

Religion und Aufklärung heute

Der denkwürdige 11. September 2001 hat es der Menschheit schlagartig vor Augen geführt: Die Moderne hat die Religion durch ihren Säkularisierungsprozess nicht aufgelöst. Sie hat sie umgestaltet. Daraus ist unter anderem der Fundamentalismus hervorgegangen. Ein religiöses Fundament wird behauptet, wo nach der Aufklärung keines mehr ist, weil die Vernunft es dekonstruiert hat. Fundamentalismus ist also nicht die vormoderne Form von Religion. Er ist Reaktion auf die Moderne. Die Verquickung von religiöser Motivation und modern autonomem Handeln fällt ja gerade beim islamischen Terrorismus auf. Der Fundamentalismus gehört zu den Religionsproblemen, die die Moderne hinterlässt.

Neben dieser harten Form der Rückkehr des Religiösen in die Öffentlichkeit gibt es heutzutage auch eine sanfte Variante: die Esoterik-Welle. Sie überschwemmt einen im Internet und füllt die Buchhandlungen. Antiaufklärerisch wirkt Esoterik als Betäubungsmittel, das dem Menschen in einer technokratisch-funktionalen, oft sinnentleerten Wohlstandsgesellschaft zu überleben hilft. Sie ist ein Symptom der Regression, fehlen ihr doch die Unterscheidungskriterien eines Glaubens, der die Errungenschaften der Vernunft respektiert – eine Zerrform des Religiösen auch sie. Fundamentalismus und Esoterik, zwei Extreme – sind sie alles, was von Religion nach der Aufklärung bleibt?

Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die der Religion das Existenzrecht grundsätzlich absprach, ist jedenfalls nicht zu halten. Religion ist nicht *nur* unnützer Überbau, der sich durch Wohlstand erübrigt, wie Karl Marx sagte. Sie ist nicht *nur* Zwangsneurose, von der der Mensch kuriert werden muss, wie Sigmund Freud meinte. Religion ist auch nicht *nur* Aberglaube, der laut Ludwig Feuerbach durch wissenschaftliche Erkenntnis überwunden wird. Mag die Religionskritik der Moderne in gewissen Aspekten ihren bleibenden Wert haben, so hat sie sich doch auch getäuscht.

Säkularisierung als Ausdifferenzierung

Mit Religion ist weiterhin zu rechnen, weil der Mensch über sich selbst hinausweist. In vielen Weltteilen wird denn auch in fortschrittlichsten Gesellschaften Glauben intensiv gelebt, jenseits von Fundamentalismus und Esoterik. Die Frage lautet: Was ist eine zukunftsfähige Religion in einer säkularen und globalisierten Welt nach dem Zeitalter der Moderne?

Gehen wir zuerst dem Wort *Säkularisierung* nach: Es stammt aus dem Eigentumsrecht und bedeutete zunächst die erzwungene Übereignung von Kirchenbesitz an die Staatsgewalt. Ländereien, Klöster, Schulen usw. wurden enteignet. Auch die Gerichtsbarkeit oder die Deutungshoheit der Welt wurde der Kirche unter Zwang weggenommen. Säkularisierung ist also zuerst Enteignung. Von da aus ist das Wort *Säkularisierung* auf den Entstehungsprozess der kulturellen Moderne übergegangen. Immer mehr Gesellschaftsbereiche haben sich von kirchlicher Autorität gelöst – oder sie sind unabhängig von ihr entstanden¹. Die Säkularisierung ist also ein Prozess politischer Befreiung bzw. gesellschaftlicher Verselbständigung von Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Wirtschaft. Sport, Technik, digitale Medien haben sich wiederum erst außerhalb der Kirche entwickelt. Säkularisierung hat daher vor allem mit Kirche und politisch-religiöser Autorität zu tun. Sie kann als gesellschaftlicher Ausdifferenzierungsprozess verstanden werden. Die Gesellschaftsbereiche haben sich verselbständigt und funktionieren nun als Subsysteme nach eigenen Gesetzmäßigkeiten.

