

ZUM RELIGIONSVERSTÄNDNIS DER GEGENWART

von Gunther Stephenson

Die gegenwärtige religiöse Situation der Welt läßt sich nicht skizzieren, wenn man allein die klassischen historischen Religionen in ihrem heutigen Zustand untersucht. Es bedarf ebensosehr der Einbeziehung der vielfältigen parareligiösen Erscheinungen wie auch derjenigen Kulturgüter, die in wechselseitiger Beziehung zur Religion einer Gesellschaft stehen und mit ihr zusammen die Bewußtseinslage der heutigen Welt bestimmen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich das Leben der Menschheit heute in einer zuvor nie dagewesenen Krise befindet, deren Ausmaß und Struktur der zeitgenössische Beobachter kaum zu ermessen vermag. F. NIETZSCHE prophezeite bekanntlich schon vor 100 Jahren die „Umwertung aller Werte“, ohne damals den globalen Aspekt dieser Aussage schon impliziert zu haben. Die heutige Krise hat jedoch weltweite Dimensionen angenommen, sie umschließt alle Daseinsfaktoren gleichzeitig und ist in Buenos Aires, Hongkong, Mosambik und Europa in unterschiedlichen Graden und jeweils verschiedener Thematik anzutreffen. Der Heraklitische Satz „Alles fließt“ hat für unsere Zeit beängstigende Formen angenommen, da die seit Jahrhunderten zu beobachtende Akzeleration der Geschichtsabläufe mindestens auf einigen Gebieten einem Endpunkt entgegenzutreiben scheint; einem Endpunkt, der dem Beobachter der Nahoptik als ausweglos erscheinen mag, von einem späteren Historiker aber vermutlich nur als *Übergangszeit* in neue Weisen menschlichen Seins bewertet würde.

Einsichtige Kommentatoren haben die zentrale Bedeutung des religiösen Bewußtseins im Wirkungsbereich der bedrängenden technischen und wirtschaftlichen Weltprobleme wiederholt hervorgehoben. Sicherlich blieb die Religion von dieser Krise nicht verschont, im Gegenteil: vermutlich stand und steht sie im Brennpunkt der krisenhaften Entwicklung. Wollte man nun mit manchen zeitgenössischen Neo-Rationalisten die Religionen in ihrer bestehenden Form als ein heute überwundenes Übergangsstadium der Bewußtseinsgeschichte betrachten, so müßte man das Thema zu den Akten legen und für die Diagnose unseres „nachreligiösen“ Zeitalters die Religion ausklammern. Untersucht man jedoch die Phänomene, in denen sich Religion heute kundgibt und mit beachtlichen Impulsen zeigt, unter einem erweiterten Horizont, so wird offenkundig, daß Religion ein Strukturelement des menschlichen Daseins ist, das zwar grundlegenden Wandlungen unterworfen sein kann und veränderten Bewußtseinslagen zugeordnet ist, jedoch aus der Geschichte der Menschheit nicht wegzudenken ist. Glaubensweisen aller Art haben immer schon sinnstiftend auf das Leben eingewirkt. Keine Religionskritik konnte das Phäno-

men des Glaubens letztlich auslöschten, wenn auch ‚Religion‘ nicht mit Glaube identisch ist.

I. Die Bewußtseinslage des „Industriezeitalters“

Zur Phänomenbeschreibung der religiösen Lage, die uns im folgenden als Ausgangsbasis zur Erörterung heutigen Religionsverständnisses dienen soll, gehören vorrangig Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft. Deshalb mögen diese Kulturgüter zunächst nach ihrer Relevanz für das religiöse Bewußtsein befragt werden. Das läßt sich freilich kaum mit wenigen Worten im Weltmaßstab darstellen. Problemlage und Situation erscheinen zu uneinheitlich. Doch könnte ihr Aufriß unserer Frage nützlich und zur Veranschaulichung dienlich sein.

Wird die kultgebundene Malerei und Plastik auf hoher und niedriger Ebene in Asien und Afrika aufgrund alter Traditionen nach wie vor gepflegt (im Hinduismus ist der religiöse Kitsch bei gleichzeitiger Lebensfunktion eine Massenerscheinung!), so hat sich die Kunst des Abendlandes weitgehend aus dem sakralen Raum emanzipiert. Moderne Formen kirchlicher Kunst haben ihre gesellschaftliche Funktion für das Ganze weithin eingebüßt. Der perspektivischen Malerei als Ausdruck eines geschlossenen Weltbildes folgte der grenzenlose Impressionismus des aufnahmebereiten Individuums und schließlich der Gestalt gewordene Aufschrei der vereinsamten Seele bei den Expressionisten. Man denke an BARLACHS „Zweifler“ und „Mann im Wind“, an MUNCHS „Angst“ oder „Nacht“. Fast gleichzeitig sprengten die abstrakten Maler den für das Abendland so typischen Gegenstandsbereich und schufen neue Möglichkeiten vergeistigter Aussage (C. KLEIN, Soulage). Hier gelang der Durchbruch aus den Fesseln des Ich, und die Erschließung neuer Wirklichkeiten nahm Gestalt an. Ähnliches ist zu konstatieren bei HINDEMITH und der SCHÖNBERG-Schule im Bereich der neuen Musik. Daneben finden wir die „heile“ Welt des Alltags im anspruchslosen Wohnzimmerbild der „Heidelandschaft“, des „Stillebens“, der „Musik zur Mittagspause“ und dem „Liebesroman“ — alles Zeugnisse der Absicherung des Daseins. Sie verschaffen sich besonders dann Geltung, wenn die offizielle „Kunst“ den letzten Schritt der Formauflösung vollzieht und mit einem schwarzen Blatt Papier, einer dreckigen Kiste, einer Evozierung von willkürlichen Tonfetzen oder einem Kaleidoskop von Wörtern eine Leere provoziert, der sogar die Selbstdarstellung fehlt. Damit ist ein Nullpunkt erreicht, der nur noch zur Umkehr und Neuanknüpfung an ältere Formen zwingen kann, wenn anders Kunst noch vollzogen werden soll.

Nichtsdestoweniger beobachten wir im Bereich des Massenkonsums ein modisches Kollektivverhalten, das den verunsicherten Einzelnen in die große Gemeinschaft „Gleichgesinnter“ erhebt. Die Mode prägt seinen Lebensstil und entlastet ihn von eigenschöpferischer Aktivität. Seine Anpassungsfähigkeit wird umso größer, je mehr ihn seine Instinktsicherheit verläßt. Werbung und vorfabrizierte Verhaltensmuster haben bereits den ästhetischen Bereich erobert und drängen den eigenwilligen Außenseiter ins Abseits einsamer Singularität. Ein typisches Beispiel bietet die Wohnkultur.

Trotz Konformität auf der einen Seite dokumentiert uns die Vielfältigkeit nebeneinander stehender Lebensformen ohne eigentliche Leitbilder u. a. das Musik- und Kunstleben: ausverkaufte Kirchen und Konzertsäle bei den großen

Messen von BACH, MOZART und BRUCKNER, — Tausende von Jugendlichen suchen die beglückende Gemeinschaft in der Ekstase des Beatschuppens. Hat sich der moderne Gesellschaftstanz im Westen seit langem von der religiösen Tradition gelöst, so behielt der kultische Tanz mit seinen symbolischen Ausdrucksformen in Asien und Afrika nach wie vor Gültigkeit. Ein beachtliches Symptom unserer Zeit ließ sich kürzlich in Hamburg beobachten: die große C. D. Friedrich-Ausstellung verzeichnete einen Zustrom von hunderttausenden Besuchern aus allen Schichten, die kein Opfer scheuten, um dem einsamen und sehr privaten, religiösen Maler der Romantik in seinem Werk zu begegnen. Läßt sich diese Tatsache allein mit dem Modewort „Nostalgie“ abqualifizieren?

Auf dem Gebiet der Literatur nimmt sich das Bild der Pluralität etwas anders aus: das Interesse an der Tradition schwindet dahin — und damit der ganzheitliche Charakter großer Dichtung; die Konsumliteratur minderer Qualität erfüllt den Unterhaltungsauftrag, die Sprache der Wissenschaft wird zunehmend „intellektualisiert“ und verliert damit die lebendige Zuordnung. Die Fülle des Gedruckten übersteigt die Fähigkeit des Menschen, Weltgehalte dauerhaft zu verarbeiten. Die Tagesliteratur wird dem Vergessen anheimgegeben, da die Punktualität ihrer Aussagen dem menschlichen Dasein keinen verwandelnden Sinn verleiht. Die seelische Vereinsamung des Menschen sucht neue Kanäle der Seinserhellung. So wird die HERMANN-HESSE-Renaissance der westlichen Welt verständlich. Wenn man von der üppigen Produktion religiöser Andachtsbücher und Traktate — auch in Indien — einmal absieht, so darf man im künstlerischen Bereich sicher mit einigem Vorbehalt einen weit verbreiteten *Transzendenzverlust* feststellen. Es wird noch zu untersuchen sein, was darunter zu verstehen ist.

Bleibt die Kunst stets mit der religiösen Erfahrung verwandt, weil sie intuitiv Welterfahrung und inneres Erleben zur Gestaltung bringt, so hat sich die *Wissenschaft* bekanntlich zunehmend zu einem Antipoden der Religion entwickelt, obgleich das Erkenntnisstreben beide partiell verbindet. Wissenschaft als typisch abendländische Form der Weltbewältigung — erwachsen aus dem alttestamentlichen Herrschaftsauftrag und griechischer Rationalität — objektiviert den Gegenstand ihrer Erkenntnisse und distanzisiert sich damit vom Seienden durch die Mittel der Beobachtung und der kritischen Reflexion. Der ganze Bereich des Gefühls, der Empfindung, der Visionen und Symbole und der schauenden Identifikation wird als suspekt ausgeschlossen. Das Objekt allein wird „sine ira et studio“ sachlich erforscht. Die Welt wird berechenbar, planbar, machbar und durchschaubar. Man hat diese Haltung schon als moderne Form der Magie bezeichnet: Aneignung von Macht durch Wissen. Als Prometheus entthront der homo faber die Götter. Das ewige Geheimnis degeneriert zum derzeitigen Rätsel. Der Glaube an die prinzipielle Erkennbarkeit des Seienden macht heilige Mächte überflüssig und weist das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen in den Bereich des Unwissens.

Dieser Geist der Wissenschaft hat sich in Verbindung mit der technischen Industrialisierung¹ selbst gewandelt: das reine Erkenntnisstreben wurde mehr und mehr durch Zweckorientierung und Nützlichkeitsdenken überlagert. In eine entscheidende Phase ist das wissenschaftlich-technische Denken jedoch erst in den letzten 50 Jahren eingetreten und ist heute auf dem Wege, alte Kulturtraditionen und Religionen global aus den Angeln zu heben. Es oktroziert den außerwest-

¹ Vgl. bes. die Arbeiten von F. BLUM, *Der industrialisierte Mensch* (1973) und A. HAHN, *Religion und der Verlust der Sinnggebung*. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft (1974).

lichen Kulturen eine Form der Daseinsbewältigung, die dort vorläufig noch als erstrebenswerter Fortschritt gepriesen wird, während im Westen zunehmend die Erkenntnis reift, daß man an eine Grenze gestoßen ist, die neue Überlegungen zur künftigen Lebensgestaltung immer dringlicher werden läßt. Damit werden auch die bestehenden Formen der Religion weltweit zur Umorientierung herausgefordert.

