

Ist der Mensch von Natur aus religiös?

Zur Aktualität und Wiederkehr der Religion

Einführung

Das von mir im Rahmen des Gesamtthemas unserer Tagung gewählte Vortragsthema setzt sich, genau genommen, aus zwei einzelnen Themen zusammen, und zwar erstens aus der grundsätzlichen anthropologischen Frage, ob Religiosität eine Naturanlage des Menschen ist oder nicht, und zweitens aus dem offensichtlich ganz anders gearteten, nämlich gegenwartsbezogenen Thema der Aktualität und Wiederkehr der Religionen. Der zunächst kaum erkennbare Zusammenhang beider Fragen dürfte erst im letzten Kapitel unserer Überlegungen deutlich werden, nachdem wir uns mit den beiden unterschiedenen Einzelthemen jeweils für sich befasst haben. Bevor wir uns aber der grundsätzlichen Frage nach dem anthropologischen Status der Religiosität des Menschen zuwenden, soll zunächst das zweite, zeitbezogene Thema der Aktualität und Wiederkehr der Religionen in das Zentrum unserer Aufmerksamkeit rücken.

I. Zur Aktualität und Wiederkehr von „Religion“

An dieses zweite Teilthema lässt sich die gleiche kritische Rückfrage richten, ob es sich seinerseits nicht, genau besehen, aus zwei verschiedenen Teilthemen zusammensetzt, und zwar zum einen aus dem der Aktualität von Religion bzw. angemessener von Religionen, weil von Religion in Bezug auf die religiöse Gegenwandschaft in Deutschland und darüber hinaus auch in Westeuropa, aber auch in Nord- und Südamerika, nur noch angemessen im Plural gesprochen werden kann (vgl. Höhn 1998:18); und zweitens aus dem Thema einer Wiederkehr des Religiösen, das offensichtlich dessen vorgängigen Rückzug voraussetzt. Mit diesem zweiten Teilthema sollen die inhaltlichen Überlegungen einsetzen.

1. Inwiefern „Wiederkehr“ des Religiösen?

Jedermann weiß, dass Religion bislang nie ganz aus unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgezogen, gleichsam völlig verschwunden ist; verschwunden ist seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts allerdings die frühere religiöse Monopolstellung der beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland, da ihre gesellschaftliche Akzeptanzfähigkeit und damit auch bewusstseinsbildende Breitenwirksamkeit deutlich zurückgegangen, um nicht zu sagen dramatisch geschrumpft ist. Dieser sowohl von der Entwicklung der Kirchaustrittszahlen als auch von der Umfrageforschung gerade der beiden letzten Jahre unübersehbar dokumentierte, eminente Zustimmungs-, Vertrauens-, ja Relevanzverlust der beiden christlichen Großkirchen für die religiöse Überzeugung und vor allem die Lebensgestaltung der meisten Bundesbürger hat bei einigen nachdenklichen Beobachtern dieser inzwischen keineswegs bloß schleichenden, sondern nahezu exponentiell fortschreitenden Entchristlichung des gesellschaftlichen Lebens schon sehr früh zu der Annahme geführt, dass Religion nicht nur ihre prägende Kraft, sondern schließlich sogar je-

den erkennbaren Einfluss in unserem Land verlieren würde.¹ Dabei beruhte diese Annahme auf der meist implizit gebliebenen Voraussetzung, eine in breiten Schichten unserer Bevölkerung lebensfähige Religion könne nur die christliche im weitesten Sinne des Wortes sein. Diese Annahme aber ist durch die Entwicklung der letzten zwanzig Jahre widerlegt worden. Denn es hat sich zwar bestätigt, dass der Plausibilitäts- und Integrationsschwund des konfessionell gebundenen Christentums zumindest mittelfristig unaufhaltsam zu sein scheint, dass aber viele andere neue religiöse Bewegungen, Gruppierungen und Orientierungen zum Teil an dessen Stelle getreten sind, dass also die Gesellschaft als ganze keineswegs völlig unreligiös, wohl aber deutlich weniger christlich und insofern religiös anders geworden ist. Mit anderen Worten: dass Religion in Gestalt von zahlreichen neuen religiösen Bewegungen nach dem gesellschaftlichen Rückgang der beiden großen christlichen Kirchen gleichsam wiedergekehrt ist und eine neue Aktualität gewonnen hat².

2. Zur Aktualität von „Religion“

2.1 Die Ortlosigkeit von „Religion“ in unseren beruflichen Alltagswelten

Bevor ich diesen mit der Wiederkehr des Religiösen einhergehenden Wandel des religiösen Bewusstseins aus meiner Sicht zu charakterisieren versuche, gestatte ich mir noch zur Vermeidung eines möglichen Missverständnisses die folgende Vorbemerkung: Meine (sich auf Umfrageergebnisse stützende) These, dass Religion durchaus aktuell sei, dass also eine beträchtliche Nachfrage nach religiösen Angeboten bei den Bundesbürgern bestehe, will keineswegs behaupten, dass religiöse Motive und Phänomene eine wichtige Rolle im öffentlichen Leben, sei es in der Politik, sei es in den Arbeitswelten unserer Gesellschaft, spielen würden, im Gegenteil: Im beruflichen Alltagsleben findet Religiöses allgemein, nicht nur Christliches, „kaum mehr soziale Stützung und Bestätigung“ (Ebertz 2001:26); denn die wachsende Differenzierung, Rationalisierung und vor allem Kommerzialisierung und als deren Folge die zunehmende Konkurrenzierung unserer beruflichen Arbeitswelten verlangt und belohnt ein an der materiellen Profitsteigerung bzw. am wirtschaftlichen Eigennutzen als dem alles bestimmenden Handlungsprinzip orientiertes Selbstbehauptungs- und Durchsetzungsverhalten, das zwar nicht strukturell und grundsätzlich religionsfeindlich ist, das aber leicht zu einem im egoistischen Sinne des Wortes selbstbezogenen, vorteilsorientierten und damit unreligiösen Gesamtverhalten, sei es des Unternehmers, sei es des Arbeitnehmers, führen kann. Denn die Zurücknahme des ichbezogenen Eigenwillens ist eine Grundforderung nahezu aller traditionellen Religionen, zumindest der fünf Weltreligionen Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus an den Menschen.³ Eine wieder ge-

1 Bereits Dietrich Bonhoeffer (1970:305) äußerte in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* die Vermutung, dass die Menschen heute, „so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ können; Niklas Luhmann (1972:97) ging ebenfalls schon relativ früh davon aus, dass Religion weiter abnehmen werde, weil die von ihr ausgeübte Kontingenzbewältigungsfunktion zusehends von anderen selbständigen Teilsystemen wie von der Politik, der Wirtschaft, aber auch der (nicht mehr religiös geführten) Ehe ausgeübt werde.

2 Zum Phänomen der Wiederkehr von Religion in Gesellschaft und in insbesondere soziologischen Analysen vgl. etwa Feil (1978:30-38).

3 Vgl. hierzu ausführlich B. Uhde (2002:94f): „Liebe als Reduktion des Gegensatzes in den Unterschied erweist sich so als gemeinsames Tun der Weltreligionen, die Zurücknahme des eigenen Willens als Grundzug. Diese Liebe zu üben bedeutet aber nicht notwendig die alle Vielheit ausschließende Hinwendung nur zu jenem Einen, sondern an deren Beispiel auch die Hinwendung zu den in der Vielheit befangenen Menschen. So wird diese Liebe in ihrer Zurücknahme des eigenen Willens auch zum Ideal menschlicher Liebe unter Menschen selbst, deren höchstes Zeugnis die Opferbereitschaft für den Geliebten ist. Dabei gilt: es

wachsene Aktualität von Religion zeigt also keineswegs der Blick auf unsere beruflichen Alltagswelten, in denen religiöse Themen und Anliegen vielmehr nahezu durchgängig tabuisiert und eliminiert sind, weil sie meist als für die je eigene Profitmaximierung störend und kontraproduktiv empfunden werden; ausgenommen hiervon sind vielleicht solche Unternehmer, die bewusst in ihre Unternehmensphilosophie einzelne religiöse Motive, allerdings meist in einem säkularen Gewand, aufnehmen, um diese zur Steigerung der Arbeitsdisziplin und damit der Produktivität ihres Unternehmens zu instrumentalisieren.

2.2 Gründe für die Privatisierung und Vereinzelung insbesondere der christlichen Religion

Dass die Ausübung von Religion überhaupt, insbesondere der christlichen Religion, bei uns im Unterschied zu früheren Zeiten weitgehend zu einer persönlichen Privatsache geworden und damit in die Vereinzelung getreten ist⁴, hat nicht nur externe Gründe, die in der Rückwirkung unserer von den Gesetzen des Marktes beherrschten, d.h. am Eigennutzen ausgerichteten und daher individualisierend wirkenden beruflichen Lebenswelten auf die Menschen liegen. Auch der rapide Rückgang an erlebter Gemeinschaft, Geschwisterlichkeit und Solidarität sowohl im religiösen Leben der Gläubigen mit- und untereinander als auch in ihrer alltäglich-profanen Lebenspraxis lässt die Religiosität des einzelnen auf Grund ihrer Vereinzelung kraftlos werden und schließlich immer häufiger absterben. Denn was in die völlige Vereinzelung tritt, löst sich, früher oder später, selbst auf. Daher bedarf auch der religiös Ernsthafte und Entschiedene in irgendeiner Form der Unterstützung durch eine religiöse Gemeinschaft, um auf seinem Weg des religiösen Wachstums zumindest in dessen anfänglichem Stadium, über das wir ja meist nicht hinauskommen, auch nur voranschreiten zu können. Romano Guardinis Diktum, dass die Einsamkeit im Glauben furchtbar sein wird, und zwar bei denjenigen, die trotz ihrer religiösen Isolation noch an ihrem christlichen Glauben sozusagen um jeden Preis festhalten wollen, hat sich längst bewahrheitet. Dem Christentum hat in diesem Zusammenhang übrigens der Islam vor allem dies voraus, dass er seinen Gläubigen eine ungleich umfangreichere gemeinsame religiöse Gebetspraxis normativ vorschreibt, und zwar beim täglichen Ritualgebet fünfmal am Tag (mit einer Dauer von jeweils, die rituellen Waschungen eingerechnet, ca. 20 Minuten), mit gemeinsamer Gebetsausrichtung nach Mekka und dem gemeinsam in ein und derselben Sprache, nämlich der heiligen Offenbarungssprache des Korans, gesprochenen Gebetstext in gemeinsamer Gebetshaltung „Schulter an Schulter“ (wie es in den normativen Quellen heißt); weder hierzu noch zum jährlichen islamischen Fastenmonat Ramadan noch zur wenigstens einmal im Leben bei hinreichender Gesundheit und dem hierzu erforderlichen

ist dies eine Liebe, die ihr Beispiel in der Religion findet. Es ist dies eine Liebe, die fernab von ‚Selbstverwirklichung‘ und Verwandtem steht, die ja eben diesen Gegensatz von Liebendem und Geliebtem belassen, damit je Eigenes, und zwar gerade in seiner Endlichkeit, erhalten bleibt. Mag die Unendlichkeit menschlicher Liebe unter Menschen ohnehin ein Traum sein, so spiegelt er doch jene Sehnsucht nach jener Liebe, die in der Religion aufscheint: die Reduktion des Gegensatzes in den Unterschied, und dies seitens jenes Einen selbst, das in dieser Liebe seine Verborgenheit aufgibt, um sich dem Menschen zuzuwenden – ‚monotheistische Religionen‘ – oder sich der Zuwendung zu öffnen – indische Religionen und Schulen des Buddhismus.“