In Europa hat sich die römisch-katholische Kirche gegen diesen Prozess lange gewehrt. So ist das kirchliche Milieu als Reaktion entstanden und hat sich von Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgreich etabliert. Die Kirche war wie ein „Staat im Staat“. Anders ist der Prozess der Ausdifferenzierung in den USA verlaufen. Die protestantische Mehrheitsgesellschaft hat zwar die Katholiken hintangestellt, doch die Kirche war nie politische Ordnungsmacht und musste nicht entmachtet werden. Mit religiösem Pathos der Bürger wurde die Gesellschaft in der Moderne vorangetrieben. So konnten Fortschritt und Glaube leichter zusammengehen². Auch die römisch-katholische Kirche hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Einstellung zur Ausdifferenzierung der Gesellschaft verändert und beurteilt sie nun positiv. Die politische Machtverschiebung wird respektiert. Die Kirche stellt nun einen Teilbereich unter anderen dar. Sie steht neben Kunst, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Medien und ist mit ihnen auf Augenhöhe im Dialog. Diese Situation hat für die Kirche durchaus Vorteile, denn mit dem Ausüben von politischer Ordnungsmacht ist immer auch Gewalt verbunden. Durch die Säkularisierung ist das Machtmonopol an die Nationen übergegangen. Wie schwierig auch für sie der Umgang mit Macht ist, haben die Nationalkriege der letzten 200 Jahre gezeigt. Wie einst die Kirchen haben sich dabei die säkularen Staaten schuldig gemacht.

Aufgeklärter Glaube bedeutet also nicht Vernunftreligion der Aufklärer von einst, sondern Anerkennung von gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Er will die Teilbereiche nur an letzte Werte zurückbinden und auf Transzendenz hin offen halten, ohne ihren Eigenwert zu leugnen. Dies ist die Alternative zu Fundamentalismus und Esoterik, nicht das Säkulare. Vernunft wird nicht bekämpft, aber auch nicht naturwissenschaftlich eingeengt verstanden. Dies wäre Szientismus – eine Wissenschaftshörigkeit, die genauso eine Zerrform des Säkularen dar-

stellt, wie Fundamentalismus und Esoterik Zerrformen der Religion sind. Jeder Teilbereich funktioniert nach seiner Vernunftlogik und darf sich nicht absolut setzen. Das Gemeinwohl hängt von einer Balance aller Teile ab. Der Teilbereich Religion ist in einer globalisierten Gesellschaft allerdings nicht mehr allein der Kirche anvertraut. Sie muss ihn mit anderen religiösen Traditionen teilen. Der Staat wird sich auf jeden Fall für die Religionen entscheiden, die ihm am zweckdienlichsten scheinen.

Die Vision eines Gleichgewichts zwischen unterschiedlichen Funktionen in einer Gesellschaft hat schon der Politiker Cicero (106–43 v. Chr.) mit der Metapher des einen Leibes und den vielen Gliedern umschrieben. Paulus hat damit die Gemeinschaft der Kirche veranschaulicht (1 Kor 12). Heute arbeiten Intellektuelle daran, Glaube und Gesellschaft einander neu zuzuordnen, wie der verstorbene Kardinal Jean-Marie Lustiger von Paris (1926–2007) oder der gläubige Intellektuelle René Girard (geb. 1923), der in die Elite der Académie Française aufgenommen wurde. In England hat Oberrabbiner Jonathan Sacks (geb. 1948) mit seinem Buch „The Dignity of Difference“ einen Beitrag zum Zusammenspiel von Moderne und religiösen Traditionen geliefert³. In der deutschsprachigen Kultur ist der Dialog zwischen Joseph Ratzinger (geb. 1927), dem späteren Papst Benedikt XVI., und dem Philosophen Jürgen Habermas (geb. 1929) von 2004 zu nennen⁴. Wie die religiösen Traditionen mit der säkularen Kultur zusammenzuwirken haben, ist die entscheidende Frage. Dabei ist zu bedenken, dass die großen Weltreligionen selbst Aufklärungsschübe gegen Mythos und Aberglauben darstellen. Sie haben Schrift und Bildung hervorgebracht, Philosophie und Theologie entwickelt. Die Welt der Götter von einst ist zerfallen, ihr Opferkult und ihre Gesellschaftsordnung sind überwunden und ihre Mythen als Projektionen der Psyche im Bereich der Psychologie angemessen verortet.