Die Herausforderung trägt jedoch ein doppeltes Antlitz. Sichtlich werden Dogmen, Kulte, Mythen und magische Praktiken in Frage gestellt, doch setzen die negativen Erscheinungen der technischen Lebensform auch kräftige Impulse frei, die zu Neubildungen und parareligiösen Phänomenen führen.

Die Zerstörung der Lebenswelt, die Naturentfremdung als Folge rationalen Zweckdenkens, die weitgehende Determinierung durch staatliche Planungsapparate, die Versklavung ganzheitlicher Lebensbezüge unter das Joch der Arbeitsteilung, die geistige Verkümmerng durch den materiellen Konsumzwang², und schließlich die Heimat- und Ortlosigkeit der mobilen Gesellschaft, um nur einige Charakteristika zu nennen, alles dies hat eine Abwehr der Menschen auf den Plan gerufen, die Mittel und Wege sucht, durch Sprengung überlieferter Gebilde oder Privatisierung des Lebens neue Weisen sinnerfüllten Daseins zu finden. Daß diese Weisen ohne ein neues Aufbrechen religiöser Tendenzen nicht verstehbar sein können, bedarf für denjenigen, der mit GOETHE Religion als ein „Urphänomen“ menschlichen Daseins betrachtet, keines Beweises.

Einen kaum geringeren Platz als die Technik nimmt die Wirtschaft im Lebensrhythmus unserer Zeit ein. Auch sie ist nicht ohne Auswirkungen auf die religiöse Lage der Gegenwart geblieben. In Gestalt der Industrialisierung wurde sie in Verbindung mit Wissenschaft und Technik zu einem alles bestimmenden Lebenselement. Die Verselbständigung und Vergötterung der Wirtschaft — gegenüber ihrer früheren Einbettung in den Kulturzusammenhang — hat zu beträchtlichen Auswirkungen auf die Religion geführt.

Selbstverständlich haben elementare Bedürfnisbefriedigung des Menschen, die Notwendigkeit der Arbeit zur Sicherung der Existenzgrundlage, die Gliederung der Berufe im sozialen Gemeinwesen, Warenaustausch, Erzeugung und Verbrauch von Gütern von je her eine hervorragende Stelle in der Kulturgeschichte eingenommen und sind dadurch in ein enges Wechselverhältnis zu den Religionen getreten. Unmittelbare Beeinflussung religiöser Verhaltens- und Denkweisen seitens der Wirtschaft und nachhaltige Wirkung religiöser Konzeptionen auf die materielle Daseinsmeisterung kennen wir seit der frühesten Zeit. Bei „primitiven“ Gesellschaften läßt sich eine intime Symbiose von wirtschaftlichen und sakralen Lebensformen beobachten. Mit dem Aufkommen der Hochreligionen entsteht aber eine zunehmende Distanz der religiösen Kundgabe zur Wirtschaft in Gestalt toleranten Gewährenlassens, bis hin zur Askese von weltlichen Gütern. Eine beträchtliche Verschiebung aus der vorgegebenen Ganzheit in eine andersartige Integration hatte stattgefunden. Das religiöse Anliegen verträgt sich nur bedingt mit der elementaren Bedürfnisbefriedigung. Gesicherte Daseinsvorsorge

² Selbstverständlich wäre es ganz verfehlt, wollte man Wissenschaft und Technik einseitig als Totengräber aller Kultur charakterisieren. Ein solches Urteil könnte der komplexen Bewußtseinslage unserer Zivilisation nicht gerecht werden. Wissenschaft und Technik haben den Menschen ebenso von zahlreichen Ängsten befreit, Primitivvorstellungen durch ein erweitertes Weltbild abgebaut, Elend und Seuchen weitgehend beseitigt und die Kommunikation der Völker gefördert — um nur einiges zu nennen.

bietet andererseits oft erst die Grundlage zur Realisierung des religiösen Anliegens.

Gänzlich anders nimmt sich die Gegenwart aus, sofern moderne Wirtschaftsprinzipien Einzug in die Erdteile gehalten haben. Wir müssen uns in diesem Zusammenhang auf die Nennung von Symptomen beschränken. In den von der Industrialisierung betroffenen Völkern hat eine erhebliche Verschiebung der Werteskala zugunsten des „Lebensstandards“ stattgefunden. Gelderwerb ist häufig zum Selbstzweck geworden. Von ihm erwartet man die Erfüllung aller Wünsche, das Glück ohnegleichen, aber auch Machtzuwachs und „Lebensqualität“. Die Sehnsucht der Menschen, aus Abhängigkeit und Armut herauszutreten, ist teilweise in hohem Maße erfüllt worden. Und doch ist der Lebensstandard zum Lebenssinn avanziert und hat damit eine Fetisch-Funktion angenommen. Man ist oft bereit, jedes Opfer an Entbehrung und Leistung auf sich zu nehmen, um diesen Wert zu verwirklichen. Die arbeitsteilige Überschußproduktion ermöglicht wiederum durch ihr Konsumangebot die Verwirklichung solcher Wünsche. Die Erlangung eines gewissen Sozialstatus tritt als Zeichen materieller Freiheit hinzu. Besteht im reichen Westen bereits die Hoffnung auf einen Umschlag zugunsten geistiger Werte, so erwächst für die „Dritte Welt“ die Gefahr, daß die Anhebung des Lebensstandards die religiösen, d. h. eigentlich sinntragenden Intentionen verdrängen wird.

Die Kehrseite dieser einseitigen Wertorientierung zeigt uns freilich eine seelische Verarmung und innere Versklavung des Menschen, dem die denaturierte Arbeit keine Sinnbefriedigung mehr vermitteln kann. Wie Ursache und Wirkung hier zu markieren sind, mag dahingestellt sein. Die Arbeit wird Mittel zum Zweck und verliert so ihre eigene Erfüllungschance. Ihre Sinnentleerung hängt vornehmlich mit dem Verlust des Ganzheitscharakters moderner Produktions- und Dienstleistungsberufe zusammen. So schwindet das Berufsethos, das früher mit der Heiligung der Welt zu einem hohen Selbstverständnis gelangt war. Die „Freizeit“ hat nunmehr die Ersatzbefriedigung zu liefern, um die Sinnentleerung im Arbeitsprozeß auszugleichen.

Mit der gesteigerten materiellen Lebenserwartung geht ein wachsendes Sicherheitsbedürfnis einher, das die „Lebensqualität“ auf die verschiedenste Weise abzusichern erhofft. Zu den psychischen Begleiterscheinungen dieser Wertverlagerung zählen schließlich die rastlose Betriebsamkeit auf der einen und die monotone Langeweile auf der andern Seite, beides Symptome einer Selbstentfremdung, bzw. einer Flucht vor der Öffnung in den sinntragenden religiösen Bereich. Wie kein anderes Werk der Weltliteratur legt RICHARD WAGNERS „Ring“ Zeugnis ab von der Sehnsucht nach Glück und Macht, als deren Schatten sich die Versklavung des Menschen durch das Gold erweist. Wir befinden uns jedoch in einer Übergangssituation, deren Ausweglosigkeit zu zahlreichen neuen Impulsen geführt hat.

II. Der weltweite religiöse Pluralismus

Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Gegenwart scheint D. BONHOEFFERS Dictum von der kommenden „*religionslosen Zeit*“ zu widerlegen, wenn man den sog. Religionsbegriff nur weit genug zu fassen gewillt ist. Wir werden im folgenden zu beobachten haben, in welcher Vielfalt sich das religiöse Bewußtsein zeigt.

Die Pluralität der Ausdrucksformen, Stimmungen und Verhaltensweisen kennzeichnet das Bild der religiösen Gegenwartslage. Eine Fülle von Lebensformen, Lehren und Glaubensweisen ist dazu angetan, Position und Urteilsvermögen des Beobachters zu verwirren. Die Spielarten reichen von musealer Tradition, althergebrachten und oftmals anempfundenen Überzeugungen, Gleichgültigkeit und Agnostizismus über krankhafte Verdrängungen und parareligiöse Phänomene bis hin zu schöpferischen Reformtendenzen und „neuen Religionen“.

Die Pluralität hat es zwar in der Religionsgeschichte immer schon gegeben. Die Aufgabe, vielfältige Formen, Vorstellungen und Ansprüche erfassen und verstehen zu müssen, beschäftigt die Religionswissenschaft schon seit ihrer Entstehung. Doch gibt sich die Pluralität heute unter anderen Voraussetzungen. Die Akzeleration der Geschichte, der Verlust von Normen, die zahlreichen Übergangsformen und der zunehmende Globalaspekt aller Begegnungen und Aussagen haben ein Spektrum des Nebeneinander geschaffen, das die relativ geschlossenen Kulturkreise früher nicht kannten. Hinzu treten die weltweiten Mischformen religiöser Impulse und Strukturen, die nicht nur die klassischen Religionen wechselseitig herausfordern, sondern auch den Versuch, die vielfältigen Phänomene dessen, was sich als Religion heute präsentiert, in den Griff zu bekommen, mehr denn je in Frage stellen.

Im Rahmen dieser Darstellung kann und soll nicht mehr geboten werden als eine knappe Übersicht zur Situation, die vierfach zu gliedern wäre: 1. sogenannte Religionslosigkeit; 2. konservative Strömungen; 3. schöpferische Impulse, 4. bedeutsame Randphänomene.

BONHOEFFER sah die völlige Religionslosigkeit mindestens der westlichen Hemisphäre infolge der rational-technologischen Weltbemächtigung voraus. MAX HORKHEIMER befürchtet ein zunehmendes Aussterben der Frage nach dem Sinn für die nächsten Generationen. Scheint unsere Zeit diesem Denken nicht recht zu geben? In den industrialisierten Nationen bietet sich überall ein ähnliches Bild: weitverbreitete Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen, geringfügige Beteiligung am Angebot der kirchlichen Institutionen, das scheinbar völlige Fehlen eines Heilsbedürfnisses, Ablehnung oder Ignorierung geschichtlicher Traditionen. Die Welt ist überschaubar geworden, es bedarf keiner vermittelten Transzendenz. Der glutvolle Atheismus religiösen Engagements hat längst einem praktisch gelebten Atheismus Platz gemacht. Die industrialisierte und verplante Arbeitswelt gibt sich als ein geschlossenes System, das vielen — wenn man es „positiv“ sieht — genügend Freiheit, Freizeit, Wohlstand, Krankenversorgung und Rente, also Sicherheit gewährt, sodaß sich die Sinnfrage über den Alltag hinaus erledigt. Göttliche Lenkung wird zum Zufall, sittliche Maßstäbe ergeben sich aus der Gesellschaft. Wie sollte wohl der Fließbandarbeiter, der achtstündig denselben Hebel zieht, seiner Arbeitswelt ein Sinnganzes entnehmen? Der schöpferische Aspekt einer Ganzheitserfahrung ist für die meisten Menschen verloren gegangen.