4 Vgl. hierzu auch F. Stolz (1990:195): „Religion ist aus der Welt der Objekte abgewandert in den Bereich des Subjektiven, der persönlichen, erlebnis- und emotionsbestimmten Setzung. Derartige Subjektivität in Sachen Religion bedeutet gleichzeitig Vereinzelung. Der einzelne ist selbst verantwortlich, selbst zuständig für seine religiösen Fragen und Probleme; er muss sich selbst verwirklichen in seinen schöpferischen Möglichkeiten, zu denen religiöse gehören können.“

chen wirtschaftlichem Auskommen auszuübenden Wallfahrt nach Mekka noch zur regelmäßig zu entrichtenden Armensteuer hat das Christentum ein verbindlich allen Gläubigen vorgeschriebenes Äquivalent an gemeinschaftlicher Religionspraxis, welches den Lebensalltag der Gläubigen auch nur annähernd so durchgreifend und nachhaltig bestimmen würde wie diese vier der fünf sog. Säulen, d.h. der Kernelemente, der Religionspraxis im Islam. An ständig geübter und spürbarer Gemeinschaftsbildung im Religiösen hat der Islam dem Christentum daher vieles voraus, so dass die Gefahr seiner Vereinzelung und damit Verflüchtigung ungleich geringer ist als im Christentum. Dies ist m.E. einer der wichtigsten Gründe dafür, warum im Weltmaßstab das Christentum deutlich im Rückgang begriffen, der Islam jedoch auf dem Vormarsch ist. In dieser Selbstauflösungstendenz religiöser Vereinzelung liegt es auch begründet, dass die eigentlichen Hoffnungsträger einer Zukunft des Christentums m.E. nicht mehr die nach dem Territorialprinzip gestalteten Pfarrgemeinden oder Seelsorgeeinheiten sind, womit ich allerdings keineswegs für deren Abschaffung plädieren möchte; sondern, sei es eher kontemplativ, sei es eher charismatisch – wobei sich beides keineswegs wechselseitig ausschließt –, jedenfalls stark spirituell geprägte Gruppen und Gemeinschaften, die zugleich einen engen religiösen und sozialen Zusammenhalt ihrer Mitglieder untereinander pflegen und vor allem deshalb eine Stadt auf dem Berg bzw. ein Licht für die Welt sein können. Und zeigen nicht Weltjugendtreffen und Kirchentage als Orte intensiver religiöser Gemeinschaftserfahrungen in ihrer Magnetwirkung auf die Gläubigen den Mangel an spürbarer Gemeinschaftlichkeit und Geschwisterlichkeit im christlichen Alltagsleben heute und damit zugleich auch positiv die elementare, unverzichtbare Bedeutsamkeit der religiösen Gemeinschaft für das religiöse Leben des einzelnen?

2.3 Anzeichen für eine Aktualität von „Religion“

Worin wird nun, um unseren thematischen Faden wieder aufzugreifen, die eingangs behauptete Aktualität von Religion sichtbar, wenn in unseren von einem gnadenlosen Eigennutz- und Leistungsprinzip beherrschten Arbeitswelten Religion keinen ihr eigenen Platz mehr hat?

Die Aktualität von Religion belegen vielmehr zahllose Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt, insbesondere die Schwemme an religiös angehauchter Esoterik-Literatur, ferner die Besucherzahlen sowohl von Kirchentagen als auch von Esoterik-Messen, die Anziehungskraft kultureller Veranstaltungen mit religiösen Themen oder zumindest religiösen Akzenten, und zwar nicht nur von einschlägigen Vortragsreihen und Tagungen, sondern mehr noch von Meditations- und Selbsterfahrungskursen; die Vielzahl religiös imprägnierter Selbsttherapien wie überhaupt die religiös aufgeladene Psycho-Szene; schließlich auch die Auftritte und Sogwirkung bekannter und begehrter Meister und Gemeinschaften des spirituellen Lebens wie etwa des Dalai Lama, des Benediktinermönchs Anselm Grün und nicht zuletzt von Frère Roger Schütz und seinen Brüdern in Taizé.

2.4 Autonomisierung und Individualisierung des durchschnittlichen religiösen Konsumverhaltens heute

Was aber suchen die Menschen bei uns heute an und in den religiösen Angeboten, wie ist das Konsumverhalten des durchschnittlichen Religionsverbrauchers in unserer Zeit ungefähr beschaffen?

Dass überhaupt so gefragt werden kann, ist keine Selbstverständlichkeit. Denn es zeigt eine gegenüber früher deutlich veränderte, eine konsumorientierte Zugangs-

weise heutiger Menschen zu „Religion“ an, die gemäß der den Markt beherrschenden Angebots- und Nachfrage-Korrelation bei den religiösen Anbietern verständlicherweise einer Tendenz zu einer ökonomisch-individualistischen Vermarktung des Religiösen, zu seiner bedarfsgerechten Zubereitung und Anpassung an die jeweilige Nachfrage um einer größeren Akzeptanz bei den religiösen Kunden willen Vorschub geleistet hat. Wie ist diese gegenwärtig dominante Zugangsweise zu Religion näher zu charakterisieren?

Beim letzten Wissenschaftsmarkt der Universität Freiburg am 14. Juli 2001 in der Freiburger Innenstadt hatte ich zusammen mit meinen Mitarbeitern im Rahmen einer von uns durchgeführten Fragebogenaktion zum Thema „Die Aktualität der Religion“ selbst die Gelegenheit, auf diese Frage eine wenn auch nur eingeschränkt repräsentative Antwort zu finden: Die Ergebnisse des von ca. 270 Passanten ausgefüllten Fragebogens dieser Umfrage lassen sich in etwa folgendermaßen zusammenfassen:

„Religion ist durchaus aktuell, weil sie bedeutsam ist für das Leben auch der heutigen Menschen. Dabei werden in erster Linie die soziale, gemeinschaftsstiftende und an zweiter Stelle auch die wertevermittelnde Bedeutung der Religion geschätzt; ihre spirituelle und damit auch welttranszendierende Dimension sucht der Religionskonsument unserer Zeit dagegen deutlich weniger. Neben dieser Immanentsierung bzw. Verweltlichung der religiösen Vollzüge ist deren Autonomisierung und folglich Individualisierung und Privatisierung und daher Pluralisierung für unsere Zeit besonders charakteristisch.“ (Enders 2002:202)

Mit anderen Worten: Das Spektrum des religiösen Lebens ist heute im Vergleich zu früher ungleich breiter geworden, weil in unserer Gegenwart der Einzelne seinen Zugang zur Religion selbst bestimmt. Daher entscheidet er auch selbst darüber, ob er überhaupt und, wenn ja, von welchen religiösen Angeboten er nach Maßgabe seiner individuellen, meist auch situationsabhängigen und daher zeit- bzw. befindlichkeitsvarianten Bedürfnissen Gebrauch machen will. Daher sind die religiösen Orientierungen entsprechend vielfältig geworden.

„Zwar ist unserer Umfrage zufolge das religiöse Milieu in Freiburg noch überwiegend christlich geprägt. Es ist jedoch stark mit Elementen anderer religiöser Bewegungen angereichert. Dabei fällt auf, dass sich zusehends eine sog. ‚Patchwork-Mentalität‘ im religiösen Konsumverhalten entwickelt: Die Einzelnen stellen ihre individuelle Religiosität aus den von ihnen gewünschten Elementen oft sehr verschiedener, heterogener religiöser Strömungen selbst – wie einen Blumenstrauß – zusammen. Religion ist, so können wir resümierend feststellen, im Konsumverhalten ihrer Kunden zu einem selbst wählbaren, darüber hinaus auch frei kombinierbaren und daher austauschbaren Produkt auf dem Markt der Sinnangebote geworden.“ (Enders 2002:203)