Doch die Frage nach dem Gott der Bibel ist damit noch nicht angesprochen. Er ist ja nicht als letzter der Götter übrig geblieben, sondern von Anbeginn der ganz Andere. Er ist personales Geheimnis, an dem sich der Mensch als Person orientiert. Wie ist dieser Gott in Zukunft zur Sprache zu bringen? Woran könnte der Mensch sich sonst aufrichten? Damit haben sich Glaube und Aufklärung auch heute auseinanderzusetzen. Beide haben sich gegenseitig kritisch zu prüfen. Wie sich Religion oft missbrauchen ließ, so ist auch die Vernunft nur allzu leicht durch Erfolg zu verführen. Es gehört zum Menschsein, sich bei neuer Erkenntnis auch schuldig zu machen. Darin liegen die Tragik des Fortschritts und die Dialektik der Aufklärung. Schon die Bibel weiß das, wenn sie in Genesis 3 die Frage der Schuld zunächst nicht an Mord oder Sex festmacht, sondern am Baum der Erkenntnis. Erkennen als Teilerkennen bringt immer auch Schuld mit sich, und trotzdem kann der Weg der Aufklärung nicht anders gegangen werden. Gen 3 erzählt, wie Gott den Menschen mit Fellen bekleidet und mit Zeichen schützt, wenn er den gefährlichen Weg der Erkenntnis zu gehen hat.

Religion in einer globalisierten Welt

Das Wort *Religion* stammt aus dem Aufklärungsdiskurs des 17. Jahrhunderts⁵. Man suchte damals nicht nach einem Oberbegriff für Judentum, Christentum und Islam. Sie wurden die drei unterschiedlichen Glauben (lat. *fides*), Gesetze (lat. *lex*) oder drei Parteien (lat. *secta*) genannt. Religion aber bezeichnete Haltung und Lebensweise der Menschen, die keiner der drei Glaubensrichtungen angehörten. Dazu griff man auf den altrömischen Begriff der *religio* zurück: Rückbindung an Gott, verbürgt im Verb *religari*. Es ging also um *religio naturalis*, sogenannte natürliche Religion. Religion war das, was mit Gott zu tun hat. Natürliche Religion war faktisch Deismus. Der Mensch sieht nur Gottes Werk, wobei sich die Schöpfung bald zur Natur mit ihren ewigen Gesetzen wandelte. Im 19. Jahrhundert wurde der Blick über Europa hinaus gelenkt, und Religion wurde zum Oberbegriff für alle religiösen Traditionen. Sie wurden klassifiziert: Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus, Pan-Entheismus usw. Doch in Asien half eine Definition, die sich an Gott festmachte, nicht weiter. Wie man weiß, kennt zum Beispiel der Zen-Buddhismus keinen Gottesbegriff.

Die Wissenschaft erklärte deshalb, Religion sei das, was mit dem Phänomen des Heiligen bzw. mit der Unterscheidung heilig/profan zu tun habe. Andere Forscher wie Nathan Söderblom (1866–1931) oder Gerardus van der Leeuw (1890–1950) sahen Religion als Umgang mit dem Phänomen Macht/Ohnmacht. Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen werde in der Religion durch Magie, die Ordnung kosmischer Mächte oder den Glauben an einen allmächtigen Gott bewältigt. Religion sei das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, urteilte Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

Wenn Zeitgenossen heute sagen, sie glaubten an eine höhere Macht, wenn sie von Kraftorten und Energiefeldern sprechen, dann verrät ihre Sprache, dass Religion für sie tatsächlich vor allem eine Frage von Macht/Ohnmacht darstellt. Die Natur mit ihren unbeherrschbaren Kräften, seien sie im Gang des Lebens, im Werden und Vergehen oder in Urknalltheorie und Evolutionslehre erfahrbar, ist zum Ort der Religion geworden. Geschichtliche Ereignisse, wie sie die Bibel berichtet, spielen keine Rolle. Religion am Ende der Moderne ist neben den Zerrformen von Fundamentalismus und Esoterik für viele *religio naturalis*.