Selbst die ärztliche Praxis wird zunehmend technisiert und der gesamt-menschlichen Beurteilung entzogen. MÜLLER-ECKHARD kennzeichnet unsere Situation als „*totale Anästhesie*“.³

Ferner läßt die innere Einsamkeit der Massengesellschaft die Liebesfähigkeit verkümmern, die seelische Abmagerung führt zum Sex. Die technische Industrielandschaft verhindert den unmittelbaren Zugang zur Natur, ihre durchsichtige Rationalität nimmt dem Menschen die Fähigkeit, ihres Geheimnisses inne zu werden. Überhaupt verbaut die im westlichen Denken angelegte und zunehmend global werdende Subjekt-Objekt-Spaltung dem Menschen die Unmittelbarkeit seines Zugangs zum Sein als einem Ganzen. Die säkulare Form der Magie hat ein altes Anliegen des Menschen, sich vor unheilvollen, dunklen und numinosen Mächten abzusichern, heute in Gestalt der technisch verwalteten Welt zur Perfektion gebracht. So wird das Opfer durch die Versicherung abgedeckt, das offene, d. h. entsicherte Gespräch durch die Diskussion, die Seelsorge oftmals durch die Psychoanalyse ersetzt. Der Tod wird zu einer Randererscheinung, naturgesetzlich gewertet und damit in seiner Tiefendimension aus dem Bewußtsein verdrängt.

Diese Hinweise mögen genügen, um die Verkürzung von „Wirklichkeit“ zu markieren, die die Lebenswelt eines großen Teils der industriebezogenen Menschheit (Japan!) bestimmt. Diese hoffnungs-lose Situation eines Daseins voll einsamer Abschirmung und untergründiger Angst blieb jedoch nicht ohne Reaktion. Das mögen die folgenden Ausführungen zeigen.

In allen Teilen der Welt — soweit sie vom technisch-wissenschaftlichen Geist des machbaren Fortschritts betroffen sind — verharren große Teile der Menschheit in einer traditionsbewußten Abwehrstellung oder klammern sich ängstlich an die vorgegebenen Strukturen der überkommenen Religionen, im Wissen um die Gefahr des Wagnisses, sich auf die Herausforderung der technischen Welt mit all ihren Folgen einzulassen. Entweder blieben sie ohnehin mit der „heilen Welt“ ihres Glaubens verbunden, oder sie suchen die Geborgenheit von Institutionen, deren Anspruch auf Sinnerfüllung und Lebensordnung sie unterschwellig teilen. Oftmals erkennen sie wohl die Brüchigkeit eines überlebten Systems, haben aber nicht den Mut und die Kraft, den vermeintlichen Besitz für eine ungewisse Alternative preiszugeben.

Diese Einstellungen finden wir sowohl im orthodoxen Hinduismus, der sich von den Reformbewegungen und der Verwestlichung der Städte abkapselt, als auch im orthodoxen Islam und Judentum. Im Buddhismus Ostasiens droht die Integrationskraft des Mahayana vollends zu versiegen (ganz im Gegensatz zum buddhist. Staatssozialismus in Ceylon u. Burma). Die autochthonen Kulte Schwarz-Afrikas versuchen trotz

³ H. MÜLLER-ECKHARD, *Das Unzerstörbare*. Religiöse Existenz im Klima des Absurden (1964).

technischer Berührung immer noch ihre Substanz zu bewahren, wenn auch ihre Wertordnungen sowohl durch Industrialisierung als auch durch christliche und islamische Mission ins Wanken geraten. Am deutlichsten zeigen sich die konservativen Bewahrungstendenzen im Bereich des „christlichen“ Westens, da hier — wenn auch in unterschiedlichem Grade — die sogenannte Säkularisierung am weitesten fortgeschritten ist. Die verständliche Abgrenzung findet sichtbaren Ausdruck in der Leitung der römischen Kirche, der protestantischen Bewegung „Kein anderes Evangelium“ und den z. T. erstaunlich stabilen Formationen amerikanischer Kirchen.

Im Rahmen dieser Skizze ist es leider nicht möglich, auf die zahlreichen Randformen des konservativen Engagements einzugehen, die das Festhalten an der religiösen Überlieferung mit der Einsicht, die fremde Welt integrieren zu müssen, verknüpfen wollen. Es wäre sicher verfehlt, heute schon behaupten zu wollen, die traditionellen religiösen Gesellschaftsformen hätten ihre Kraft bereits eingebüßt. Ihr Leben ist zu offenkundig, wenn auch das schizophrene Denken und Verhalten der Menschen, die in beiden Welten gleichzeitig leben (Wirtschaft/Macht/Industrie/Wissenschaft — Glaube/Heil/Hingabe/Transzendenz) schwer verständlich bleibt.

Als eine andere Antwort auf die Herausforderung der technischen Zivilisation haben die zahlreichen religiösen Neubildungen und Impulse zu gelten, die sich in allen Teilen der Welt zunehmend Gehör verschaffen und damit Zeugnis einer dynamischen Entwicklung der Religionsgeschichte der letzten 100 Jahre ablegen, obgleich die Entstehungszeit dieser Bewegungen teilweise vor der eigentlichen Krisenzeit liegt. Das Bild ist recht vielfarbig. Gelegentlich handelt es sich um religiöse Gruppenbildungen, wie etwa die Pfingstbewegung, die Brüder von Taizé oder die Jesus-People, die sich auf der Grundlage traditioneller Religionen zu einer freien Gemeinschaft zusammenschließen und von dem Wunsch nach unmittelbarer Erfahrung des Heils, der Hingabe und freier Lebensführung getragen sind. Auch liberal-fortschrittliche Bewegungen wie die älteren „Christlich-Sozialen“, die Ramakrishna-Mission in Indien oder das moderne Judentum gehören in diesen Zusammenhang.

Wieder andere erweisen sich als zeitgenössische Formen des religiösen Synkretismus, wie die brasilianische Macumba-Religion oder auch die deutsche Anthroposophie, so ungleich sie untereinander auch sein mögen. Man sucht wesentliche Elemente klassischer Glaubensformen miteinander zu verbinden und darauf neue Erkenntnisse aufzubauen. Sofern diese Bewegungen von Offenbarungsträgern ausgegangen sind, spricht man sogar von „neuen Religionen“, wengleich diese Bezeichnung problematisch bleibt, weil ihre Originalität auf der Basis traditionellen Kulturgutes oft in Frage steht⁴. Nichtsdestoweniger haben diese neuen Religionen heute

⁴ Vgl. die kurze Information von G. LANCZOWSKI, *Die neuen Religionen* (1974) und seine größere Arbeit: *Begegnung und Wandel der Religionen* (1971), in der er sich auch mit dem historischen Phänomen des Pluralismus befaßt. Historisch

bereits Millionen Anhänger um sich geschart, wie etwa die japanische *Soka-gakkai* und *Tenrikyo* oder die ursprünglich aus dem Islam hervorgegangene *Bahai-Religion*. Die meisten dieser Religionen lassen sich durch minimales Lehrgebäude, bewußte Zuwendung zur Gegenwart, soziales Engagement, weltverändernde Tendenz und eine erstaunliche Offenheit kennzeichnen, sodaß historische Bindungen sie kaum hindern werden, auch andernorts angenommen zu werden.

Zu den bemerkenswerten Erscheinungen im europäisch-amerikanischen Raum gehören mit steigender Anhängerschaft die zahlreichen Meditationszentren, die umfangreiche Yoga-Literatur und die westliche Vermittlung des Zen-Buddhismus. Besonders die stark vereinfachte Form der „*Transzendentalen Meditation*“ (TM) faßt im westlichen Bereich in den letzten Jahren immer breiteren Boden, weil sie mit ihrem Angebot den Industriegesellschaften in einem zentralen Anliegen trifft: Hinwendung zur Ruhe, zur Innenwelt, zum Schweigen, zu Kraftschöpfung, zur Überwindung der Ich-Verhaftung⁵.

Auf „höherer“ intellektueller Ebene mögen stellvertretend für andere noch zwei Bewegungen genannt werden, die unterschiedliche Ziele auf sehr verschiedene Weise verfolgen: der *Aurobindo-Ashram* in Pondicherry/Indien mit der Zukunftsstadt „Auroville“ und die protestantische „*Gott-ist-tot-Theologie*“.

Der bedeutendste indische Denker des Jahrhunderts unternimmt es, auf dem Boden des Reform-Hinduismus mit Hilfe des „*Integralen Yoga*“ die Zukunftsprobleme unserer Welt durch höhere Bewußtseinsformen zu meistern. „Auroville“ wurde als Muster-Stadt für eine „heile“ Menschheit konzipiert, die die humanen Ideale der Selbstverwirklichung, Gleichheit und Anspruchslosigkeit, Menschenwürde und Sozialisation als Synthese einer „Religion der Zukunft“ zu erreichen strebt.

DOROTHEE SÖLLE und andere suchen im Westen auf der Grundlage einer radikalen Religionskritik eine nach-theistische Theologie zu begründen und Christus als leidenden Mitmenschen in den Mittelpunkt zu stellen, aus der Erkenntnis heraus, daß der moderne Mensch einen religiösen Weg finden müsse, mit dem säkularen Weltbild des 20. Jahrhunderts zu existieren. Der aufklärerische, sozial engagierte Charakter dieser Bewe-

gesehen stammen etliche der neuen Religionen schon aus dem 19. Jht. Strukturell und im Hinblick auf ihre Identität, darf man sie in der Mehrzahl als „Religion“ bezeichnen, wengleich es viele unartikulierte Mischformen gibt, die nicht nur synkretistisch, sondern oft auch rational-ekklektizistisch angelegt sind. Als moderne Massenbewegungen von wachsender Wirksamkeit kann man sie jedoch als „neu“ kennzeichnen.

⁵ Die Bewegung bedient sich nicht nur des wissenschaftlichen Vokabulars aus den Bereichen der Medizin und Psychologie, um sich dem westlichen Menschen anzupassen, sondern setzt neuerdings auch marktwirtschaftliche Werbemethoden ein. — Die letzten Straßenplakate verbinden die TM sogar mit dem politischen Slogan „Für ein ideales Deutschland“.

gung ohne Transzendenz führt freilich zu einer beträchtlichen Reduktion der eigentlich „religiösen“ Wirklichkeit. — Stellt AUROBINDO die individuelle religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt kosmischer Veränderung, so intendieren die anderen neue Weisen des „Glaubens“ auf rein anthropologischer, ja politischer Grundlage.