Diese Ergebnisse stimmen mit den Beobachtungen anderer im Wesentlichen überein: So spricht etwa Karl Gabriel, der Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, von einer Bastelreligion, mit der er das verbreitete Phänomen eines Bastelns „an der eigenen, individuell-biographisch bestimmten Religion“ Gabriel (2001:123) bezeichnet: „Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selber zusammenbasteln, ja zusammenbasteln müssen.“ Peter Berger spricht seit längerem von einem häretischen Imperativ. Von einem „Zwang zur Auswahl, von dem er die moderne Glaubenssituation unausweichlich gekennzeichnet sieht.“ Gabriel (2001:124): Diese Diagnose einer zunehmenden Individualisie-

rung, Partikularisierung und folglich Dispersion des Religiösen wird indirekt auch von der Umfrageforschung bestätigt: Gemäß einer Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) ist der von den Deutschen in Sinnfragen (wozu auch die meisten religiösen Fragen gehören) mit Abstand am stärksten akzeptierte Satz der folgende: „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt“⁵. Diese Individualisierung des Zugangs zur Religion ist zweifelsohne eine Folge der weitgehenden Autonomisierung unseres Lebensstils, der sich eine einfache und vollständige Übernahme vorgegebener religiöser Deutungsmuster und religiös bestimmter Prinzipien der Lebensgestaltung nicht zumuten lassen will und sie deshalb nicht in ihrem jeweiligen Selbstverständnis respektiert, sondern sich zumindest tendenziell selbst zurechtlegt, d.h. an die eigenen je individuellen Bedürfnisse anpasst. Diesem religiösen Konsumverhalten kommen solche Anbieter auf dem Markt der religiösen Sinn- und Erfahrungsdienstleistungen, die ihre religiösen Warenangebote marktgerecht gestalten, d.h. dem wechselnden Geschmack ihrer jeweiligen Kunden anpassen, und entsprechend der je unterschiedlichen Kundennachfrage daher auch zu verändern bereit sind, naheliegenderweise mehr entgegen als jene Anbieter wie die christlichen Kirchen, die eine substanzuell nicht veränderliche und zudem mit einem als intolerant empfundenen absoluten Wahrheitsanspruch auftretende religiöse Botschaft zu vermitteln suchen und darüber hinaus auch noch denjenigen Kunden, die mit ihrer Ware selektiv umgehen, Sanktionen auferlegen. Von einer prinzipiell pluralistischen Betrachtungsweise, die von einer grundsätzlichen Relativität und daher von einer Gleichwertigkeit und Gleich-Gültigkeit jeder einzelnen religiösen Perspektive ausgeht, gemäß dem Grundsatz, dass jeder am besten wissen könne und daher wissen müsse, was ihm überhaupt und folglich auch in religiösen Dingen gut tue, wird eine solche Vorgehensweise daher verständlicher Weise als eine anmaßende autokratische Machtdemonstration amtskirchlicher Instanzen bzw. als der Versuch eines illegitimen und daher völlig inakzeptablen Übergriffs auf das geistige Selbstbestimmungsrecht jedes Einzelnen empfunden und infolgedessen entweder voller Entrüstung zurückgewiesen, bisweilen auch der Lächerlichkeit auf Grund seiner Unzeitgemäßheit preisgegeben oder schlicht und einfach ignoriert. Der rasante Identifikations- und Zustimmungsverlust der christlichen Kirchen in unserer Bevölkerung muss m.E. primär vor dem Hintergrund dieser weitgehenden Autonomisierung und daher Individualisierung und infolgedessen Pluralisierung des gegenwärtig vorherrschenden Lebensstils sowie der zeitgenössischen Mentalität verstanden werden, die das religiöse Konsumverhalten nachhaltig bestimmen. Daher empfinden heute viele die Institution Kirche schon alleine deshalb als intolerant, weil sie ein undemokratisches, da vorgegebenes, d.h. nicht in das Verfügen und Belieben ihrer Mitglieder gestelltes Wahrheitsverständnis vertritt. Denn der Sinn für die existenzielle Bedeutsamkeit des unverfügbar Gegebenen, des selbst nicht Geplanten und Gemachten ist in unserer Gesellschaft auf – fast möchte ich sagen – eklatante Weise zurückgegangen. Daher hat es die kirchliche Verkündigung, die an diesen Sinn appellieren, ihn im Menschen wecken und ansprechen muss, um ihre Botschaft plausibel machen zu können, ungemein schwer, bei den Kindern unserer Zeit anzukommen bzw. – dem noch vorausliegend – sich überhaupt Gehör zu verschaffen. Der Freiburger Religionssoziologe Michael N.

5 Zentralarchiv für empirische Sozialforschung (Köln 1992-93); vgl. hierzu Gabriel (2001:124): „Empirisch findet dies seinen vielleicht handfestesten Niederschlag darin, dass sich die Deutschen – in West wie Ost – in Sinnfragen nur in einem Punkt einig sind: um seinen Lebenssinn muß sich der einzelne selber kümmern.“

Ebertz spricht in diesem Zusammenhang daher völlig zu Recht von einem Trend zur „gesellschaftlichen Autozentrierung“ (Ebertz 2001:28-30), dem zufolge man den Sinn des Lebens (ich zitiere Ebertz) „immer weniger in den vorfindlichen religiösen Gemeinschaften konserviert und normiert“ (Ebertz 2001:29) glaubt, sondern „als eine individuelle Leistungs- und subjektive Gestaltungsaufgabe“ (Ebertz 2001:29) sieht.

2.5 Der Drang nach Unmittelbarkeit

Neben dieser Autonomisierung und Individualisierung des religiösen Konsumverhaltens fällt dem Zeitbeobachter ein nicht weniger signifikantes Merkmal der religiösen Sinnsuche bzw. des Konsumverhaltens in der religiösen Szenerie unserer Gegenwart auf, das man den Drang nach Unmittelbarkeit nennen könnte. Was ist damit gemeint?

Walter Ch. Zimmerli hat in einem von Willi Oelmüller 1984 herausgegebenen Sammelband über das Thema „Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen“ einen Beitrag verfasst mit dem Titel: „Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit.“ In diesem Aufsatz hat Zimmerli zunächst festgestellt, dass die schon damals erkennbaren neuen Formen von Religiosität kein einheitliches, sondern ein diffuses Bild ergeben und dass der Ausdruck ‚Neue Religiosität‘ primär eine seelische Haltung bezeichnet, „die weder den Kriterien wissenschaftlicher Erkenntnis unterliegt noch an bestimmte institutionelle Formen gebunden ist“ (Zimmerli 1984:12). Diese ‚Neue Religiosität‘ verdankt sich nach Zimmerli „zu einem großen Anteil einer quasiästhetischen Ausrichtung auf einen direkten, nicht wissenschaftlich-technologisch verstellten Zugang zu Leben und Welt“ (Zimmerli 1984:22); in ihr artikuliert sich eine Suche nach Unmittelbarkeit; Zimmerli führt diese „Suche nach der Unmittelbarkeit“ (Zimmerli 1984:23) motivational im Wesentlichen auf die Undurchschaubarkeit und den hohen Vermittlungsgrad von Wissenschaft und Technik als denjenigen Gestaltungsmächten zurück, die nicht nur unsere beruflichen, sondern auch unsere privaten Lebenswelten immer stärker dominieren; deren Intransparenz lasse das Bedürfnis nach einer unmittelbaren Wirklichkeitswahrnehmung wachsen: „Nicht mehr der Kopf, sondern zumindest auch die unmittelbaren Rezeptionsorgane, die Sinne, das Gefühl, sollen die fundierende Funktion wiedererlangen, die ihnen ‚von Natur aus‘ zukommt“ (Zimmerli 1984:22). Zwar halte ich Zimmerlis Diagnose einer Suche nach Unmittelbarkeit in der sog. ‚Neuen Religiosität‘, die sich in den neuen religiösen Bewegungen manifestiert, im Kern für zutreffend; seine Meinung, dass es der opake Undurchdringlichkeitscharakter und die geringe Transparenz unserer wissenschaftlich-technisch dominierten Alltagswelten seien, die dieses Bedürfnis nach Unmittelbarkeit induzierten, teile ich allerdings ebenso wenig wie seine Einschätzung, dass es sich hierbei um eine ‚quasiästhetische Ausrichtung‘ handele; denn „die fehlende Unmittelbarkeit“ (Zimmerli 1984:21) und damit die zunehmende Vereinzelung vermag m.E. zwar den Entfremdungscharakter unserer von der wissenschaftlich-technischen Zivilisation immer stärker geprägten Lebenswelten durchaus treffend zu beschreiben; doch dieser hat lediglich eine verstärkende Funktion für das meines Erachtens genuin religiöse Bedürfnis nach Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei prinzipiell allem Lebendigen, insbesondere bei dem Einen und den vielen anderen, welches Bedürfnis sich mir in der ‚Neuen Religiosität‘ in einer neuen Weise zu artikulieren und zu manifestieren scheint. Das Neuartige an der Äu-

berung dieses wesenhaft religiösen Bedürfnisses nach Unmittelbarkeit als der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei allem Lebendigen, insbesondere bei Gott und den Menschen, in dem angedeuteten Sinne scheint mir vielmehr der einem Haben- und Verfügewollen entspringende, ungeduldige und ichbezogene Drang zu sein, mit dem man religiöse Erfahrungen, die einen unmittelbaren, d.h. einen möglichst nicht mehr reflexiv vermittelten, Charakter besitzen sollen, selbst herbeizuführen, um nicht zu sagen: herbeizuzwingen versucht; und dies mittels zahlreicher Techniken und Praktiken, die, sei es zur Selbsttherapie, sei es zur Fremdtypeapie, gegen entsprechende Entlohnung, eingesetzt werden, um damit den erwünschten Erfolg zu erzielen.

Dieser Drang nach Unmittelbarkeit dürfte einige charakteristische Züge der „Neuen Religiosität“ verständlich machen⁶. In erster Linie wohl ihre Sucht nach persönlicher religiöser Erfahrung, die dazu führt, dass sie nur diejenigen Vollzüge als „religiös“ anerkennen will, die auf eine möglichst unmittelbare – je unmittelbarer, umso authentischer und besser – Erfahrung übernatürlicher Kräfte und Mächte gegründet sind⁷. Der sich in dieser Sucht nach Erfahrung manifestierende Drang nach Unmittelbarkeit scheut daher die rationale Erhellung und Verantwortung religiöser Vollzüge, so dass er im Bereich des Religiösen anstelle der sittlich verantworteten und damit auch durch Gründe rechtfertigbaren Entscheidung die gleichsam narkotisierende Wirkung der möglichst unmittelbaren Erfahrung eines die Subjekt-Objekt-Spaltung unseres verstandesmäßigen Alltagsbewusstseins übersteigenden Einsseins mit dem Ganzen der Wirklichkeit sucht. Daher steht die „Neue Religiosität“ zumindest in der Gefahr, den unbedingten Ernst persönlicher Entscheidungen, und zwar nicht nur im religiösen Bereich, in bloße „Erfahrung“ aufzulösen (Sudbrack 1990:210). Aus dieser zumindest tendenziell feststellbaren Flucht ins Irrationale innerhalb der ‚Neuen Religiosität‘ resultiert daher auch deren existenzielle Unverbindlichkeit und folglich auch ihre „gnostische Tendenz“ „zur Verharmlosung von Schuld und Sünde.“⁸