Eine Reihe von Intellektuellen sieht denn auch für historisch begründete Religionen wie Judentum und Christentum keine Zukunft. Die biblische Tradition sei durch ihre Geschichte zu partikular für eine globalisierte Welt. Dabei wird geflissentlich übersehen, dass Judentum und Christentum ebenso Allgemeingültiges über den Menschen aussagen. Doch indem sie den Menschen von allem anderen Geschaffenen nicht nur, aber auch unterscheiden, begründen sie Geschichte als eigenen Ort für Religion. Damit entsteht überhaupt erst Glaube im qualifizierten Sinn. Die Auffassung, dass der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26) und Geschichte zum Ort des Glaubens wird, hat also enorme Konsequenzen. Liebestat, Ethik und

Gerechtigkeit als personaler Vollzug des Menschseins rücken in dieser Tradition ins Zentrum. Vor diesem Hintergrund ist in der Neuzeit der Humanismus entstanden und wurde schließlich die Einmaligkeit der Menschenwürde postuliert.

Angesichts dieser Ausführungen wird verständlich, dass aus christlicher Perspektive Religion ein ambivalenter Begriff bleibt. Die römisch-katholische Kirche hat seit dem letzten Konzil zu den Religionen ein positives, wenn auch nicht unkritisches Verhältnis. Sie anerkennt alles, was in ihnen wahr und heilig ist, betont aber auch, dass sie Christus verkünden müsse (NA 2). In der Gesamtdeutung der Wirklichkeit kann sie den Religionen nicht folgen. Die Religionsfreiheit aber wird auf Grund ihres Menschenbildes verteidigt. Die beiden Konzilserklärungen „Nostra Aetate“ und „Dignitatis humanae“ sind für die Kirche ein „point of no return“, ein Ja zum Dialog und zur positiv-kritischen Auseinandersetzung mit den Religionen.

In der Kulturwissenschaft hat sich inzwischen ein funktionales Religionsverständnis durchgesetzt, das für den Dialog geeignet ist. Religion ist demnach ein System von Riten, Weltdeutung und Ethik, um angesichts bedrohlicher Widerwärtigkeiten des Menschen Angst zu bannen, Sinn zu stiften und Handeln zu motivieren⁶. Sie vermittelt, wo die säkulare Rationalität in der Begegnung mit Leid und Tragik, Staunen und Wundern nicht hinreicht. Über ihre Institutionen und Riten verankert eine Religion ihre Wertung, Deutung und spirituell-mystische Weisheit in der Gesellschaft und im einzelnen Menschen. Ritus, Ethik, Weltanschauung, Mystik und institutionelle Verfasstheit sind Elemente jeder religiösen Tradition, die je differenziert ins Gespräch gebracht werden können.

Die Sicht der Religion als Zeichensystem hat einen weiteren Vorteil: Sie ermöglicht, das zu beschreiben, was wir Zivilreligionen nennen. Auch die säkularen Bürgerinnen und Bürger müssen mit der Welt zurechtkommen. Auch sie brauchen Riten, Ethik, Weltanschauung, Institution sowie Spiritualität und „Mystik“. Ihre Riten sind die politischen und universitären Zeremonien, an Nationalfeiertagen, Gedenktagen der UNO usw. vollzogen. Rituale im Sport, EM- und WM-Spiele sowie Olympiaden dürfen nicht unerwähnt bleiben. Das Säkulare kommt ohne Inszenierung auch nicht aus. Die Ethik wiederum basiert auf den Menschenrechten und dem kategorischen Imperativ des autonomen Subjekts. Die Weltanschauung der Zivilreligion formulieren die Naturwissenschaften. Rechtsstaat und Demokratie sind die Institutionen zur Vermittlung. Schließlich wird Spiritualität psychologisch vermittelt. Outdoor-Erfahrung und Naturerlebnis werden mystisch aufgeladen. Museen sind zu sinnstiftenden Tempeln geworden. Der Mensch braucht zumindest so etwas wie Zivilreligion. Deshalb muss der interreligiöse Dialog auch den Dialog mit der säkularen Weltordnung einschließen.

Eine Zivilreligion ist jedoch labiler als die traditionellen Religionen. Die Mitglieder werden nicht auf einen absoluten Bezugspunkt verpflichtet, sondern nur auf den Zusammenhalt der Gemeinschaft selbst. Daher ist die säkulare Gesellschaft froh über die Kirchen und Sakralbauten, auch wenn sie leer sind. Man investiert Geld, um

sie als identitätsstiftende Denkmäler zu erhalten. Was wäre Paris ohne Notre-Dame, Köln ohne seinen Dom? Für die kulturelle Identität sind sie wichtig. Auch die Festtage aus dem Kirchenjahr, allen voran Ostern und Weihnachten, will die säkulare Welt nicht abschaffen. Die Feste des Glaubens stabilisieren und gestalten die Zeit.