Ein letztes Beispiel des Aufbruchs mögen die vielen Zeugnisse Einzelner sein, die man heute unter dem Namen „neue Religiosität“ zusammenfaßt. Sie tendieren auf die Überwindung überkommener Gottesvorstellungen, suchen dem Ganzen des Seins sich wieder unmittelbar zuzuwenden, ohne politisch-gesellschaftlich aktiv werden zu wollen. Nicht die Gesellschaft, sondern die „radikale Kritik des herrschenden Wirklichkeitsverständnisses“⁶ steht im Vordergrund. Der Ausbruch aus der durchgeordneten Welt und die Sehnsucht nach Sinn kennzeichnen die verinnerlichte Haltung dieser einsamen Individuen. Der Mensch soll sich angesichts seines Bezuges zum Kosmos wieder seines begrenzten anthropozentrischen Denkens und seiner sehr bescheidenen Stellung in der Geschichte innewerden. Man möchte die Dualismen überwinden (Geist/Materie — Diesseits/Jenseits) und sich dem schöpferischen Geheimnis anvertrauen. Ein Zitat von RONALD STECKEL aus seinem Buch *Herz der Wirklichkeit* (1973) soll stellvertretend diese Bewegung charakterisieren:

„Ich glaube aber, daß man diesen Erscheinungen [der heutigen religiösen Situation] nur gerecht wird, wenn man sie in Beziehung zu der historischen Aufgabe sieht, die diese Generation und in verstärktem Maße jede ihr folgende Generation zu bewältigen hat: hinauszuwachsen über die einseitig rationale Orientierung der vorherrschenden Bewußtseinsform, die sich auf Kosten der Sensibilität, der gelebten Vitalität, der Intuition und des Glaubens entwickelt hat; hinauszuwachsen über die Tyrannei des persönlichen Ego, seine begrenzte Sicht und seine gesellschaftlichen Masken- und Rollenspiele; hinauszuwachsen über die Versklavung an Macht und Besitz, an mechanische Zeit und statische Ordnungen, um eine neue individuell geformte Einheit von Wahrnehmung und Empfindung, von Denken und Intuition, von Wissen und Leben zu erschaffen, eine ganzheitliche Sicht, die über der Durchdringung der unaufhörlich wechselnden Umweltstrukturen und über den Fieberkrisen der Gegenwart weder sich selbst aus den Augen verliert noch das immer nahe Gesicht des Nächsten, der den eigenen Weg kreuzt. Hineinzuwachsen in die bewußte Verwirklichung eines Seinszustandes, der seine schöpferische Kraft aus der Liebe erhält, die in jedem Menschen lebt und erweckt und gelebt werden will.“ (S. 82 f)

⁶ H. AICHELIN, in: *Information* Nr. 56 der Evangl. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Stuttgart). Neue interessante Aspekte bietet der gerade erschienene Sammelband *Chancen der Religion*, hrsg. v. R. VOLP, 1975. — Einen konservativ-abgrenzenden Standpunkt nimmt erstaunlicherweise der liberale Marxist L. KOLAKOWSKI mit seinem Beitrag „Die Rache des Heiligen an der profanen Kultur“ ein. — Anregend und korrigierend der soziolog. Aspekt von C. H. RATSCHOW. Hervorheben möchte ich noch einen Beitrag von O. SÖHNGEN über die Musik und J. SCHREITERS „Plädoyer für eine neue Spiritualität der Kunst“. Leider kann eine gründliche Auseinandersetzung mit diesem Band von R. VOLP, zu der er anregt und herausfordert, hier nicht mehr geleistet werden.

„Dieses Wachstum vollzieht sich in den Vorhallen des öffentlichen Bewußtseins, dort, wohin das elektronische Nervensystem der Medien nicht reicht, wo keine Tageszeitung mehr Bericht erstattet. Denn mitten in den Umweltkrisen, den ökonomischen Kämpfen und den politischen Schauspielen, die in aller Munde sind, mitten im täglichen Informationsfluß, geschieht das Entscheidende im Unsichtbaren, im Bewußtsein und Herzen der einzelnen; dort, in der Stille, findet der eigentliche Kampf statt. Dort kristallisieren sich die Impulstürme jedes Tages zu Erfahrungen, zeugen neue Verhaltensweisen, zeugen eine aufbrechende, unauslöschbare Freude. —

Von diesem Wachstum weiß jeder wirklich nur das, was er selbst erfährt. Und es ist gleichgültig, ob einer arm ist oder reich, ob er gut in der Welt Bescheid weiß oder wenig, ob er auf dieser oder jener imaginären Seite steht, es zählt nur, was er tut, was er erfährt, und wie er das, was er tut und erfährt, in Einklang bringt mit seinem innersten unabdingbaren Willen, in das Herz der Wirklichkeit hineinzuwachsen und von allem, was er so gewinnt und hat, zu geben, um fruchtbar zu werden und zu sein.“ (S. 89)

Man sollte jedoch außer dieser „*Neuen Religiosität*“ vor allem seine Aufmerksamkeit den parareligiösen Phänomenen widmen, um die besondere Schwierigkeit heutigen Religionsverständnisses noch deutlicher hervortreten zu lassen. Es gibt eine ganze Reihe von Erscheinungen, die man gemeinhin nicht unter die Religionen zu rechnen pflegt, die jedoch zumindest potentiell und teilweise religiöse Strukturen aufweisen. Wir greifen einige augenfällige Objekte heraus und wollen sie mit wenigen Strichen ins Gedächtnis rufen, um das bunte Bild der religiösen Weltlage zu vervollständigen. Es wird sich erneut zeigen, daß neben der weit vorangehenden Säkularisierung mit dem Verschwinden der religiösen Folie für das Denken und Handeln der Menschen der umgekehrte Vorgang einer zunehmenden Sakralisierung profaner Bereiche weithin zu beobachten ist.

Im politischen Bereich zeigt es sich besonders klar. Das viel diskutierte Feld der *Ideologie*⁷ erweist sich dabei im Kontext des Gesamtphänomens nur als ein, wenn auch zentraler Aspekt. Sie darf als ein dogmatisch fixiertes Glaubenssystem, allgemein verpflichtender Werthorizont und Ordnungsschema des täglichen Lebens mit Absolutheitscharakter und kollektiver Bindung betrachtet werden. Sie kann, aber muß nicht religiösen Ursprungs sein. Sie fordert totales Engagement bzw. Einordnung des Menschen mit all seinen Lebensbezügen. Soziologisch gesehen zeigt sie aufgrund dieser Struktur große Ähnlichkeiten mit religiösen Gesellschaftssystemen, wenngleich sie sich selbst säkular versteht. Daher spielen „Sanktionen“ (!) gegen Ketzer und Abweichler wegen der formalen und inhaltlichen Einheit des Systems eine beträchtliche Rolle.

Im Mittelpunkt der freiwilligen oder vorgeschriebenen Verehrung stehen die Begründer oder Ideenträger des Systems. Denken wir an MARX, LENIN, SUN YAT-SEN, MAO und HITLER. Sie werden gefeiert, verehrt und hypostasiert; ihnen werden quasi-göttliche Ehren erwiesen, Reliquien werden verwahrt, Mausoleen bekränzt und Bildikonen mit Blumen umrankt. Von ihren Worten und Taten gehen die Segnungen für die Menschheit aus, denn ihre Heilsverkündigung ist

⁷ Aus der Vielzahl der Literatur mögen nur zwei Werke genannt sein: J. BARION, *Was ist Ideologie*. Studie zu Begriff und Problematik (3. Aufl. 1974); H. HEUSS, *Ideologiekritik*, ihre theoretischen und praktischen Aspekte (1975).

universal. Der Schuldige hat sich vor ihnen bzw. ihren inthronisierten Nachfolgern zu rechtfertigen. Das Gericht spricht das System der Partei. — Ihr öffentliches Auftreten wird vom Massenkult begleitet, der nicht selten in Akte ekstatischer Hingabe hinübergleitet. Das Ich des Teilnehmers transzendiert seine Grenzen in der Gemeinschaft Gleichgesinnter, der *communio sanctorum*. Man unterwirft sich der Unfehlbarkeit des „Führers“ und wallfahrtet zum Geburtshaus MAOS. Ob alles dies durch spontane Begeisterung aufgrund charismatischer Gaben des Führers geschieht oder parteilich inszeniert wird, ist eine besondere Frage. Sicherlich ist sie nicht durch ein Entweder-Oder entscheidbar.

Ein besonders gutes Beispiel bietet die religiöse Folie des Nationalsozialismus. Der „Führer“ nahm eine Art Heilandsfunktion an, sein Wort galt. Er wurde bei Morgenfeiern rezitiert, durch Fahnenweihe und Lieder wie „Heilig Vaterland“ umrahmt. Seine Rolle als Heiliger wurde durch den Ruf „Heil Hitler“ und die totale Ergebenheit durch das Bekenntnis „mein Führer“ noch unterstrichen. Zeitgenossen berichten von seiner magischen Suggestionskraft in Sprache und Geste, die sein Sendungsbewußtsein auch darin dokumentierten. Eine Art Charisma war hier zweifellos vorhanden, getragen vom eigenen Vorsehungsglauben. Auch das Symbolzeichen der indogermanischen *Swastika* fehlte nicht. — Die Ideologie war dualistisch aufgebaut: dem Reigen der ergebene „Heiligen“ des Volkes stand die zu besiegende Macht des Bösen in Gestalt von Judentum, Kapitalismus und Bolschewismus gegenüber. Kein Opfer war zu gering, um dem Sieg des „Guten“ zum Durchbruch zu verhelfen. Die Opferbereitschaft kannte keine Grenzen. Traueranzeigen der Gefallenen trugen oft das Siegel des sakralen Opfers. So wurden den Märtyrern der Bewegung Tempel mit ewiger Flamme und Wache errichtet. Die religiöse Struktur dieser irrationalen Ideologie steht außer Frage.

Was für den politischen Bereich gilt, trifft sicher auch für andere parareligiöse Phänomene zu: das religiöse Bedürfnis oder die religiöse Anlage des Menschen sucht sich nach jahrhundertelanger rationalistischer Kritik an den mythischen Systemen der Tradition neue Kanäle der Entfaltung.

So nahm beispielsweise der RICHARD-WAGNER-Kult schon im vergangenen Jahrhundert fast religiöse Formen an. Nicht zuletzt wegen der eigenen künstlerischen Zielsetzung des Meisters, die das Gesamtkunstwerk der Zukunft mit dem Erlösungsthema verband, entwickelte sich eine leidenschaftlich ergebene Anhänger-schaft, die das Geheimnis des Grals zu hüten wußte und sich auf die Pilgerfahrt nach Bayreuth begab, um dem verehrten Seher zu huldigen. Das Sendungsbewußtsein einer charismatischen Persönlichkeit mit dem Anspruch der Heilsverkündung weckt in der Regel eine kompromißlose Verehrung, an der sich die Geister scheiden. Auf den Tod folgt oftmals die Verklärung und Legendenbildung, der Reliquienkult nimmt zeitweise seltsame Formen an. Ähnliches beobachtet man auch im GEORGE-Kreis.