-
- 6 Deutlich herausgearbeitet und sehr gut belegt sind diese Merkmale der „Neuen Religiosität“ bei Sudbrack (1990), der einen höchst informativen sowie theologisch reflektierten Einblick in Quellen und Ströme, in Orientierungswege und inhaltliche Schwerpunkte der sog. Neuen Religiosität gibt; eine Zusammenfassung der wesentlichen Züge der „Neuen Religiosität“ findet sich bei Sudbrack (1990:22 und 45f.): „Einheit und Ganzheit, dynamisches Transzendieren; Überschreiten von personaler Begegnung und Liebe in ein Einheitsgefühl; Widerspiegeln des kosmischen Makrokosmos im Mikrokosmos der menschlichen Erfahrung; Hervorheben des Emotionalen und Intuitiven und auch der Synkretismus von Religion, Mythologie und Psychologie.“ Sudbrack (1990:47): „Das Phänomen der ‚Neuen Religiosität‘ hat in aller Vielfalt dennoch viele gemeinsame Züge. Um die Namensgebung zu streiten, ist müßig: Mystisch – Religiös – Transpersonal – Kosmisch – Göttlich – Alleins – Neureligiös – Ökologisch usw. [...] Der menschliche Urdrang nach ‚Einheit‘ und Frieden in der Zersplitterung und Feindschaft unserer Zeit kommt zum Ausdruck.“
 - 7 Zur ‚Erfahrungssucht‘ bzw. ‚Sucht nach Erfahrung‘ als einem wichtigen Merkmal der ‚Neuen Religiosität‘ vgl. Sudbrack (1990:203): „Auf den Bereich der ‚Neuen Religiosität‘ übertragen besagt dies: Wenn Erfahrung all-bestimmendes Grundkriterium der Religiosität ist, wird der Erfahrungshunger leicht in eine ‚Erfahrungssucht‘ umschlagen. Denn auf Erfahrung soll ja alles und jedes aufbauen. Ihr Ausbleiben kann leicht als personaler Mangel von ethischer Relevanz umgedeutet werden. Die Frage muss sich stellen, ob dann eine Erfahrungssucht nicht ähnliche Wirkung haben kann wie auch die Drogensucht; jedes Mal geht es doch um die Absolutsetzung von Erfahrung.“
 - 8 Sudbrack (1990:213): „Die gnostische Versuchung des Christentums, die Erfahrung der Schuld von der Ebene des Willens auf die des Verstandes und der Erfahrung zu legen, spiegelt sich in fast allen diesen Schriften. Die Adam-und-Eva-Sünde wird z.B. zu einem (notwendigen) Durchgang des Menschen aus einem primitiven Urzustand durch reflektiertes Wissen (Baum der Erkenntnis) hin zur voll-bewußten Persönlichkeit; oder sie wird zum (notwendigen) Übertritt des Menschen aus paradiesischer Freiheit in die Welt der Zivilisation.“

Der Drang nach Unmittelbarkeit erklärt auch die grundsätzliche Bevorzugung der emotionalen und intuitiven gegenüber den rationalen und intellektuellen Kräften des Menschen in der „Neuen Religiosität“. Denn im Unterschied zu der Differenzen setzenden bzw. bestehende Differenzen vergegenwärtigenden Wirkweise des rationalen und reflexiven Denkens sind die Kräfte des Gefühls und der Intuition gleichsam Wahrnehmungsorgane des Einfachen und Einheitlichen und suchen daher auch eine möglichst enge Verbindung und weitgehende Vereinigung mit dem herzustellen, worauf sie gerichtet sind. Sie sind daher konsequenterweise die von der „Neuen Religiosität“ besonders geschätzten und gebrauchten Vehikel, mittels derer man möglichst unmittelbare Einheits-Erfahrungen selbst herbeizuführen sucht, um sich an ihnen gleichsam zu beruschen und in diesem Rausch die immer unerträglicher werdende Wirklichkeit unserer beruflichen und zunehmend auch privaten Alltagswelten so weit wie nur irgend möglich hinter sich zu lassen. Daher hat auch die Rezeption sowohl der als Erfahrungsreligionen geltenden östlichen, insbesondere buddhistischen Heilswege als auch die in synkretistischer Vereinnahmung missverstandene Mystik der westlichen monotheistischen Weltreligionen, d.h. die christliche Mystik, die islamische Sufik und die jüdische Kabbala, Hochkonjunktur in der „Neuen Religiosität“. Ungestüm ist ihr Drang nach Unmittelbarkeit in beiden Richtungen, d.h. sowohl in sozialer Hinsicht als auch in Bezug auf das Selbstverhältnis des je Einzelnen. Denn im Verhältnis zu dem mitmenschlich Anderen sucht die „Neue Religiosität“ weniger das achtungsvolle und liebende Verständnis seiner besonderen, individuell-einmaligen Persönlichkeit; sie tendiert vielmehr zum ständigen Überschreiten des personalen Begegnungsraumes auf ein das jeweilige Erfahrungssubjekt beseligendes, weil entgrenzendes, transpersonales Alleinheitsgefühl hin. Dieses angestrebte und doch nie ganz erreichte, weil meist aus eigener Anstrengung gewollte, gleichsam „eshafte“, d.h. unpersönliche Einheitsgefühl verbindet sich nicht selten mit einem kosmischen Bewusstsein der Wesensverwandtschaft nicht nur alles Lebendigen, sondern alles Wirklichen überhaupt, bzw. einem holographischen oder holonomischen Weltbild, dem zufolge das Ganze der Weltwirklichkeit in allen seinen Teilen real anwesend ist und daher alles vielheitlich erscheinende wesenhaft mit- und untereinander verbindet. Die Durchdringung der angeblich nur die Oberfläche der Wirklichkeit bestimmenden Besonderung und Vereinzelung der Wesen ist demnach das Grundanliegen dieses Weltbildes. Ungestüm ist die Suche nach Unmittelbarkeit, die dabei mit der genannten Tendenz zur Subjektivierung und Autonomisierung eine schillernde, weil genau genommen widersprüchliche Verbindung innerhalb der „Neuen Religiosität“ eingeht, aber auch in Bezug auf das Selbstverhältnis des Menschen. Denn vor allem in sich selbst, in der unendlichen Tiefe der eigenen Psyche, glaubt das neureligiös empfindende Subjekt alles religiös Bedeutsame finden und daher auch mittels zahlreicher Psycho- und Meditationstechniken etc. an das Licht des eigenen Bewusstseins bringen zu können. In diesem Ansatz aber wird „eine Teilwahrheit (dass Religion mit der eigenen Psyche des ‚religiösen‘ Menschen zu tun hat) zur Totalwahrheit (dass Religion auf Psyche [...] zurückzuführen ist)“¹⁰.

9 Vgl. hierzu auch Sudbrack (1990: 134): „Die Auflösung der religiösen Ich-Du-Spannung zur übergreifenden Einheit aber ist ein gemeinsamer Zug der ‚Neuen Religiosität‘“.

10 Sudbrack (1990:135): „Man sucht die All-Einheit mit der Welt in der Tiefe der eigenen Subjektivität, in der Psyche.“ Ebd., 136: „In manchen ihrer Bestrebungen geht sie (die ‚Neue Religiosität‘) sogar soweit, die ganze Wirklichkeit in eine einzige ‚psychische Bewegung‘ aufzulösen.“ Ebd., 200: „Die Offenheit der ‚Neuen Religiosität‘ zu religiösen Bewegungen wie denen Shree Rainsesh Bhagwans oder Shree Chinmoy, zu Jugendsekten und fernöstlich angehauchten Psychokulten, in denen sich ihr Anliegen gleichsam

Schließlich äußert sich der die ‚Neue Religiosität‘ beherrschende Drang nach Unmittelbarkeit gerade auch in der Suche nach einem möglichst häufigen „Umgang mit übernatürlichen Kräften und ihrem Beziehungsnetz“ (Sudbrack 1990:179), der als solcher oft schon zur Religion erhoben wird. Daher ist der Versuch, mittels okkulten Wissensbestände und bestimmter, oft magisch gearteter Handlungsweisen selbst Einfluss zu nehmen auf den unserem sinnlichen und intellektuellen Anschauungsvermögen entzogenen transzendenten Wirklichkeitsbereich, um von ihm die erhoffte Heilung oder Bewusstseinsweiterung zu erhalten, in vielen Erscheinungsformen der sog. religiösen Esoterik am Werk.¹¹

Während nun das Bedürfnis nach Unmittelbarkeit, d.h. nach einer unmittelbaren erfahrungshaften Begegnung mit allem Lebendigen, vor allem aber mit Gott und den Menschen, m.E. religiös völlig legitim und authentisch ist, gilt dies für den Drang nach Unmittelbarkeit im Sinne eines eigenmächtigen Einwirken- und Einflussnehmenwollens auf den transzendenten Wirklichkeitsbereich nicht mehr. Denn dieser ist als der Seinsbereich einer wesenhaft einfachen göttlichen Lebensmacht aller weltlichen Kausalität und damit auch jedem menschlichen Verfügen- und Bestimmenkönnen prinzipiell entzogen. Liegt in dieser vollkommenen Erhabenheit eines welttranszendenten Gottes nicht auch ein wichtiger Grund dafür, dass die „Neue Religiosität“ sich fast durchgängig nicht auf ein göttlich Absolutes, sondern auf untergeordnete, geringerwertige Mächte des jenseitigen Seinsbereichs – im Christentum vor allen Dingen die sog. Engel – beziehen und konzentrieren will, um zumindest auf diese Weise eine unmittelbare religiöse Erfahrung des Jenseitigen erhalten und diese für die eigenen Heilungsbedürfnisse und -absichten nutzbar machen zu können? Die meisten derjenigen, die sich beispielsweise auf ihnen unmittelbar und regelmäßig gegebene Engelsbotschaften etc. berufen, durchschauen wohl nicht den häufig auftretenden Mechanismus der durch angespannte Heilssehnsucht bedingten, daher angestregten und ungeduldig, bisweilen sogar verzweifelt werdenden religiösen Suche nach unmittelbaren Erfahrungen des Transzendenten, die sehr leicht zur autosuggestiven Einbildung überirdischer Botschaften führen kann, womit die Möglichkeit echter Engels- und sonstiger religiöser Erscheinungen keineswegs in Abrede gestellt sein soll. Dort jedoch, wo eine eigene, instrumentalisierbare Kausalität bei der Herbeiführung dieser angeblichen Botschaften und Erscheinungen aus dem Jenseits im Spiel ist, ist größte Skepsis angebracht. Denn der wirklich transzendente Gott zumindest der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam lässt sich auf Grund seiner wesenhaften Akausalität und Atemporalität nicht vom Menschen mittels kreatürlicher Wirkweisen dazu bestimmen, sich ihm zu zeigen; vielmehr zeigt er sich, wenn er sich kundtut, ungezwungen und ungeschuldet von sich aus dem Menschen und nimmt ihn seinerseits für seine eigenen, meist anderen (als es die unseren sind) Absichten und Ziele in Anspruch nach Maßgabe seines eigenen, auf Grund seiner absoluten Reinheit und Vollkommenheit hoheitlichen Willens.