Schauen wir bezüglich Zivilreligion über den christlichen Kulturkreis hinaus: Der Staat Israel wurde in den letzten sechzig Jahren geschaffen. Er versteht sich als säkularer Staat, brauchte jedoch eine starke Zivilreligion. Eine Willensnation, dazu noch eine so umstrittene, hat sonst zu wenige Kohäsionskräfte. Der Zionismus ist die klassische Zivilreligion Israels. Er musste viele Anleihen beim rabbinischen Judentum machen, obwohl er sich in Opposition dazu etablieren wollte. Nicht nur die traditionellen Feiertage des Synagogenjahrs wurden übernommen. Auch die säkularen Feiertage – Holocaustgedenktag, Tag der Kriegsoffer und Unabhängigkeitstag – folgen in zeitlicher Anordnung wie in inhaltlicher Bestimmung der Erinnerung an den biblischen Auszug aus Ägypten. In Jerusalem wurden für die rituell begangenen Gedenktage der Zivilreligion Yad Vashem, Herzlberg, der Platz der Klagemauer usw. geschaffen. Die zionistische Zivilreligion hat ihren Kern in einer Befreiungsgeschichte der Juden aus der Macht anderer Völker. Was einst das biblische Ägypten war, wurde in der Moderne vor allem das nationalsozialistische Deutschland. Die Moderne wurde damit an die Bibel zurückgebunden⁷. Der Zionismus dient der Unterfütterung des säkularen Staates Israel ebenso wie christlicher Humanismus den säkularen Staaten Europas.

Ähnlich verhält es sich in der Türkei. Die Säkularisierung musste da nicht langsam die traditionellen Gesellschaftsstrukturen durchdringen wie in den arabischen Staaten oder im Maghreb. Das Osmanische Reich brach zusammen. Wie Phönix aus der Asche begann die Republik Türkei als kleiner Rumpfstaat – ein Neuanfang mit einmaligen Möglichkeiten. Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) hat den Staat in fast diktatorischer Weise laizistisch nach dem Vorbild Frankreichs definiert. Der national-türkische Kemalismus als Zivilreligion bekämpfte den Islam vehement. Mit der Tradition Istanbuls wollte man brechen. Ankara wurde als säkulare Hauptstadt aus dem Boden gestampft. Das *Museum für anatolische Zivilisation* und das Mausoleum Atatürks daselbst zeigen, wie man in der neu gegründeten Hauptstadt Orte der Erinnerung und des Staatskults schaffen wollte. Dabei mussten auch das Kurdische und das Armenische verdrängt werden. Die eine türkische Sprache, der Atatürk-Kult, die säkulare Weltsicht und die Armee als institutioneller Garant waren die Kernelemente der neuen Zivilreligion.

Der Kemalismus verliert mit der Moderne jedoch an Kraft. Die Bekämpfung des Islams war schon lange dessen staatlicher Kontrolle gewichen. Aber seit die AKP an die Macht kam, ist die Re-Islamisierung der Türkischen Gesellschaft unübersehbar. Das National-Türkische als Zivilreligion hat an Gewicht verloren. Minderheiten wie Kurden und Armenier erhalten mehr Freiheit. Ministerpräsident Recep Tayyip Erdogan ließ die Proteste vom Frühsommer 2013 jedoch niederschlagen. Er

will zurück zum Islam. Wird ein neues Miteinander gelingen, oder pendelt die Türkei zwischen diktatorisch verordneter Zivilreligion und Islam hin und her?