Eine andere Form parareligiösen Verhaltens liegt bei der Astrologie und dem Wissenschaftsglauben vor. Die uralte Astrologie hat in unserer Zeit eine neue Renaissance erfahren. Man sollte diese Zeiterscheinung ernst nehmen, denn sie dokumentiert auf eigene Weise die Glaubenssehnsucht des Menschen, der im normleeren Raum nach richtungsweisender Ordnung sucht, dessen Instinktunsicherheit und Gefühlsschwund Ausschau hält nach einer kosmischen Gesetzlichkeit, die ihm sagt, was ihm bestimmt ist und wie er sich verhalten soll, um sein Dasein zu bestehen. Der Glaube an kosmische Kräfte scheint die Angst vor dem Schicksal zu mildern. Die Angst vor dem Vakuum einer nicht mehr erfahrenen Gottheit findet eine Absicherung durch die „Gesetzlichkeit“ der Astro-

logie. Darin berührt sich dieses Verhalten mit dem heute weit verbreiteten Wissenschaftsglauben.

Er begegnet uns als ein seltsames Phänomen globaler Reichweite: Die Glaubensbedürftigkeit des Menschen als irrationale Basis seines Lebensvollzugs wählt sich als Objekt die wissenschaftlich nachprüfbare Erkenntnis und Wissensanreicherung, ein Streben, das ehemals selbst die mythischen Formen religiösen Glaubens herausforderte und verdrängte. Der Gegensatz von Glauben und Wissen (grch.: *doxa* und *episteme*) bestimmte die gesamte abendländische Religions- und Geistesgeschichte und wird in Asien zunehmend zum aktuellen Problem. Im Westen wurde diese Spannung auf höherer Ebene (?) intellektuell gelöst und führte zu einer Neubesinnung der Theologie, auf unterer Ebene zu einer religiösen Bewußtseinspaltung, sofern traditionelle Formen des Dogmas angesprochen wurden. Die freigesetzte Glaubenskraft wendet sich nun als Massenerscheinung dem angeblich größeren Wirklichkeitshorizont der Wissenschaft zu, in der Erwartung, gesichertes Erkenntnis könne neue Wert- und Verhaltensmaßstäbe bieten und damit Lebenshilfe leisten. Unterstützt wird diese Bewegung noch durch die Protagonisten der zweiten Aufklärung unserer Tage. Man glaubt, das durch Biologie, Physik, Psychologie und Medizin aufbereitete neue Weltbild sei fortschreitend durchschaubar, mache religiöse Traditionen überflüssig und könne das Fundament für eine neue Lebensorientierung abgeben. Wer die in Millionen-Auflage erscheinenden Wochenzeitschriften durchblättert, wird diese Entwicklung bestätigt finden. Die außerordentliche Bereicherung, die unser Leben durch die Wissenschaft erfahren hat, führte zu dem Glauben an ihre Allmacht und Schicksalsmeisterung. Man glaubt, der Glaube sei überflüssig geworden und widerlegt sich damit selbst.

Inzwischen zeigt sich aber immer mehr, daß die Wissenschaft nicht imstande ist, Wertvermittlung und Lebenshilfe anzubieten. Maßgebliche Forscher lassen sich von der Einsicht leiten, daß die Wissenschaft an ihre Grenzen gestoßen ist und das letzte Geheimnis der Wirklichkeit nicht gelüftet werden kann. Doch dieses Erkenntnis, die den Glauben erneut freisetzen könnte für religiöse Impulse, ist noch nicht ins Massenbewußtsein eingegangen.

Man kann eine Übersicht über parareligiöse Phänomene nicht abschließen, ohne die sog. „psychedelische Religion“ und den religiösen Untergrund wenigstens gestreift zu haben. Der Ausdruck „psychedelische Religion“⁸ stammt von TH. LEARY und bezeichnet zusammenfassend die Herbeiführung religiöser Erfahrungen auf chemischer Grundlage, mit anderen Worten: eine kosmische Bewußtseinserweiterung mit den Mitteln der Droge. Es hat sich gezeigt, daß die Einnahme von Drogen plötzlich zu Wahrnehmungsinhalten und Erlebnissen führt, die mit den Beschreibungen

⁸ Der Begriff meint wörtlich: ‚seelische Offenbarung‘ (grch. δῆλωσις von δηλόω = offenbaren). — Eine makabre Nebenbedeutung würde er freilich durch die Ableitung von grch. δηλόμαι, lat. delēre = vernichten, zerstören, erhalten.

gen der Mystiker über ihre Erfahrungen und den Aussagen von Initialerlebnissen mancher Konvertiten auffallend übereinstimmen. Eine paradiesische Welt voller Glücksempfinden und tiefer Beseligung, voller Schauungen und transparenter Heilssymbole stellt sich für diejenigen ein, denen der Ausweg aus Trübsal, Leere und Einsamkeit mit Hilfe des „chemischen Pfingsten“ (ALCHELIN) für ein paar Stunden gelingt. Die Sehnsucht nach Heil, nach ich-transzendierender Ganzheitserfahrung findet ihre kurzfristige Erfüllung. Der entscheidende Unterschied zu den entsprechenden Erfahrungen im religiösen Bereich besteht darin, daß hier der mühsame Stufenweg innerer Verwandlung und Bereitschaft, der in der Regel erst die Disposition zum Empfangen „überirdischer“ Erleuchtung schafft, entfällt, — freilich mit dem Ergebnis fehlender Nachwirkungen der „unio mystica“ im bewußten Leben des Alltags. Die Verwandlung des Menschen findet nicht statt.

Wie man auch immer diese weit verbreitete Drogensucht beurteilen mag — chemische Stimulationsmittel hat es in der Religionsgeschichte immer schon gegeben —: die Parallelität religiöser und psychologischer Erfahrungsinhalte stellt den Forscher vor neue, noch ungelöste Probleme der Tiefenpsychologie und psychosomatischen Medizin, die den Religionshistoriker nicht unberührt lassen können. Der „Gott durch die Spritze“ würde FREUDS These von der großen Illusion noch nachträglich rechtfertigen. Es drängen sich die Fragen auf: Gibt es „echte“ und „unechte“ religiöse Erlebnisse? Lassen sich Kriterien der Unterscheidung ermitteln? Spielt Transzendenz in die Biochemie hinein oder umgekehrt?

Auch der sog. „religiöse Untergrund“ hat weite Bevölkerungskreise in aller Welt erfaßt und rechnet zum Kapitel der parareligiösen Phänomene. Bestimmend für diesen Bereich ist die allgemeine Existenzangst. Hatte doch B. RUSSELL Angst als die eigentliche Quelle der Religiosität bezeichnet. Es handelt sich hier jedoch kaum um numinose Ängste. Man ergibt sich düsteren, oft okkulten Offenbarungen, erfährt bedrückende Visionen mit entsprechenden Lebensanweisungen oder wendet sich bereitwillig den heute so zahlreichen „Gurus“ zu, die dem suchenden Menschen in einem Gemisch von Heilsanspruch, Betrug, Macht und Scharlatanerie verkünden, wer sie wirklich sind und Heilung bei Befolgung ihrer Regeln versprechen. Die Guru-Welle zählt bereits nach Millionen Anhänger⁹. Die Bereitschaft, sich einem Führer anzuschließen, wächst von Tag zu Tag.

Die Hinwendung nach Innen, die Sehnsucht nach Gemeinschaft und Frieden verbindet auch die Hippies zu einem „corpus mysticum“, der die Selbstfindung in einem größeren Ganzen verheißt.

Mag man diese Richtungen noch den religiösen Aufbrüchen zuweisen, so tragen der Teufelskult, die modernen Exorzismen, die freiwillige Hingabe an die sonst so verdrängten dunklen Mächte des Daseins häufig genug das Zeichen des Perversen. Von zahlreichen satanischen Orden mit der Verheißung totaler Libertinage bei gleichzeitiger Bindung an die Bruderschaft und geheimen Opferriten berichtet das neue Buch von F. W. HAACK¹⁰. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen: „Fanatische Sektierer ermorden in Ringwil/Schweiz ein junges Mädchen, um ihr

⁹ M. MILDENBERGER, *Heil aus Asien?* Hinduistische und buddhistische Bewegungen (1974).

¹⁰ F. W. HAACK, *Von Gott und der Welt verlassen*. Der religiöse Untergrund in unserer Welt (1974); siehe besonders S. 31 ff u. 109 ff. — Erst vor kurzem berich-

den Teufel auszutreiben (1966)“ — „Ein 20jähriger junger Mann läßt sich in Vineland/USA gefesselt von seinen Freunden in einen Tümpel werfen, um als Herr von ‚40 Legionen Satans‘ aufzuerstehen (1971)“ — „Aus Kalifornien meldet die 1966 gegründete ‚Kirche Satans‘ die Installierung der 10 000 sten Gemeinde“. Wunderglaube, Menschenopfer und Mord an Exkommunizierten und Gegnern der Gruppe bleiben keine Seltenheit mehr. Sex-Orgien als Befreiungsakt und copulierende Tempelpriester, über denen ein Huhn dem Satan geopfert wird, gehören zu den Randphänomenen unserer Zeit (Satansmesse), die dem Glauben an die Kraft der dunklen Macht sprechenden Ausdruck verleihen. Der Engländer ALLEISTER GOWLEY gilt als einer der Stammväter der Satansverehrung, die er bei strenger Ordenshierarchie mit dem *O. T. O.* (*Ordo Templi Orientalis*) weltweit straff organisierte. Satan wird als Freiheitsgott gepriesen. Er durchbricht die wohlgeordneten Schranken der zivilisierten Welt und eröffnet Möglichkeiten, die der Gesellschaft der moralischen Theisten versagt bleiben. Man wird lebhaft — wenn auch auf anderer Ebene — an den indischen Shiva-Kult und die grausame Göttin Kali erinnert. Hier kommen Kräfte wieder zum Vorschein, die der rationalisierte Mensch des Westens längst gebannt glaubte.

Die außerordentlich bunte Palette des religiösen Pluralismus unserer Tage mag noch mit einem kurzen Hinweis auf die scheinbar so profanen Objekte wie Auto und Fußball abgerundet werden. Das Auto ist in aller Welt zum „Gott der Massen“ geworden. Seine quasi-religiöse Relevanz wird man in der Möglichkeit äußerer Bewußtseinserweiterung, Wunschbefriedigung, Machtsteigerung, Weltaufnahme und nicht zuletzt einer mindestens peripheren Ich-Entgrenzung zu suchen haben. Daher rührt der weit verbreitete Kult, der mit dem Vehikel der Glückseligkeit getrieben wird.

Bei den Weltmeisterschaften des Fußballsports beobachten wir die momentane Masseneckstase, die Identifikation mit dem Nationalheiligen, das befreiende Gemeinschaftserlebnis und den engagierten Fanatismus, — aber auch außerordentlichen Festcharakter mit seinen kultischen Attitüden und Emblemen.