institutionalisiert hat, mahnt zur Aufmerksamkeit auch in bezug auf psychische und psychiatrische Gefahren.“

11 Vgl. hierzu auch Sudbrack (1990:118): „Genau diese Grenze zwischen Gottes Transzendenz und menschlicher Abhängigkeit möchte die ‚Neue Religiosität‘ durchbrechen und das Göttliche in den Bereich des menschlichen Könnens und Erkennens einbringen.“

2.6 ‚Neue Religiosität‘ und ‚Esoterik‘

In dem charakterisierten Drang nach Unmittelbarkeit ist der autonom-individuelle Charakter der „Neuen Religiosität“ mit dem genuin religiösen Bedürfnis nach Unmittelbarkeit eine Allianz eingegangen, die vor allem die sog. Esoterik bestimmt. Unter ‚Esoterik‘ versteht die Religionswissenschaft

„ein typisches Produkt moderner Religionsgeschichte, auch wenn darin Elemente anzutreffen sind, die schon lange in der einen oder anderen Form existierten. Diese Elemente waren in früherer Zeit mit christlichen (bzw. jüdischen sowie islamischen) Aspekten verwoben oder waren unabhängig von religiösen Aspekten des Lebens, ohne das Christentum (bzw. die jeweilige Referenzreligion) in Frage zu stellen. Erst die neuen religiösen Bewegungen des 19. Jahrhunderts lösten sich so stark aus der christlichen Tradition, dass man versuchte, den von ihnen vertretenen Religionstypus unter einem eigenen Oberbegriff zu subsumieren. ... ‚Esoterik‘ als eine eigene Sache, mit einem Substantiv bezeichnet, gibt es also nur dort, wo bereits Traditionsabbrüche erfolgt sind, wo das Wechselspiel zwischen religiösen und weltlichen Erscheinungen nicht mehr selbstverständlich ist. Es ist eine Reaktion auf moderne Traditionsbrüche oder auch Transformationsprozesse von Religion.“ (Bochinger 2001:45)

Im Besonderen definiert der Bayreuther Religionswissenschaftler Christoph Bochinger, der ein Standardwerk über die neureligiösen Bewegungen geschrieben hat (Bochinger 1995), Esoterik als

„einen soziologischen Typus von Religion. Dieser Typ verknüpft individuell-innerliche Bedürfnisse des modernen Menschen mit einer neuartigen religiösen Mobilität. Er legitimiert sich durch den Anspruch, mit den Gegebenheiten der gegenwärtigen Lebenswelt konform zu sein. [...] Esoterik ist also eine bestimmte modern-typische Haltung im Umgang mit religiösen und anderen geistigen Dingen. Sie ist durch ein ständiges praktisches Probieren und eine Art Privattheologie, eine auf die eigene Erfahrung setzende Weltanschauung, gekennzeichnet.“¹²

Dieser Definition von Esoterik können wir folgende mit den beiden von uns entwickelten Grundcharakteren der „Neuen Religiosität“ übereinstimmende Beschreibungselemente entnehmen: Die Modernität, gemeint ist die Bedürfnis-, Kontext- und Perspektivenvarianz ihrer religiösen Angebote, d.h. ihre Anpassungsfähigkeit an die situativen Bedürfnisse, Interessen und Perspektiven ihrer jeweiligen Kunden; ferner ihr synkretistischer Charakter als ein meist aus heterogenen Elementen zusammengesetztes *mixtum compositum* oder Mosaik religiöser und zum Teil auch nicht mehr religiöser Versatzstücke, die je nach Bedarf und Geschmack frei miteinander kombiniert und ausgetauscht werden können; dann vor allem ihr grundlegenden Ansatz bei der persönlichen religiösen Erfahrung des Einzelnen als der einzig legitimen Quelle seiner religiösen Überzeugung; dieser Akzent auf der Erfahrung des Einzelnen kommt sowohl dem Autonomiestreben als auch dem Drang nach Unmittelbarkeit des postmodernen religiösen Subjekts entgegen; schließlich der stets

12 Bochinger (2001:47): Was die Menschen fasziniert; ergänzt werden müsste dieses Grundverständnis von Esoterik noch um den Aspekt der polaren Denkweise, den H.-D. Leuenberger: *Das ist Esoterik. Eine Einführung in esoterisches Denken und in die esoterische Sprache. Dem Neugierigen wird das notwendige Grundwissen vermittelt*, Freiburg 1985, 7f., innerhalb seiner Zusammenfassung von vier für die esoterischen Bewegungen besonders charakteristischen Elementen besonders stark hervorgehoben hat: (1) „Alles, was auf einer oberen Ebene geschieht, findet seine Entsprechung auch in den unteren Ebenen.“ (2) „Alles in der Welt ist polar [...] männlich-weiblich, positiv-negativ, hell-dunkel, oben-unten, sichtbar-unsichtbar.“ (3) „Zwischen diesen [...] Polen herrscht ein gegenseitiger Kraftfluß, der etwas Neues ... entstehen läßt, das mit den zwei ersten Polen zusammen eine neue Einheit bildet.“ (4) „Alles im Kosmos läuft zyklisch, rhythmisch ab und untersteht dem Gesetz der Balance.“

vorläufige, undogmatische und unfertige Charakter religiöser Esoterik, der einen frei experimentierenden Umgang mit ihren Angeboten von Seiten ihrer religiösen Konsumenten nicht nur nahe legt, sondern meist auch erforderlich macht. Die oft esoterisch angehauchte „Neue Religiosität“ ist daher eine wesentlich unverbindliche, die sich nicht ein für allemal festlegen, die sich keine Fesseln lebenslang geltender religiöser Verpflichtungen anlegen lassen will; sie ist eine im oberflächlichen Sinne des Wortes spielerische und selbstverliebte, daher vor allem gefühlsorientierte Religiosität, die den absoluten Ernst, der jeder tiefen, von einem unbedingten Anspruch berührten und bewegten Religiosität eignet, meidet und scheut. Sie ist die typische und charakteristische Religiosität einer prinzipienlosen Zeit wie der unseren, einer lust- und genussfreudigen, einer tendenziell autistischen, einer freizeit-, wellness- und fitnessstudiobegeisterten Spaß- bzw. Fun-Gesellschaft, die auch die religiösen Erlebnisqualitäten nicht verachtet, sofern sie sich nur im selbstgesetzten Rahmen dessen bewegen, was zur eigenen Heilung, Entspannung und Unterhaltung beiträgt. Überhaupt wird von der „Neuen Religiosität“ der Unterhaltungs- und Mysterien-, bisweilen auch der Sensationswert des Religiösen besonders geschätzt; letzteres konnte an der religiösen Aufladung säkularer Ereignisse wie etwa der Sonnenfinsternis am 11. August 1999 oder des Jahreswechsels vom 31. Dezember 1999 auf den 1. Januar 2000 besonders gut studiert werden¹³. Gerade an diesen als Mega-Events mit religiöser Sekundär- oder bei letzterem sogar Primärbedeutung hochstilisierten Ereignissen wird ein weiteres signifikantes Merkmal der ‚Neuen Religiosität‘ deutlich, und zwar nicht nur ihre religionssynkretistische Tendenz zur Vermengung vieler verschiedener, oft heterogener religiöser Elemente miteinander, sondern auch ihre Tendenz zur Vermengung mit säkularen Ereignissen und Elementen und damit ihre generelle Tendenz zur Nivellierung prinzipieller Unterschiede, d.h. zur Entdifferenzierung. Es darf daher, dies sei nur aus aktuellem Anlass gesagt, gar nicht verwundern, dass das Verständnis für die Relevanz von Auffassungsunterschieden etwa in der Sakramenten-, z.B. in der Abendmahls-, bzw. in der Eucharistielehre der beiden großen christlichen Konfessionen erheblich zurückgegangen ist. Diese Tendenz zur Entdifferenzierung aber ist eine charakteristische Begleiterscheinung des Drangs zur Unmittelbarkeit, der, wie wir sahen, für die neue Religiosität im Ganzen kennzeichnend ist und ihr den Charakter, um mit Hegel zu sprechen, einer Religiosität des Gefühls verleiht, deren Attraktivität für ihre Anhänger vor allem in der gefühlten Erlebnisqualität religiöser oder zumindest religiös imprägnierter Erfahrungen liegt. Der besagte Drang nach Unmittelbarkeit will tendenziell schon im Hier und Jetzt das Über- und Außerweltliche, das Jenseitige und Übersinnlich-Transzendente möglichst mit Händen greifen, d.h. in die raum-zeitliche Präsenz leibhaftiger Wirklichkeit zwingen. Daher lässt sich sein ungestümes, undiszipliniertes Streben nach Vereinigung oft auch von einem falschen Verständnis von Globalisierung im Sinne einer Egalisierung bestehender Unterschiede beflügeln und, sei es zu voreiligen Gemeinschaftsbildungen, sei es zu vereinnahmenden Urteilen über religiös anderes, hinreißen. Zwar kann dieser nicht nur im religiösen Sektor feststellbare Drang nach Unmittelbarkeit mit Zimmerli auch als ein Protest und eine Reaktion gegen unsere wissenschaftlich-technisch hochdifferenzierte und

13 Vgl. hierzu Hilpert (2001:9): „Naturschauspiele wie die Sonnenfinsternis am 11. August 1999 oder auch der Jahreswechsel vom 31. Dezember 1999 auf den 1. Januar 2000 wurden nicht nur monatelang sorgfältig als Mega-Events vorbereitet und inszeniert. Vielmehr wurden beide Ereignisse so stark mit Bedeutung und Erwartungen ‚aufgeladen‘, dass sie zu einer religiösen Erfahrung der Erhabenheit des Kosmos, der Macht der Natur und der Souveränität eines schicksalhaften Zeitablaufs hochstilisiert wurden.“

hochkomplexe Zivilisation verstanden werden; doch mir scheint, dass in ihm auch und sogar primär ein genuin religiöses Anliegen des Menschen zum Ausdruck kommt: sein Bedürfnis – im Unterschied zum Drang – nach Unmittelbarkeit.