Es wurde kaum darüber nachgedacht, wie sich die säkulare Ausdifferenzierung, die sich in der christlichen Kultur vollzog, in jüdischen und islamischen Gesellschaften auswirkt. Das westliche Modell wurde unreflektiert exportiert. Israel und die Türkei sind besondere Beispiele, da beide Staaten einen historischen Neuanfang setzten und das europäische Modell der säkularen Moderne besonders ideal zu verwirklichen suchten. Judentum und Islam als stark juristisch und kollektiv geprägte Religionen werden darauf jedoch anders antworten als das Christentum. Dieses Recht gilt es ihnen zuzugestehen, und auch die Kirchen können davon lernen. Oft wird ja behauptet, das Christentum habe mit der Säkularisierung eine gute Synthese gefunden, während der Islam sie erst noch durchmachen müsse. Das ist jedoch eine verkürzte Sicht. Sie gilt nur für die Frage der politischen Machtverschiebung, Gewaltenteilung und gesellschaftlichen Ausdifferenzierung. Es steht noch nirgends geschrieben, wie das Christentum aus der Säkularisierung der Moderne hervorgehen wird. Wohl gibt es ein aufgeklärtes Christentum, doch auch Fundamentalismus und esoterischen Religionszerfall haben wir festgestellt. Die Weitergabe des christlichen Glaubens an die nächste Generation ist zum Problem geworden. Werden Kinder und Kindeskiner noch Christen sein oder sich einer kosmisch-naturorientierten Religion zuwenden? Wie werden die Sozialformen des Glaubens in Zukunft aussehen?

Das Aufeinanderstoßen von Christentum, Judentum und Islam mit einer säkularen Ordnung ist überall durch dramatische Umwälzungen gekennzeichnet. Das Säkulare und das Religiöse verkeilen und verbeißen sich ineinander. Dann durchdringen sie sich wieder konstruktiv und sind aufeinander angewiesen. Dieser Prozess des Zueinanders von Glaube und säkularer Weltanschauung bleibt auch in Zukunft für alle drei Traditionen eine Herausforderung.

Mitwirken der Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Glaube und Religion sollen in einer postsäkularen Gesellschaft sinnvoll mitwirken können, ohne dabei instrumentalisiert zu werden. Allzu oft fragen Politiker nur nach kurzfristigem Nutzen von Religion und wollen rasche Hilfe für ihre Probleme von Migration und Integration, Erziehung, Umweltschutz, Katastrophenbewältigung usw. Gewiss sollen religiöse Traditionen ihren Teil dazu beitragen. Doch der Glaube geht nicht darin auf. Religionen wirken in längeren Zeiträumen und beschäftigen sich nicht nur mit dem Alltag. Wie Kunst und Musik, Literatur und Philosophie braucht auch Religion einen eigenen Freiraum, damit sie kulturbildend wirken kann.

Paradoxerweise gewinnen gerade Spiritualität und Mystik in der heutigen Zeit an Bedeutung. Wo die großen Erzähltraditionen zerfallen, sich der Sinnhorizont des

Glaubens auflöst und sich der Individualismus dank Wohlstand ausbreitet, sprechen sie besonders an. Überarbeitung, Leistungsdruck und Dauerüberlastung der Sinne laugen aus. Rein innerweltliche Erholung und Bedürfnisbefriedigung greifen nicht tief genug. Das Üben auf einem mystischen Weg jedoch bietet innere Verankerung, spirituelle Sinnggebung und religiös-philosophische Bildung. Seit gut zwei Jahrzehnten finden Zen-Buddhismus, Vipassana-Meditation, Yoga und andere spirituelle Übungswege aus dem Osten denn auch großen Anklang. Achtsamkeit, Loslassen, Nicht-Dualität, Not-knowing usw. sind spirituelle Schlagworte geworden. Diese Konzepte aus der Zen- und Yoga-Schule werden in der säkularisierten Gesellschaft willig aufgenommen. Sie strömen in das Vakuum ein, das der verdunstete christliche Glaube zurücklässt, und verbinden sich mit der Zivilreligion. Da weder Bekenntnis noch Entscheidung gegen eine postsäkulare Welt gefordert werden, funktioniert das Zusammenspiel reibungslos. Buddha-Figuren werden aufgestellt, im Restaurant, beim Friseur, im Wellness-Center. Im Gegensatz zum islamischen Kopftuch oder zum christlichen Kreuz provozieren sie keine Empörung.

Vielmehr werden in Programmen wie *Mindfulness Based Stress Reduction* (MBSR) oder *Spiritual Care* Zen und kontemplative Meditationsmethoden in medizinische und therapeutische Arbeit eingebaut. Kongresse zu Therapie, Medizin und Meditation werden abgehalten. Die Auswirkungen von Meditation werden empirisch und statistisch ausgewertet. Das isolierte moderne Individuum feiert transpersonale Befreiung. Der in die Diesseitigkeit eingeschlossene Mensch kann freier atmen. Die Symbole und Riten schaffen geistigen Raum zum Bewohnen. Die religiösen Traditionen aus Asien, allen voran der Zen-Buddhismus, schaffen es, die enge und beschränkte Welt des scheinbar so fortschrittlichen wissenschaftlichen Westens aufzubrechen.