Sicherlich wird es zunächst eine offene Frage bleiben, ob sich diese Erscheinungen überhaupt als religiöse qualifizieren lassen und nicht vielmehr ausschließlich der Psychologie zuzuweisen sind. Das wird vom Verständnis dessen abhängen, was wir heute (noch) als „Religion“ bzw. Religiosität anzusehen haben.

III. Bisherige Bemühungen um ein angemessenes Religionsverständnis

Wenn wir uns um ein angemessenes Religionsverständnis der Gegenwart bemühen wollen, so wird die Aufgabe unabweisbar sein, das zentrale Problem des *Pluralismus* zur Grundlage unserer Überlegungen zu machen. Wie wir gesehen haben, reicht das Spektrum dessen, was sich unreflektiert als „Religion“ zeigt, vom Fußball über Satansmesse, politischen Heiligenkult, Wissenschaftsglauben, „Neue Religiosität“ bis hin zu den klassischen und neuen Religionen. War der frühere Pluralismus der klassischen Religionsorganismen für den Historiker noch relativ überschaubar, da diese Religionen historisch-sozial einigermaßen faßbare Ge-

tete das „Darmstädter Echo“ (7. 7. 75) von einer „Schwarzen Messe“ im Umkreis, deren Opferritual ein Todesopfer forderte.

bilde darstellten, so gibt es heute eine Fülle von Phänomenen, die nur noch als Aspekte, Teilbereiche des Religiösen, nicht-integrierte Verhaltensweisen zu charakterisieren sind.

Die Grenzen werden unscharf. Die klassische Religion konstituierte sich noch mit einiger Regelmäßigkeit durch Lehre, Kult, Mythos, Ethik, Offenbarungsträger und eine gesellschaftliche Organisationsform. Für die sog. „neuen Religionen“ (daher der Begriff) gilt dies noch in begrenztem Maße. Anders verhält es sich mit den parareligiösen Erscheinungen und den religiösen Individualismen. Sie wachsen am Rande der offiziellen Religionsgebilde heran und erfahren zunehmende Bedeutung. Sie lassen sich unter klassischen Gesichtspunkten nicht mehr einordnen, da sie die konstitutiven Elemente der alten Religion nicht mehr als geschlossenen Komplex aufweisen. Ihre außerordentliche Bedeutung für unsere Zeit und der nicht zu verkennende teilreligiöse Charakter verbieten es jedoch, ihre Existenz zu vernachlässigen oder gar von vornherein als „pseudoreligiös“ abzuwerten.

Die Sprengung alter Grenzen vollzieht sich sowohl im individuellen, sozialen und inhaltlichen Bereich. Gesellschaftliche Emanzipation, Mobilität und Einsamkeit einerseits, verplantes Leben im anonymen Kollektiv andererseits führen zur inneren Desintegration des Individuums. Es geht daher häufig seine eigenen Wege auch auf religiösem Gebiet. Es macht eigenständige Erfahrungen auf der Suche nach dem Heil, ohne daß sich diese in bestimmbareren Formen niederschlagen. Schwächere Naturen schließen sich den Visionären und Mystikern gläubig an. Eine solche Entwicklung kann sich innerhalb oder außerhalb bestehender Religionen vollziehen.

Im sozialen Bereich begegnen wir freien Gruppenbildungen mit strengem organisatorischen Aufbau, anonymen Massenkulten wechselnder Motivation und Bezugspersonen oder aber unterschwelligem Assoziationen in bestehenden Gesellschaften unter Mißachtung verpflichtender Dogmen und Regeln.

Besonders deutlich zeigt sich das Verfließen und Auflösen von Grenzen aber in inhaltlicher Hinsicht: hier wird ein Kult praktiziert, eine ‚Offenbarung‘ verkündet, ein ‚Heiliger‘ verehrt, — dort predigt man eine neue Heilslehre, ein Glaube klammert sich an Personen und Objekte oder gar ein Mythos entsteht. Alles dies geschieht, ohne daß es zu einem komplexen Gebilde mit dem Namen ‚Religion‘ kommt. Da überkommene Gehalte der Religionen oft nicht mehr verstanden oder abgelehnt werden, verselbständigt sich die Religiosität als menschliche Grunddisposition und zweigt sich erneut in die bekannten Gestaltungen der primären und sekundären ‚Frömmigkeit‘ auf, d. h. in den schöpferisch-erlebnishaften und den gläubig-nachahmenden Aspekt. Möglich, daß aus dieser freigewordenen Disposition eines Tages wieder konkrete Religionsgebilde entstehen. Vorerst scheint es außerordentlich schwierig zu sein, den religionsgeschichtlichen „Nebel“ unserer Tage genetisch und systematisch zu erhellen. Ver-

mutlich liegt seiner Entstehung in erster Linie die Umwälzung des Weltbildes und die Pluralität der Wertordnungen in einer veränderten Gesellschaftsstruktur nach der Entleerung der religiösen Bilderwelt zugrunde.

Der Religionswissenschaft unserer Tage bleibt freilich die Aufgabe gestellt, diesen „Nebel“ strukturell zu durchdringen, d. h. ein Ordnungsgefüge für die Fülle der Phänomene zu erstellen, ohne das wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich ist. Müssen wir resignieren, unter Hinweis auf die Vorgegebenheit von Begriffen, die der Erfahrung der Pluralität nicht angemessen sind? Scheint das Unterfangen, wissen zu wollen, was denn eigentlich Religion sei, nicht aussichtslos zu sein? Oder läßt sich doch ein Generalnenner ermitteln, der die Vielgestaltigkeit der Phänomene zu durchleuchten vermag?

Es wird sich erweisen, daß das Verständnis von Religion — subjektiv und objektiv — außerordentlich komplexer Natur ist, da sich die „Sache“ selbst als ganzheitlicher Lebensvollzug darstellt, dem mit einer einfachen Definition nicht beizukommen ist, wie die Forschung gezeigt hat. Insbesondere ist größte Reserve geboten, wenn man heute noch glaubt, von einem „Wesen“ der Religion sprechen zu können, da ‚Wesen‘ ein statischer, ungeschichtlicher Begriff ist, der die zeitliche und räumliche Bedingtheit aller Charakterisierungen außeracht läßt und der dynamischen Entwicklung des Phänobildes ‚Religion‘, deren Zeuge wir heute sind, nicht Rechnung trägt. Dennoch sind wir angesichts der Fülle der religiösen und parareligiösen Phänomene gezwungen, ein Ordnungsschema bzw. eine Art Arbeitshypothese¹¹ zu entwickeln, um das Labyrinth der Welt des *homo religiosus* durchdringen und erfassen zu können.

Die Voraussetzung, von der Religion als einem Urphänomen (GOETHE) des Menschen zu sprechen, das weder historisch noch allein soziologisch ableitbar ist, findet ihre Bestätigung wohl hinreichend durch die dargestellte Situation. Unsere Frage kann daher nur heißen: Wie ist dieses Urphänomen (als konstitutives Element der Anthropologie) näher zu bestimmen?

Schon das rückwärts gewandte Bemühen, Religion zu definieren, war bislang gescheitert. Der amerikanische Gelehrte J. H. LEUBA stellte schon 1912 48 Definitionen von Religion zusammen, die nach Kenntnis der bisherigen Religionsgeschichte ermittelt wurden. Ähnliches gab G. WOBBERMIN in den 20er Jahren bekannt. Um wieviel schwieriger wird es heute angesichts der parareligiösen Erscheinungen sein, Religion noch definieren zu wollen. Liegt doch dem Begriff ‚Definition‘ selbst bereits ein typisch europäisches Raum- und Substanzdenken zugrunde, das einen inhaltlichen Bereich ‚abgrenzt‘, d. h. Substanzielles statisch absichert und dauernd gültig sein läßt, ohne Öffnung zu benachbarten Bereichen und ohne zeitliche

¹¹ H. KISHIMOTO, *An operational definition of religion*, in: *NUMEN*, Vol. VIII (1961) p. 236—240.

Bewegung. Dieses Verfahren bleibt aber kennzeichnend für das Wesen des ‚Begriffes‘ und ist daher für die Religion als einem lebendigen Lebensvollzug nicht anwendbar.

Wir wollen und können nicht alle bisherigen Definitionen kritisch beleuchten. Das ist oft genug geschehen. Auch die Verfahrensweisen der Ermittlung wurden von dem Religionsphilosophen S. HOLM eingehend diskutiert. Um den Kreis der Problematik deutlich werden zu lassen, mögen jedoch einige besonders bekannt gewordene Definitionen, die wegen ihrer Abstraktheit relativ umfassend sind, stellvertretend vorgestellt werden.

W. JAMES nennt Religion „den Glauben an eine unsichtbare Ordnung“, G. WIDENGREN bindet Religion an den Gottesglauben. F. SCHLEIERMACHERS Begriff „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ oder „Gefühl und Geschmack für das Unendliche“ sind bekannt. Für W. WINDELBAND wird das Heilige als transzendente Wirklichkeit erlebt. M. SCHELER sieht Religion als Realisierung des höchsten Wertes (des Heiligen). J. HESSEN nennt die religiöse Erfahrung ein im Zentrum der Persönlichkeit sich abspielendes Erlebnis einer transzendenten Wertwirklichkeit und definiert Religion als „Lebensbeziehung des Menschen zum Heiligen“. Unter Bezugnahme auf die OTTO'sche Kategorie des Heiligen sagt G. MENSCHING sehr formal und strukturell: „Religion ist die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und das antwortende Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“, womit der Aktionscharakter deutlich eingeschlossen wird. F. HEILER drückt die Relation etwas lockerer und transzendenter aus: „Beziehung des Menschen zur übersinnlichen und ewigen Welt“. Den existenzbestimmenden Beziehungscharakter spricht auch U. BIANCHI an. P. TILlich beschreibt Religion ganz einfach als „im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht“. Der japanische Religionshistoriker H. KISHIMOTO schließlich bezeichnet Religion als ein dynamisches Wertsystem, dessen Macht im Menschen den tiefsten Lebenswert und letzten Lebenssinn im Glauben erweckt. Der Absolutheitscharakter des religiösen Wertsystems wird besonders hervorgehoben.

Alle diese neueren Definitionen stammen aus der Feder von Gelehrten, die mit der Vielfalt der Religionsgeschichte vertraut sind. Ihre Charakterisierungen basieren also auf einer erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis. Und doch wird jeweils eine Akzentuierung deutlich, die eine besondere Seite des Gesamtspektrums in den Vordergrund rückt. Je allgemeiner die Definition, desto fragwürdiger wird ihr spezifisch religionsrelevanter Charakter, aber auch um so gültiger für den Einbezug der zahlreichen Phänomene unserer Gegenwart.