II. Ist der Mensch „unheilbar religiös“?

Nach unserer Erläuterung des Phänomens einer Wiederkehr des Religiösen bzw. der gekennzeichneten Aktualität von Religion könnte man meinen, dass sich „Religion“ aus dem Leben selbst des postmodernen Menschen nicht wegdenken lasse und dass daher der Mensch gleichsam „unheilbar“, d.h. von Natur aus, religiös sei. Doch ein nur kurzer Blick auf die Entwicklung des religiösen Lebens etwa in der ehemaligen DDR sowie in der Bundesrepublik heute, und zwar auch in den westlichen Bundesländern, belehrt diejenigen, die von Religion als einer Naturanlage des Menschen ausgeht und sich in dieser Auffassung von der Menschheitsgeschichte bis weit in die Moderne hinein bestätigt fühlt, eines anderen: Es gibt de facto den *homo areligiosus*,¹⁴ ein Ausdruck, den m.W. Eberhard Tiefensee in Bezug auf die heutige Jugend insbesondere der östlichen Bundesländer geprägt hat; und zwar in einem bei uns inzwischen erheblichen Ausmaß. Es gibt also bei aller Aktualität von „Religion“ unübersehbar auch einen religionslosen Lebens-Stil, und zwar insbesondere, aber keineswegs ausschließlich unter den Jüngeren, die noch im Vollbesitz ihrer physischen Kräfte stehen und den größten Teil ihres Lebens meist noch vor sich haben; deren daher schon altersbedingte Neigung zu einem möglichst autonomen Lebensstil und damit zur Weigerung, sich der Führung eines ja nur möglichen, d.h. niemals sicher wirklichen transzendent Anderen anzuvertrauen, wird von dem Eigennutz- und Leistungsprinzip unserer beruflichen Arbeitswelten sowie dem selbstbestimmten Konsumverhalten in den privaten Lebenswelten unserer gegenwärtigen Gesellschaft noch erheblich verstärkt. Wenn es eine anthropologische Konstante ist, wofür vieles spricht, dass jeder Mensch natürlicherweise nach Glück und Wohlergehen für sich selbst strebt, wobei auch dieses Streben, wie wir alle wissen, pervertiert werden kann, dann bedeutet das unbestreitbare Faktum nichtreligiöser Lebensweisen, dass viele Menschen ihr Glück und Wohlergehen ohne jede religiöse Lebenspraxis zu erreichen suchen und selbst verwirklichen zu können glauben. Daher ist, wie Dalferth richtig gesehen hat, die Kategorie der Religion anthropologisch nicht fundamental, damit aber – entgegen Dalferth – auch nicht die des Gottesverhältnisses. Denn in seinem offensichtlich von der dialektischen Theologie, möglicherweise auch von Dietrich Bonhoeffer bestimmten Verständnis des christlichen Glaubens als eines nicht notwendig religiösen Glaubens¹⁵ nimmt Ingolf U. Dalferth

14 Vgl. in diesem Sinne auch Wolters (1997:137): „[...] meine Antwort auf die Frage, ob Religion ein notwendiger Bestandteil des Mensch-Seins sei, lautet: *nein*, Religion gehört *nicht* notwendig zum Mensch-Sein. Eine – auch schon durchaus zureichende – Schnellbegründung liegt auf der Hand: es hat in der Geschichte der Menschheit bis auf den heutigen Tag eine ganze Menge von Wesen gegeben, die von ihrer Umwelt überwiegend für Menschen gehalten wurden, sich auch selbst dafür hielten, gleichwohl aber darauf bestanden haben, nicht religiös zu sein.“ Vgl. in diesem Sinne auch Dalferth (1997:196): „Der Satz *Der Mensch ist religiös* formuliert kein analytisches Urteil. Wir alle kennen Personen, deren Leben von jeder Art von Religion oder religiösem Bedürfnis frei zu sein scheint; und oft müssen wir da gar nicht so weit über unser eigenes Leben hinausschauen. Wenn aber einige ohne Religion leben können, wie soll diese dann für alle notwendig sein?“

15 Vgl. Dalferth (1997:202): „Jedes Leben, nicht nur das religiöse, impliziert ein Verhältnis zu Gott. Das Gottesverhältnis lässt sich dann aber nicht nur auf der Basis von Religion entfalten: *Gott* ist keine nur religiöse Kategorie, und ob der Mensch *naturaliter religiosus* ist oder nicht, ja ob er überhaupt religiös ist oder nicht, ist im Blick auf das Gottesverhältnis von sekundärer Bedeutung.“

an, dass unser, sei es religiöses, sei es nichtreligiöses Selbstverständnis, nicht über „die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zu uns“ (Dalferth 1997:202) entscheidet, weil „Gottes Verhältnis zu uns [...] kein möglicher Gegenstand unserer Entscheidung“ (Dalferth 1997:200) sei. Dabei übersieht Dalferth jedoch, dass seine Annahme der Unvermeidbarkeit Gottes für den Menschen¹⁶ aus der Sicht des christlichen Glaubens und damit von einem möglichen Gottesgesichtspunkt aus richtig, vom Standpunkt des menschlichen und menschenmöglichen Erkennens jedoch falsch ist. Nur unter Voraussetzung der Gültigkeit des christlichen Glaubens ist Gott für uns unvermeidlich, nicht aber unter Absehung von dieser Bedingung. Denn in rational-intellektueller Hinsicht ist für uns weder die Existenz Gottes unvermeidlich noch auch seine Beziehung zur Welt und zu den Menschen. Beides, die Existenz Gottes und seine etwa christlich geglaubte Beziehung zur Welt einschließlich seines ihn selbst für uns offenbar machenden Heilshandelns in der Menschheitsgeschichte, kann nämlich von uns verneint werden, ohne dass diese Verneinung rational zweifelsfrei und stringent widerlegt werden könnte. Die Negation Gottes ist und bleibt eine erkenntnistheoretisch prinzipiell mögliche und faktisch leider auch häufig eingenommene Behauptung. Das Gegebensein Gottes für uns, d.h. unser Glaube an ihn, hat immer Entscheidungscharakter und ist damit für uns vermeidbar, auch wenn wir in unserem Glauben an ihn unser Personsein als von ihm geschaffenes Abbild begreifen.¹⁷ Über ein von diesem Gegebensein Gottes für unser Erkennen unabhängiges Ansichsein Gottes können wir immer nur innerhalb dieses Gegebenseins und damit in Abhängigkeit von diesem sprechen. Es kommt hinzu, dass Gott, auch der christliche Gott, für uns meist schon in den Kontext einer positiven Religion eingebettet ist, dass wir ihm also fast immer schon in der uns vorgegebenen Verkündigung einer positiven Religion begegnen und damit kaum außerhalb eines religiösen Zusammenhangs, zu dem wir uns allerdings zustimmend oder ablehnend, jedenfalls frei verhalten können. Ein Glaubenswissen von Gott und seinem von allem menschlichen Meinen und Vermuten gänzlich unabhängigen und in diesem Sinne unvermeidbaren Sein können wir meist nur innerhalb eines uns vorgegebenen religiösen Zusammenhangs gewinnen, so dass es einen religionslosen Gottesglauben kaum geben dürfte. Schließlich beruht die von Dalferth geteilte Auffassung des christlichen Gottesglaubens als eines keineswegs notwendig religiösen Glaubens m.E. auf einem Missverständnis von Religion,¹⁸ deren Begriff so weit gefasst werden muss, dass er auch den christlichen Gottesglauben in sich einbezieht, und zwar

16 Vgl. Dalferth (1997:200): „Gott verdankt sich keinem unserer Entscheidungsakte; es gäbe diese vielmehr überhaupt nicht ohne ihn. Deshalb kann man sich Gott auch durch keine Entscheidung entziehen: Gott ist für uns unvermeidlich.“

17 Dies ist gegen Dalferth (1997:207), einzuwenden: „Religion ... ist vermeidbar, Gott aber nicht. Sein Verhältnis zu uns ist für uns konstitutiv, ob wir unser Leben religiös oder nichtreligiös gestalten dagegen nicht. Entscheidend ist also nicht, dass wir vernunft- und sprachbegabte Lebewesen sind, sondern dass aufgrund von Gottes Beziehung zu uns die Möglichkeit zur aktiven Gottesbeziehung mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln gegeben ist: alles andere, was wir sind und sein können, verdankt sich dieser Möglichkeit – auch Religion.“ Die christliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen expliziert nur Dalferths „theologisches Argument“ für die Unvermeidbarkeit Gottes für uns, ohne es hinreichend begründen zu können.

18 Vgl. Dalferth (1997:212-216, insbesondere 212f.); Dalferths These, dass sowohl ein religiöses als auch ein nichtreligiöses Leben die Unvermeidbarkeit Gottes und damit den Inhalt des christlichen Glaubens belegen, ist nur unter dem Apriori des christlichen Glaubens zutreffend; seine Absicht, den christlichen Gottesglauben von dem in einer Religion eingenommenen Gottesverhältnis des Menschen durch den Hinweis auf die Unabhängigkeit Gottes und seines Verhältnisses zu uns zu unterscheiden, ist deshalb unplausibel, weil diese Vorgängigkeit Gottes und seines Verhältnisses zu uns gegenüber unserem religiösen Verhältnis zu ihm nur innerhalb unseres Glaubens an ihn und damit unseres religiösen Verhältnisses zu ihm angenommen werden kann.

auf Grund von zahlreichen religionswissenschaftlich beschreibbaren zentralen Gemeinsamkeiten des christlichen Gottesglaubens mit dem anderer Glaubensrichtungen, mithin anderer Religionen. Eine solche Subsumption des christlichen Gottesglaubens unter die Kategorie „Religion“ tut dem Absolutheitsanspruch des Christentums, wie die Befürworter eines religionslosen Christentums zu befürchten scheinen, keineswegs Abbruch.