Aber auch die Mystik des Christentums wird neu entdeckt. Christen und Christinnen suchen spirituelle Verwurzelung und eigene existenzielle Erfahrung. Was die klassische Moderne als Irrationalität und Aberglauben verdrängt hat, wird wieder zugänglich gemacht. Herzensgebet und biblische Meditation, Schulung der geistlichen Sinne, die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe werden neu durchbuchstabiert sowie in Kontemplation und Exerzitien eingeübt.

Die Begegnung mit der Spiritualität und Philosophie Indiens und Asiens fordert auch den Dialog heraus. Vor allem die mit Spiritualität durchtränkte Theologie der alten Kirche von den Wüstenvätern bis zu Dionysius Areopagita (um 500), dem Klassiker der mystischen Theologie, erhält Aktualität. Das frühe Christentum hat zahlreiche Elemente von Platonismus, Stoa und anderen philosophischen Schulen umgeformt und integriert. Wir begegnen im 21. Jahrhundert einer ähnlichen geistlichen Welt. Zen-Buddhismus hat viel mit der alten Stoa zu tun. Die geistlichen Schulen Indiens ähneln dem Neuplatonismus. Die globalen Begegnungen lassen heute interreligiösen Dialog und Spiritualität zu Wettreckern gegenwärtiger Religionsentwicklung werden und erweitern die Alltagsvernunft der Moderne.

Das zweite zentrale Anliegen der Religionen neben der Mystik ist die Ethik. Leider werden Ethikexperten der Religionen oft nur bei Extremfragen herangezogen, etwa im Bereich Gentechnologie, Neurowissenschaft, Euthanasie, Abtreibung usw. Da werden Weichen für die ganze Gesellschaft gestellt. Doch Ethik ist zuerst im Alltag gefragt, und Religion darf keinesfalls auf Ethik reduziert werden. Der Kurzschluss, Christsein sei ethisch verantwortetes Handeln, hat seit dem Zeitalter des Idealismus und der kleinbürgerlichen Staatserziehung unzählige Menschen drangsaliert. Sie wurden von Idealen erschlagen und fielen in Erstarrung. Schuldgefühle entwickelten sich. Nicht nur im protestantischen Christentum, auch im römisch-katholischen Milieu wirkte sich die Moralisation verheerend aus. Es wurde kleinkariert legalistisch gedacht. Ideale aber müssten aus christlicher Sicht Größen der Zukunft sein, woran sich der Mensch orientieren und auf die er voll Hoffnung zugehen kann. Ideale sind Attraktoren am Horizont. Davor spielt sich ein Leben im Realen ab, mit allem unvermeidlich Unvollkommenen, Zufälligen und Schuldigen. Dabei muss immer wieder Neubeginn möglich sein. Umkehr heißt das Kernwort neutestamentlicher Botschaft, nicht Perfektion.

Vielleicht besteht die Funktion religiöser Ethik weniger darin, Ideale und Normen aufzustellen. Vielmehr soll sie den Menschen befähigen, sich an Werten zu orientieren. Die Ermächtigung zum ethischen Handeln wird allzu leicht vorausgesetzt. Dabei ist sie keineswegs gegeben. Daher sind Appelle und Verordnungen kaum effizient. Religion hilft dem Menschen, ethisch zu leben, indem sie motiviert. Sie lehrt, über den Augenblick hinaus auf den Lebensbogen als Ganzes zu blicken. Sie öffnet den Blick auf das Gemeinwohl, auf spätere Generationen, auf das Leben aller Geschöpfe. Diese Horizonterweiterung kann kaum jemand besser vermitteln als eine religiöse Tradition. Vor allem aber will der Glaube Vertrauen in Gott sein, eine tragfähige Beziehung. Nur sie erlaubt es, auch in Zeiten von Leid und Schmerz, von Sinnlosigkeit und Entfremdung ethisch zu handeln. Freundschaft mit Gott ist der Nährboden, der Kraft gibt. Ohne geistliche Kraft können viele Krisen, sei es in Beziehungen, in der eigenen Entwicklung oder in Krankheit und Behinderung, nicht fruchtbringend durchgestanden werden.

