirklichkeit unangemessen reduziert, indem etwa das Elend dieser Welt bzw. die Abgründe menschlichen Daseins ausgeblendet werden? Wer die unheilvollen Zustände der Welt und die despotischen Seiten des Menschen radikal ernst nimmt, muss eingestehen, dass die menschliche Selbstheilungskraft nicht ausreicht, die Welt und die gequälte Menschheit zu erlösen. Mit einem Wort: Die Respiritualisierung des säkularen Lebens müssen wir sympathisch-kritisch prüfen mit dem Ziel, „*der Unbestimmtheit der Erfahrung des Heiligen ein bestimmtes Profil zu verleihen.*“⁵⁹ Dieser Brückenschlag vermag auch auf unsere Kirchen positiv zurückzuwirken und uns für die Gefahr zu sensibilisieren, auf eine bloß ideologische Stützfunktion des gesellschaftlichen Systems verkürzt zu werden.

⁵⁹ A. Grözinger, Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft (Wechsel-Wirkungen 18) (Waltrop 1996) 24.