Die Möglichkeit zu einer religionslosen Lebensweise bzw. das Nicht-Bestehen einer einfachen, d.h. zwingenden und determinierenden, Notwendigkeit für den Menschen, ein religiöses Leben führen zu müssen,¹⁹ gründet in der der Natur des Menschen eigenen Freiheit, d.h. in seinem natürlichen, ihm wesenseigentümlichen Vermögen zur willentlichen Selbstbestimmung. Denn die Aufnahme einer religiösen Lebenspraxis durch den Menschen ist grundsätzlich der Zustimmung des menschlichen Willens bedürftig,²⁰ diese Bedingung ist auch im Falle der christlichen Säuglingstaufe gewährleistet, und zwar durch die stellvertretende Zustimmung der Eltern und Paten, zu der sich der später mündig gewordene Christ in eigener Verantwortung selbstbestimmt, mithin frei, verhalten kann und verhalten soll. Wenn jedoch der Mensch in seiner ihm wesenseigenen Freiheit natürlicherweise die Möglichkeit besitzt, sich für die Aufnahme einer religiösen Lebenspraxis entscheiden zu können, dann ist der Satz: „Der Mensch kann religiös sein“ notwendigerweise ein analytisches Urteil, weil er eine Verhaltensmöglichkeit zum Ausdruck bringt, die zu ergreifen jedem Menschen in seiner freiheitlichen Selbstbestimmung zumindest prinzipiell offen steht.²¹

19 Eine solche Notwendigkeit scheint auf den ersten Blick Pannenberg (1986:13) anzunehmen: „Der Mensch ist von Natur aus religiös. Religion – in welcher Form auch immer – ist eine notwendige Dimension des Lebens, und wo sie verkümmert, muß man mit folgenreichen Verformungen der dem Menschen möglichen Entfaltungen des Lebens rechnen.“ Wer jedoch dieses Zitat genauer betrachtet, erkennt, dass Pannenberg Religiosität nicht für eine seins- bzw. lebensnotwendige Bestimmung des Menschen als solchen hält; vielmehr geht Pannenberg von einer natürlichen Anlage im Menschen zu einer religiösen Lebensweise aus, die jedoch auch nicht entfaltet werden, die auch verkümmern kann; in diesem Fall bleibt der Mensch zwar seinsmäßig Mensch, erreicht aber nach Pannenberg auch nicht annähernd das Vollmaß seiner Persönlichkeitsreife.

20 Eine sachlich hiermit identische Begründung für die Nicht-Notwendigkeit einer religiösen Lebenspraxis für den Menschen formuliert Dalferth (1997:199): „Wir sind von Natur aus zur Freiheit genötigt und haben nicht die Freiheit, die Freiheit zu wählen oder nicht zu wählen. Wir sind aber nicht von Natur aus zur Religion genötigt, sondern können sie sehr wohl vermeiden [...]“ Dalferth (1997:200): „Religion – das wissen wir – ist vermeidbar, und deshalb ist religiös zu leben keine Notwendigkeit, sondern Ausdruck autonomer menschlicher Lebensgestaltung: Menschen sind nicht notwendig oder einfach als solche religiös, sie sind es nur, weil und insofern sie es sein wollen und ihr Leben *entsprechend gestalten*, und sie gestalten es *religiös*, wenn sie sich *äußerlich* an bestimmten Konventionen des religiösen Symbolsystems ihrer Gesellschaft oder *innerlich* an bestimmten Idealen, Werten und Normen einer religiösen Tradition oder Religionsgemeinschaft ausrichten. Religiös sind sie damit aber stets *aus Freiheit*, und zwar auch dann, wenn sie gar nicht anders als religiös sein zu können glauben. Dass einige religiös sind, besagt deshalb noch lange nicht, dass es auch andere sein müssen.“

21 Dies ist der gegenteiligen Annahme von Dalferth (1997:196f) entgegenzuhalten: „Zu sagen, dass alle von Natur aus ein *Vermögen* zur Religion haben, auch wenn es faktisch nur einige aktualisieren, verlagert das Problem nur. Auch der Satz *Der Mensch kann religiös sein* ist kein analytisches Urteil. Dass nur manche Menschen religiös sind, andere aber nicht, ist mit der angeblichen Natürlichkeit einer menschlichen Anlage zur Religion nicht zu erklären. Es nötigt vielmehr, von den psychischen, sozialen oder geschichtlichen Bedingungen zu sprechen, unter denen Menschen leben, ihre Anlagen entwickeln und verwirklichen, oder eben nicht. Religiosität und gelebte Religion scheinen so gesehen wesentliche Bestimmungen nicht der Menschen, sondern der Situationen zu sein, in denen Menschen existieren.“ Diese Annahme einer bloßen Situations- und damit lebensweltlichen Kontextbedingtheit gelebter Religiosität, die eigens zu diskutieren wäre, widerlegt keineswegs die Seinsmöglichkeit des Menschen, religiös zu leben und damit die Analytizität des Urteils, dass der Mensch religiös sein kann.

III. Die Bedeutung des Bedürfnisses nach Unmittelbarkeit für das Verständnis von „Religiosität“ und seine vollkommene Erfüllung im Heilsangebot des Christentums

Die ausdrücklich artikulierten Glücksvorstellungen der Menschen in unserer pluralistischen Gesellschaft sind oft fast so zahlreich wie die Menschen selbst, die sie hegen; um dasjenige für sie zu erreichen, worin die vielen Einzelnen bei uns ihr eigenes Glück jeweils selbst sehen wollen, sofern sie denn überhaupt eine kommunikable Vorstellung davon besitzen, wird man die Unabdingbarkeit von Religion schwerlich aufzeigen können, zumal wenn es sich um empirisch messbare Güter handelt, bzw. um Gemütszustände, die aus ihrer Gewinnung resultieren. Doch könnte es nicht sein, dass wir uns in dem, was uns wirklich gut tut, und worin unser bleibendes Glück liegt, nicht auch, zumindest prinzipiell und vielleicht sogar de facto häufig, täuschen können, so dass das maßgebliche Kriterium dafür, worin unser wirkliches Wohlergehen liegt, nicht notwendigerweise unsere jeweilige Meinung darüber sein muss, die gleichwohl als Meinung des jeweils anderen von dessen eigenem Glück unbedingt zu respektieren ist? Aber nicht diese Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität unseres Lebenssinnes und -glücks soll hier weiter verfolgt werden, sondern die Frage, was es denn bedeutet, dass jemand religiös ist, und zwar nicht von Natur aus, weil dies, wie wir gesehen haben, mit dem Hinweis auf die Faktizität des homo areligiosus leicht widerlegt werden kann, sondern, angemessener formuliert, was es bedeutet, dass jemand ein religiöses Leben führt. Zunächst einmal: Daran, dass Religiosität dem Menschen nicht seinsnotwendig zukommt, weil es offensichtlich auch nicht religiös lebende Menschen gibt, zeigt sich bereits, dass die Führung eines religiösen Lebens einen Entscheidungscharakter besitzen muss, und zwar selbst bei den zwar religiös praktizierenden, aber noch unmündigen Kindern, denen bis zum Zeitpunkt des Eintritts ihrer Eigenverantwortlichkeit diese Entscheidung von ihren Eltern oder Betreuungspersonen stellvertretend abgenommen wird. Daher gilt allgemein: Wer sich eine religiöse Lebenspraxis zu eigen macht, muss sich dafür entscheiden, muss ihr seine willentliche Zustimmung geben, auch wenn mir bewusst ist, dass in vielen, wenn nicht gar in den meisten Fällen (denken wir nur an den Hinduismus und an den Islam), der soziale, psychische und oft auch physische Druck der herrschenden religiösen Gemeinschaft dem Einzelnen eine wirkliche Entscheidungsfreiheit hierbei oft gar nicht lässt; davon bleibt jedoch unberührt, dass unter idealen Bedingungen sich jeder Einzelne für oder gegen eine religiöse Praxis, ganz gleich welche, entscheiden können muss, dass es also keine Gewaltanwendung bei der Wahl der Religion geben darf. Mit anderen Worten: Religionen richten sich und appellieren daher an den Willen jedes Einzelnen und damit an seine Autonomie bzw. an sein Selbstbestimmungsvermögen.

Wozu aber gibt der Mensch in der Religion seine Zustimmung, ist dieses Wozu nicht so vielfältig wie es die einzelnen religiösen Angebote sind? Diese Frage kann in ihrer Allgemeinheit in unserem Zusammenhang natürlich auch nicht im Ansatz erschöpfend beantwortet werden; und zwar weil diese Frage genau genommen mit der Frage nach dem Wesen von Religion überhaupt zusammenfällt. Um eine auch nur vorläufig akzeptable Antwort finden zu können, müsste man zumindest die ihrem Anspruch nach und zudem quantitativ wichtigsten Religionen, nämlich die fünf Weltreligionen, in Bezug auf die jeweilige Antwort, die sie auf diese Frage geben, im Einzelnen untersuchen und dann das Verhältnis dieser Weltreligionen zu ihrem Anspruch nach territorial und/oder zeitlich begrenzte Stammesreligionen untersu-