Was bleibt zu tun? Mit einer Zusammenfassung der Definitionselemente zu einer General-Definition ist es nicht getan. Sie würde viel zu detailliert und damit abgeschlossen ausfallen, als daß sie mit ihrer Vielzahl von Elementen noch für alle religiösen und parareligiösen Phänomene als *g a n z e* zutreffen würde. Zweifellos sind alle in den Definitionen ange-

sprochenen Elemente in der Religionsgeschichte und ihren Randerscheinungen partiell vertreten. Das gilt für das Wertsystem, den Glauben, den Beziehungscharakter, das Heilige, die Existenzbezogenheit, die Unbedingtheit, die Transzendenz, die Gottesbegegnung, die Selbstverwirklichung und das Ordnungsgefüge, — sofern die Individualsphäre angesprochen wird. (Im Hinblick auf die ‚objektive‘ Welt der Religion könnte man als bestimmende Elemente noch Kultus, Mythos, soziale Gebilde, Offenbarungsträger, Divinationsobjekte, Priesterschaft und Lehre hinzufügen, insofern als die ‚subjektiven‘ religiösen Impulse sich in der Regel historisch manifestieren oder aber sozial eingebunden sind). Alle Einzelelemente kommen aber selten gemeinsam und zugleich in einer bestimmten Religion, schon garnicht bei den parareligiösen Phänomenen vor. Andererseits kann bestimmten Erscheinungen oder Verhaltensweisen der religiöse Charakter nicht ohne weiteres abgesprochen werden, wenn sie einem Definitionsschema nicht genügen. Oder aber: ein oder zwei Definitionselemente bestätigen nicht per se deren religiöse Natur.

Die Schwierigkeiten, zu einem gültigen Ordnungsgefüge zu gelangen, mögen anhand einiger Beispiele veranschaulicht werden:

Mußte der Gottesbegriff schon ehemals als Leitidee zur Einteilung und Zurechnung der Religionen höchst fraglich erscheinen, da beispielsweise der *Urbuddhismus* und auch seine *Zen-Form*, ebenso *präanimistische Formen* religiöser Apperzeptionen nicht als Religion hätten gelten können, so erhält diese Problematik besonderes Gewicht angesichts des neuen Wirklichkeitsverständnisses der ‚Neuen Religiosität‘ bei R. STECKEL. Bereits die vielen Spielarten des Pantheismus lassen teilweise den Gottesbegriff verflüchtigen. Darf man ihnen deswegen den Charakter einer Religion absprechen? Man ist immer noch zu sehr geneigt, die theistische Basis der großen monotheistischen Religionen des Vorderen Orients als *eigentliche Religionen* zu qualifizieren.

Auch der ‚Glaube‘ kann allein sicherlich kein tragendes Signum für Religion sein, wenn man darunter das gläubige Hinnehmen und Fürwahrhalten vorgegebener oder offenbarter Wahrheiten und Werte, bis hin zum objektivierten Dogma versteht. Diese Verhaltensweisen finden sich auch in jedem ideologischen System, z. B. dem Nationalsozialismus. Daneben kennt die Religionsgeschichte Erkenntniswege, die die Heilsfrage implizieren und auf Einsicht gründen, also im engeren Sinne nicht als ‚Glaube‘ zu bezeichnen sind. Ebenso läßt sich der moderne Wissenschaftsglaube des angeblich ‚glaubenslos‘ gewordenen Menschen als ein objektbezogener Glaube verstehen und in diesen Zusammenhang einordnen. Wird er damit schon zu einer Religion? Wird es eine andere Möglichkeit geben, ‚Glauben‘ dennoch als Kriterium der Religion signifikant werden zu lassen?

Ähnlich verhält es sich mit den Wertsystemen. Alle Religionen kennen Wertordnungen, doch nicht jede Wertordnung muß deshalb schon religiös bezogen sein. Wir leben in einer Fülle von Werthierarchien, die unser

Leben bestimmen, ordnen, absichern, ja — ohne die ein Gesellschaftssystem nicht funktionieren würde. Das wertende Verhalten des Menschen schafft und realisiert ständig Werte, die seinem Leben Maßstäbe vermitteln. Werte erweisen sich aber oft als recht umstrittene Güter; ihre verbindliche Geltung besagt noch nichts über die Werthöhe oder gar ihren sogenannten ‚religiösen‘ oder existentiellen Gehalt. Ein Wertsystem bedarf nicht unbedingt der religiösen Verankerung, wie z. B. der atheistische Humanismus zeigt.

Lassen sich auch Vorbehalte gegen die weitverbreitete Auffassung der Religion als „*schlechthinniger Abhängigkeit*“ anführen? Die meisten Menschen sehen ihren Freiheitsspielraum als äußerst beschränkt an und fühlen sich von Mächten abhängig, denen sie sich freiwillig hingeben, gedankenlos unterordnen oder gegen die sie sich auflehnen, um sie wenigstens partiell zu bezwingen. Die Erfahrungsgestalten dieser Mächte mögen Gott, Schicksal, Zufall, Glück oder auch Staat, Wirtschaft, Clan, Kollektiv heißen. Mit der Verflüchtigung des Gottesbildes und der Naturnähe (in den industrialisierten Zonen) ist die Abhängigkeit anonymer geworden, aber sie ist geblieben. Eine besonders ausgeprägte Form hat sie in der Astrologie gefunden. Im Gegensatz zur Unberechenbarkeit anderer Schicksalsvorstellungen ist die Determination hier perfekt geworden. Darf man die Astrologie daher ‚Religion‘ nennen? Oder sollen vielmehr gerade die theistischen Religionen, z. B. der Islam, als spezifische Religionen ausgezeichnet werden? Kann die ‚totale Abhängigkeit‘ ausreichen, Religion zu bestimmen? Sollte nicht vielmehr die Sinnerfahrung ein wesentliches Ingrediens sein?

Eine häufig zu vernehmende Überzeugung sieht in der Religion die Beziehung des Menschen zur Transzendenz. Was besagt das? Verstehen wir darunter eine übersinnliche Welt, ein ‚Jenseits‘ (räumlich und zeitlich), eine Leben bestimmende Macht jenseits der normalen Sphäre des natürlichen Bewußtseins, so werden wir zugestehen müssen, daß diese Transzendenz-Bereiche zu den wesentlichen Elementen der meisten Religionen zählen, und zwar umsomehr, je dualistischer sie geprägt sind. Es zeigt sich freilich ein großer Facettenreichtum. Transzendenz kann mehr oder minder in das Weltbild oder den Lebensvollzug intergriert werden. Sie kann als das ‚*Ganz-Andere*‘ unerkennbar, unzugänglich und unvermittelt, dem wirklichen Leben völlig entrückt aufgefaßt werden, — oder aber durch Vermittlungen mancherlei Art (Natur, Sprache, Bilder) persönlich erfahren und gedeutet werden. Man denke etwa an die Mystik und den Pantheismus. Ob man in diesem Falle noch von Transzendenz sprechen kann, ist eine Definitionsfrage.

Eine statische Abgrenzung führt uns nicht weiter, denn die unterschiedlichen Bewußtseinsebenen der Menschen zeigen eine verschiedene Reichweite ‚möglicher‘ Erfahrung. Was dem einen verborgen, ist dem andern zugänglich.

Geht man aber von der einfachen Wortbedeutung aus und meint mit dem ‚*Hinübersteigen*‘ die Grenzüberschreitung des Ichs in den weiten Raum des Selbstseins, der ganzheitlichen Erfüllung oder auch des Kosmos, so wird diese Erweiterung des Begriffs heutigem Religionsverständnis dienlicher sein. Transzendieren wird — so verstanden — zu einem menschlichen Grundakt, im ‚Überstieg‘ (HEIDEGGER) zur Selbstfindung zu gelangen und durch das Lesen der Chiffren (JASPERS) des Wirklichen Daseins-erhellung zu gewinnen. Anders gesagt hieße ‚*transzendieren*‘ ein ständiges Übersteigen unserer endlichen Existenz in vielen Spielarten und auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen.

Kann man folglich mit einem erweiterten Transzendenz-Verständnis ‚*Religion*‘ in der Gegenwart definieren?¹² Gewiß wird die Verlagerung des statischen Ausdrucks ‚*Transzendenz*‘ zur dynamischen Vollzugsform ‚*transzendieren*‘ für das Verständnis heutiger Vorgänge von beträchtlicher Bedeutung sein. Die „*Neue Religiosität*“ spricht bereits paradox von „*immanenter Transzendenz*“.

Unsere tastende Prüfung einiger zentraler Begriffsbestimmungen auf ihre Tragfähigkeit für das Religionsverständnis sollte sich noch der TILICH'schen Bezeichnung dessen, „was uns unbedingt angeht“, zuwenden. Mit dieser Bestimmung wollte er Religion auf eine allgemein-menschliche Basis stellen, die jeden betrifft und das Argument der besonderen religiösen Begabung oder Anlage ausschließt. Entweder komme der Religion universale Geltung zu oder sie sei „das absolut Nutzlose in der Kultur“. Mit dieser metalogischen Methode der „*Schau der inneren Dynamik im Aufbau der Sinnwirklichkeit*“ sollten alle Diskussionen und Abgrenzungen logischer Art überwunden werden. Auch mit der ähnlichen Definition der „*Religion als Ergriffensein von einem letzten, unbedingten Anliegen*“ zeichnet sich das Betroffensein durch ein Absolutes und die dadurch hervorgerufene existenzielle Reaktion deutlich ab. Religion erhält damit einen Beziehungscharakter des Menschen zur einer Macht/ ‚*Sache*‘, die alle nur bedingten, begrenzten, peripheren Beziehungen ausschließen soll und damit sogar den Gegensatz heilig/profan übersteigt. Der alte

¹² Der genannte A. HAHN bindet die Transzendenz an die Gesellschaft. „*Religiöse Urfunktion*“ meint immer „*Sinn-Transzendenz*“, denn Religion sei eine „*universale gesellschaftliche Tatsache*“ (S. 84 ff). Das Soziale träte als Sinnträger auf und biete stets eine Auswahl vorgegebener Möglichkeiten. Da die Gesellschaftsstruktur sich aber erheblich gewandelt habe und vom Beginn der Hochkulturen bis zum Industriezeitalter hin eine beträchtliche Individualisierung („*Sinnproblem keine anthropologische Konstante*“) der Sinnproblematik eingetreten sei, könne die isolierte Subjektivität kein Heil mehr im Kollektiv finden, sondern müsse ihre „*Selbstverwirklichung ansteuern*“ (S. 101 ff). — Der außerordentlich interessante soziologische Ansatz des Autors mag für die Transzendenzfrage bei Primitiv-Kulturen zutreffen, scheint mir aber für das Problem als solches unzureichend. Auch die rein funktionelle Betrachtung der Religion als „*Legitimierung von Sinnkomplexen*“ trifft m. E. nicht das Gesamtphänomen.

typisch westliche Gegensatz von religiös und säkular wird so überwunden; und man sollte denken, daß diese Definition in der Tat alle religiösen Vorgänge einschließt. Der Satanskult, die Zen-Erfahrung, das Christus-Erlebnis wie auch das politische Charisma kann mich „unbedingt“ angehen, d. h. mein Leben letztlich bestimmen. Alle Daseinserfahrungen können also religiösen Charakter annehmen, wenn nur die „Dimension der Tiefe“ hervortritt. Es wird in diesem Zusammenhang immer wieder von „letzter und vorletzter Wirklichkeit“ gesprochen (J. WACH). Natürlich kann Religion immer nur den Bezug zu einer letzten, unbedingten Wirklichkeit meinen.