Das Einüben von Vergebung, Versöhnung und Barmherzigkeit hat daher höchste Priorität. Vor ihrem Horizont wird der Mensch erst den Mut haben, Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen, hinter dessen ethischem Anspruch er immer zurückbleibt. Ohne die Erfahrung von Vergebung ist Neustart unmöglich. Zweitens ist vor allem an die Achtsamkeit im Umgang mit dem Fremden und Anderen in allen Schattierungen zu denken: Der Mann muss den Umgang mit der Frau lernen, der Akademiker mit dem Bauarbeiter, der Millionär mit dem Penner, der Steuerzahler mit dem Sozialhilfeempfänger, der Einheimische mit dem Ausländer, der Christ mit dem Muslim, der Lebende und Gesunde mit Krankheit und Tod, der Geist mit dem Körper, der Mensch mit Gott ...

Der Umgang mit dem Fremden ist das Meisterstück der Ethik. Gegenüber Unseresgleichen handeln wir leichter, weil wir dabei auch immer uns selbst etwas Gutes tun.

Drittens gilt es, die Opfer, die Leidenden im Blick zu haben, und jene, die entfremdet leben müssen. Sie alle suchen Linderung, Erlösung und Heil. Nicht umsonst setzt das Alte Testament bei der Sklavenexistenz in Ägypten und beim babylonischen Exil an. Nicht umsonst stellt das Neue Testament das Folteropfer Jesus, den Gekreuzigten, in die Mitte (1 Kor 1, 17–31; Röm 3,25; Hebr 9). Christliche Ethik weiß um die Phänomene von Scham und Erstarrung, von Abwehr und Verdrängung, die mit schuldhaftem Verhalten einhergehen. Sie weiß, dass jedes Gemeinwesen auf Opfern aufbaut. Jemand muss den Preis für die gesellschaftliche Identität bezahlen. Sigmund Freud hat dieses Unbehagen an der Kultur in säkularer Sprache auf den Punkt gebracht⁸. Der Ethnologe und Sozialpsychologe René Girard hat mit seiner mimetischen Theorie das Wissen darüber weiter ausgearbeitet⁹. Eine Gesellschaft schafft sich einen Sündenbock, ein Opfer, um die eigene Einheit zu stabilisieren. Die Aggression und der Schmerz des eigenen, notwendigen Verzichts werden auf Außenstehende projiziert. Ethik hat diese Mechanismen aufzudecken, damit gegenüber Opfern angemessen gehandelt werden kann. Dazu hat das Christentum immer wieder wachgerüttelt. Schließlich endet auch die christliche Bibel mit dem Hoffnungsbild vom Lamm im himmlischen Jerusalem, vom versöhnten Opfer in einem erlösten Gemeinwesen (vgl. Offb 21 f.).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. Frankfurt 2003, 251.

² Vgl. José Casanova, Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009; ders. / Hans Joas (Hg.), Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010.

³ Vgl. Jonathan Sacks, The Dignity of Difference. London 2003.

⁴ Vgl. Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg 2005 (mit einem Vorwort von Florian Schuller, auf den ich mich hier auch beziehe).

⁵ Zum Folgenden: Peter Fischer, Philosophie der Religionen. Göttingen 2007; Peter Henrici, The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher. Origins, History, and Problems with the Term, in: Karl J. Becker / Ilaria Morali (eds.), Catholic Engagement with World religions. A Comparative Study. New York 2010, 1–22.

⁶ Formuliert in Anlehnung an den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, in: ders., The Interpretations of Cultures. Selected Essays. New York 1973, 87–125.

⁷ Charles S. Liebman / Eliezer Don-Yehiya, Civil Religion in Israel. University of California Press 1983. – Zur Analyse der Feiertagsstruktur: Don Handelman / Elihu Katz, State Ceremonies of Israel: Remembrance Day and Independence Day, in: Shlomo Deshen / Charles S. Liebman / Moshe Shokeid (eds.), Israeli Judaism. The Sociology of Religion in Israel. London 1995, 75–85; Eliezer Don-Yehiya, Hanukkah and the Myth of the Maccabees in Ideology and in Society, in: ebd. 303–321.

⁸ Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt 1994.

⁹ Vgl. René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg 2009; ders., Ausstoßung und Verfolgung. Frankfurt 1992.