chen etc., was im Rahmen dieser thematisch anders ausgerichteten Überlegungen nicht geleistet werden kann und vom Verfasser in einem anderen Kontext teilweise auch schon versucht worden ist.²² Stattdessen soll hier dem oben beschriebenen ‚Drang zur Unmittelbarkeit‘, der für die Religiosität der neuen religiösen Bewegungen u.a. kennzeichnend zu sein scheint, ein erster Hinweis auf die Richtung entnommen werden, in der eine mögliche, d.h. vielleicht generalisierbare Antwort auf diese Frage gefunden werden könnte. Wir hatten gesehen: Der eigenmächtige, weil von einem Verfügenden mitbestimmte ‚Drang nach Unmittelbarkeit‘ verwehrt mit dem Bedürfnis nach Unmittelbarkeit ein, wie wir sagten, echtes religiöses Moment in sich. Um zu klären, was das ‚Bedürfnis nach Unmittelbarkeit‘ meint, muss zunächst bestimmt werden, was überhaupt ‚Unmittelbarkeit‘ besagt: Wahre Unmittelbarkeit schließt jede Vermittlung sowohl reflexiver, gemeint ist: begrifflich-diskursiver Natur, als auch raum-zeitlicher Natur aus sich aus. Was zueinander in einem wahrhaft unmittelbaren Verhältnis steht, ist sich daher sowohl vollkommen offenbar und durchsichtig als auch füreinander uneingeschränkt zugänglich und empfänglich. Nichts trennt und entzweit das beieinander unmittelbar Anwesende voneinander, welches ungetrennt und unvermischt, d.h. unter Wahrung seiner individuellen Besonderheit und Einmaligkeit, ineinander ist und daher in einem unmittelbaren Verhältnis in sich unterschiedener Einheit bzw. einer in höchstem Maße vereinigten und damit einheitlichen Unterschiedenheit zueinander steht. Eine in sich unterschiedene, selbstbewegte, d.h. lebendige Einheit zweier bzw. ihre zuhöchst geeinte Unterschiedenheit zu sein, aber ist formaler Inbegriff und damit Wesensform von Liebe. Genau dieses Verhältnis einer unmittelbaren Anwesenheit bei möglichst allem anderen zu besitzen und damit auch bei all dem, was ich innerzeitlich als von mir verschieden und daher getrennt erfahre, aber scheint mir eine der, wenn nicht *die* größte Sehnsucht des Menschenherzens zu sein. Nun kann der Mensch aus seinem eigenen, eigenwirksamen, selbsttätigen Vermögen heraus sich selbst prinzipiell nicht in eine solche unmittelbare Anwesenheit bei irgendeinem anderen, sei es einem menschlich, sei es einem göttlich oder sonst einem anderen, bringen. Denn nicht nur die allgemeinen Entzweiigungsformen von Raum und Zeit, denen wir in unserer irdischen Existenz unweigerlich unterworfen sind, verhindern eine solche unmittelbare Anwesenheit; auch unsere sinnlichen, geistigen und willentlichen Kräfte stellen, wenn und indem sie sich selbst setzen, immer wieder nur Vermittlungen, und zwar sei es durch Begriffe, sei es durch sinnliche Vorstellungsbilder, sei es durch gewollte Zielursachen, vermittelte Verhältnisse zu anderem her, mit anderen Worten: Ein uns mit anderem wirklich vereinigendes, in eine in sich unterschiedene Einheit mit ihm versetzendes Vermögen besitzen wir schlechterdings nicht. Wir erstreben also, dies sei hier angenommen und vorausgesetzt, zumindest im Innersten

22 Zu einem am Religions- und am Selbstverständnis der fünf Weltreligionen von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus orientierten Interpretationsvorschlag für eine interreligiös zwischen diesen Weltreligionen verwendbare Beschreibungskategorie von ‚Religion‘, die einen wissenschaftlich verantwortbaren Religionsvergleich zulässt (vgl. Enders/Zaborowski 2003); die in diesem Aufsatz ausgearbeitete Definition von Religion sieht deren möglichen Entstehungsgrund in dem umfassenden Mangel an reiner Gegenwart, der alles raum-zeitliche Dasein des Menschen kennzeichnet; als den Inhalt von Religion bestimmt sie die Voraussetzung einer absoluten Einheit (und damit einer reinen Gegenwart), welche diesen Mangel zu tilgen vermag. Genau dieser Mangel, zu dem sich der Mensch religiös verhalten kann (wenn er es will), aber nicht muss, liegt dem hier als genuin religiös gekennzeichneten Bedürfnis nach Unmittelbarkeit als der Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott und darin bei allem Lebendigen motivierend zugrunde. Denn eine unmittelbare Anwesenheit bei einem im metaphysischen Verständnis als absolut einfach bestimmten Prinzip aller Wirklichkeit muss, soll sie wirklich unmittelbar sein, alle raum-zeitliche Vermittlung ausschließen und damit ein Verhältnis reiner, d.h. nicht übergänglicher, Gegenwartigkeit darstellen.

unseres Herzens eine wahre Unmittelbarkeit, eine unmittelbare Anwesenheit bei allem von uns Verschiedenen, die wir selbst niemals aus eigener Kraft herzustellen und herbeizuführen vermögen. Nun kann sich dieses so verstandene Bedürfnis nach Unmittelbarkeit, von dem ich vor allem aus Erfahrung annehme, dass es in der Natur eines jeden Menschen zumindest angelegt ist, in meinem faktischen Leben aus vielerlei Gründen nur so schwach geltend machen, dass ich mich nicht dazu gedrängt fühle, nach Möglichkeiten seiner Erfüllung zu suchen. Ist dieses Bedürfnis nach Unmittelbarkeit aber früher oder später für einen Menschen unabweisbar, fehlt mir also etwas letztlich doch Unverzichtbares, wenn ich ihm nicht nachgehe, dann werde ich im meist unbewussten Gefühl meines eigenen Unvermögens innerlich dazu gedrängt, in der mich umgebenden Wirklichkeit nach solchen Möglichkeiten seiner Erfüllung zu suchen oder zumindest für diese offen und empfänglich zu sein: Dann werde ich innerlich und so auch nach außen aufnahmefähig für das manchmal nur geheime, meist aber ausdrückliche Versprechen von Religionen, mir schon innerzeitlich eine Anteilnahme an der Erfahrung dieser Unmittelbarkeit – und sei diese auch noch so vorläufig und gebrochen – und außerzeitlich bzw. postmortal in vielen Fällen sogar eine vollkommen uneingeschränkte sowie immerwährende Erfahrung dieser Unmittelbarkeit zu schenken, sofern ich mich zuvor für eine solche Erfahrung hinreichend bereit und aufnahmefähig gemacht habe. Wenn aber kein Mensch die Erfahrung einer wahren Unmittelbarkeit im Sinne einer unmittelbaren Anwesenheit bei allem Lebendigen aus sich heraus hervorbringen, sie nicht selbsttätig machen kann – auch wenn er dies anderen vielleicht verspricht –, wer kann es sonst? Einfachheit und unmittelbare, d.h. reine, zeitlose Gegenwart können nur einem Wesen zukommen, das jenseits von Raum und Zeit und aller Vielheit steht und das zugleich in sich vollkommen einfach sein muss, um selbst eine unmittelbare Anwesenheit bei allem Lebendigen besitzen und folglich auch anderen schenken zu können. Dessen Wirkweise ist daher wesensnotwendig einheits- und damit unter Vielem friedentiftend, tilgt also Trennungen und Entzweiungen zwischen Menschen untereinander, indem es sie mit sich selbst und erst dadurch auch unter- und miteinander wirklich vereinigt. Wer sich nun das religiöse Heils- oder Glücksangebot jener Religion, deren göttliches Prinzip eine in sich trinitarisch unterschiedene Einheit ist, durch einen Zustimmungsakt seines Willens und durch die Übernahme einer dem Bezugsgegenstand dieses Aktes entsprechenden religiösen Lebenspraxis zu eigen macht, kann daher mit Recht darauf vertrauen, dass ihm jene unmittelbare Anwesenheit bei allem Lebendigen geschenkt wird, die er sich selbst nie geben könnte und die er im Grunde seines Herzens ersehnt. Denn vollkommen verwirklicht kann diese unmittelbare Anwesenheit aller bei allen nur in jener und als jene in sich trinitarisch unterschiedene All-Einheit sein, die jedem Einzelnen von uns daher in sich und durch ihre eigene Kraft das uns beglückende Leben in Fülle, nämlich in der unmittelbaren Beziehung vorbehaltloser und wechselseitiger Liebe zu allem anderen, schenkt; dieses Leben aber ist in ihr ebenso wie unser je eigenstes Sein bleibend aufgehoben und bewahrt. Mit anderen Worten: Wenn uns das Bedürfnis nach Unmittelbarkeit zur existenziell ernsthaften Suche nach religiösen Möglichkeiten seiner Erfüllung drängt, sollten wir daher vernünftigerweise Christen werden.

Literatur

- Bochinger, Ch.: ‚New Age‘ und moderne Religion, Gütersloh 1995.
- Bochinger, Ch.: Was die Menschen fasziniert. Esoterik, Psychokultur und neue religiöse Bewegungen, in: K. Hilpert (Hrsg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier 2001, S. 39-58.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge, Neuausgabe München 1970.
- Dalferth, Ingolf U.: Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidbarkeit Gottes, in: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus, Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch Vol. 3), Bern/Berlin etc. 1997, S. 193-218.
- Ebertz, Michael N.: Kirche im Umbruch der religiösen Landschaft. Soziologische Perspektiven, in: K. Hilpert (Hrsg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier 2001, S. 19-37.
- Enders, Markus: Die Aktualität der Religion. Ergebnisse einer Umfrage des Lehrstuhls für Christliche Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät beim Wissenschaftsmarkt der Universität Freiburg, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie 1* (2002), S. 195-204.
- Enders, Markus: Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion über den Religionsbegriff, in: M. Enders/H. Zaborowski (Hrsg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg 2003, ca. 25 Seiten (im Druck).
- Feil, E.: Zur Wiederkehr der Religion. Ein kritischer Problembereicht, in: *Herder Korrespondenz 32* (1978), Heft 1, S. 30-38.
- Gabriel, K.: Hat das Christentum Zukunft? in: K. Hilpert (Hrsg.), *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier 2001, S. 119-140
- Hilpert, K.: Unheilbar religiös. Religiosität der Gegenwart und kulturelle Gegenwart des Religiösen. Eine Hinführung, in: Ders. (Hrsg.), *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier 2001, S. 7-15.
- Höhn, H.-J.: *Zerstreungen*, Düsseldorf 1998.
- Luhmann, Niklas: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm u.a. (Hrsg.): *Religion – System und Sozialisation*, Neuwied 1972, S. 15-132.
- Pannenberg, W. (Hrsg.): *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986.
- Stolz, F.: Der Homo religiosus und die Religiosität des Menschen, in: H.-J. Braun/Karl H. Henking (Hrsg.), *Homo religiosus*, Zürich 1990, S. 187-201.
- Sudbrack, Josef: *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*, Mainz 1990.
- Uhde, B.: *Fiat mihi secundum verbum tuum*“. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie 1* (2002), S. 87-98.
- Wolters, G.: Evolution als Religion? in: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch Vol. 3), Bern/Berlin etc. 1997, S. 137-166.
- Zimmerli, W.Ch.: Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 1), Paderborn/München/Wien/Zürich 1984, S. 9-24.