Wir könnten uns mit dieser Definition zufrieden geben, denn sie vermag: Wert, Gott, Transzendenz, Heiligkeit, Glaube, Abhängigkeit formal einzuschließen, ohne auf ihre Jeweiligkeit festgelegt zu sein. Sie ermöglicht ferner, religiöse Beziehung unabhängig von Zeit, Raum, Objekten überall anzusiedeln, wo Menschen von einer letzten Wirklichkeit unbedingt ergriffen werden.

Doch ungelöst bleibt bei diesem Religionsverständnis: Wer sagt uns, was „letzte“ Wirklichkeit, was „vorletzte“ ist? Was heißt „unbedingt“?, was bleibt nur bedingt? Ist das Ergriffensein von MAO und das entsprechende Engagement bedingter als die totale Hingabe des Muselmanen an Allah? Welche Kriterien besitzen wir zur Differenzierung? — Werden nicht vielmehr Personen, Mächte oder Ziele absolut ‚gesetzt‘, durch uns selbst — sei es durch Herkunft, Tradition, Erziehung oder auch freies Engagement — wertorientierend herausgehoben und unter einer bestimmten Perspektive an die Spitze der Gültigkeiten ‚gesetzt‘? Kann nicht ein hinreißendes Bergerlebnis sowohl natürliche Empfindungen auslösen, als auch zum Medium religiöser Erfahrungen werden? Für die Jesus-People bedeutet die Hingabe an Jesus mehr als Erwerb, Konsum oder Autokult (für den Nationalsozialisten der „Führer“ mehr als Christus). Natürlich neigen wir dazu, den Islam als Betroffensein von einer letzten, geheimnisvollen Macht zu kennzeichnen und Ideologien als etwas „Vorletztes“ abzuwerten. Die Definition der Religion als etwas „was uns unbedingt angeht“, gibt uns jedoch keine ausreichenden Maßstäbe für eine Unterscheidung an die Hand. Es müßten noch andere Gesichtspunkte hinzutreten.

In jedem Falle aber wird die Perspektive im Hinblick auf das, was absolut gilt, von hoher Bedeutung sein. Über das Absolute selbst können ohnehin keine Aussagen gemacht werden, immer nur darüber, was der Mensch durch betroffene Apperzeption als solches erfährt und eben perspektivisch zum Ausdruck bringt. Wird es eine Möglichkeit geben, Begegnungen mit dem ‚Absoluten‘ — bei aller chiffrierten Verbalisierung — von einer nur bedingten Sphäre der Erlebniswelt zu unterscheiden?

Dieser Frage widmet sich u. a. die lange Diskussion um ‚das Heilige‘ im Verhältnis zum profanen Bereich. „Das Heilige“ ist seit R. OTTOS berühmtem gewordenem Werk mit gleichnamigem Titel zum Inbegriff des

eigentlich Religiösen und zum Fundament der modernen Religionswissenschaft geworden. Religion wird als „*Begegnung mit dem Heiligen* ...“ definiert und damit als eine eigenständige Wirklichkeitserfahrung, ein Gefühl a priori, von der übrigen Kultur- und Erlebniswelt abgehoben und als unableitbar angesehen. Der Mensch begegnet der ‚überweltlichen‘ Macht in einer zeitlich und räumlich abgesonderten Weise als dem großen Geheimnis, das ihn anzieht und bedroht, beseligt und beängstigt. R. OTTO beschreibt diese Erfahrung bekanntlich als *mysterium tremendum et fascinans*. Wir können den Reichtum seiner Gedanken hier nicht referieren, sondern müssen uns auf die Feststellung beschränken, daß sie der modernen Religionswissenschaft den Schlüssel zum Verständnis der Religionen an die Hand gaben.

Die Anwendungsmöglichkeit auf den historischen und psychologischen Bereich schien durchschlagend zu sein. Die Formel für die Religionswissenschaft war offenbar gefunden. Zahllose Vorgänge wie Kultstiftung, sakrale Bildersprache, Initiationsriten, tabu-Bezirke, Fetischkult, Berufungserlebnisse, Wunder und Mystik ließen sich endlich angemessen verstehen. Der religiöse Bereich konnte nun vom profanen deutlich geschieden werden, das eigentliche Objekt der Forschung kristallisierte sich heraus.

Doch bald erhoben sich kritische Stimmen: Läßt sich ein religiöses Gefühl eigener Art aus der übrigen Gefühlswelt abgrenzen? Kann man religiöse Werte eindeutig aus dem historischen Kontext der Kulturwelt ablösen? Gibt es nicht auch Religionsformen und religiöse Weltbilder, bei denen das Heilige als Erfahrung des ‚Numinosen‘ keine besondere Rolle spielt? Kommt das rationale Element der philosophischen Welterhellung und die Fülle der Weisheitsliteratur in den zahlreichen Mischformen genügend zur Geltung? Ist Religion überhaupt primär eine Sache des Gefühls? Ist sie nicht vielmehr gesellschaftlich eingebunden und das als ‚heilig‘ verehrte Objekt einem Kollektivverhalten zuzuordnen, das der Mensch als ‚Rolle‘ mit der Geburt übernimmt? Die entscheidende Frage aber lautet: Kann man heilig und profan klar voneinander unterscheiden (eine werthafte Abwandlung der Polarität von ‚absolut‘ und ‚bedingt‘) oder erweist sich dieser Gegensatz als eine „fiktive Schranke“? Sollte die Religionswissenschaft im Falle einer Verneinung dieser Frage am Ende sein, da sich für unser Religionsverständnis kein allgemeingültiger Fixpunkt mehr ergibt, oder erschließen sich neue und andere Möglichkeiten, Religion heute zu verstehen?¹³

¹³ Aus der Fülle kritischer Literatur zum Thema des ‚Heiligen‘ seien hier nur einige neuere Arbeiten angeführt: J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen* (1971); R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewußtsein* (1973); U. TWORUSCHKA, *Abschied vom Heiligen?* in: *Theologie der Gegenwart*, 17. Jg. (1974), S. 162 ff; schließlich den letzten Sammelband des Engadiner Kollegiums: *Was ist das Heilige?* (1974): darin bes. die Aufsätze von W. STROLZ, N. LUYTEN u. A. ZSCHOKKE.

GEORG SCHMID hat mit seinem Buch „*Interessant und Heilig*“ (1971) einen beachtenswerten Versuch unternommen, diesen Gegensatz zu paralisieren und kommt so zu überraschenden Ergebnissen. Anhand einer Fülle von Lebenszeugnissen und Welterfahrungen zeigt er die Ähnlichkeit der Inhalte des „Interessanten“ und des „Heiligen“ auf. Seine Beispiele entnimmt er den Bereichen der Kunst, Natur, Wissenschaft, Sport, Politik und des täglichen Lebens. Die Spielarten des „Interessanten“ nehmen sich sehr mannigfaltig aus: z. B. merkwürdig, kurios, hinreißend, ergreifend, fesselnd, packend. „Daneben kann das Interessante aber auch anregend, rührend, bezaubernd, faszinierend, rätselhaft, erstaunlich, phantastisch und ungeheuer sein.“ (31) Interesse kann auch im Sorgen, Streben, Zerstören, Spielen, Verehren, Suchen, Hoffen und Lieben zum Ausdruck kommen. Diese Auffächerung mag genügen, um die Verwandtschaft mit dem Betroffensein durch das Heilige zu dokumentieren. SCHMID stellt die Parallelen unter die vier Gesichtspunkte: Mannigfaltigkeit, Besonderheit, Macht und Wirklichkeit. Wir können seine überaus verblüffenden Darlegungen nicht im einzelnen nachzeichnen.

Er kommt zu dem Schluß, daß eine Abgrenzung des Heiligen vom „Weltlichen“ nicht aufrecht zu erhalten ist. „Alles kann heilig sein und alles kann interessieren“ (42), „die ganze Welt ist potentiell religiös und potentiell profan“ (43). Das Besondere, Ausgesonderte, Einzigartige, Ausgezeichnete gilt sowohl für das Heilige wie auch für das Interessante. Das Ganze ist ein Geschehen in zahllosen Formen. „Das Heilige geht in keiner Besonderheit auf“ (90). Nicht einmal das überwältigende Machterlebnis, die totale Inanspruchnahme und Beteiligung des Menschen ist an ein Gefühl gebunden. Einsatz, Abenteuer, Opferbereitschaft und Begeisterung kann sich auch der Macht des Interessanten zuwenden. Selbst die Besessenheit von einer Sache, die Preisgabe an eine Person oder „Mutter Partei“ (99) läßt sich nicht mehr als nur „profan“ definieren. — Und den Gegenpol zur Inanspruchnahme: die Langeweile, Oberflächlichkeit, Gedankenlosigkeit und Gewohnheit des belanglosen Lebens finden wir sowohl im religiösen wie im profanen Bereich. Sowohl die Intensität des Erlebens wie die Totalität des Engagements kennt in beiden Sphären keine prinzipiellen Unterschiede. — Ähnlich spricht SCHMID von der sich erschließenden Wirklichkeit. Sie schenkt sich „ungebunden und irgendwie“, sei es durch einen offenbarenden Traum, die Musik oder die Begegnung mit dem Du. Wirklichkeit weckt Selbstbefreiung und verändert uns. Selbst hier verfließen die Grenzen von heilig und profan (= interessant). Gibt es Kriterien für die „letzte“ Wirklichkeit, für die Flucht in den Schlager oder die ‚Erlösung‘ durch die 7. Symphonie von A. BRUCKNER? Offenbar

Soeben erschien eine beachtliche Studie von HANS RÖER über das Säkularisierungsproblem bei P. TILlich: *Heilige-profane Wirklichkeit bei Paul Tillich*, 1975. — Zur Relation heilig-profane vergl. auch TILlich selbst in: Ges. Werke Bd. VII, S. 15.

kann allein die Leben verwandelnde Kraft als Signum „echter“ Wirklichkeitserfahrung angeführt werden.

Die Entgegensetzung von heilig und „interessant“ mag problematisch sein, weil SCHMID mit diesem ausdruckslosen Begriff mehr aussagen will, als er hergibt und zudem in weiten Bezirken schon sog. ‚religiöse‘ Inhalte anklingen läßt. Außerdem wird die dämonische Seite des Heiligen unterbewertet. Sein Ziel jedoch, den Begriff des „Heiligen“ zu *e n t g r e n z e n* — im Gegensatz zu den Fakten der alten Religionsgeschichte — und damit das Religionsverständnis auf eine breitere Grundlage zu stellen, hat er erreicht. Die Diskussion über sein Werk hat erst begonnen, seinen Ansatz darf man jedoch mindestens als fruchtbar bezeichnen. Freilich bleibt die Frage offen, ob mit dieser Ausweitung des Religiösen auf alle Seinsbereiche nicht die Entleerung des „Eigentlichen“ einhergeht.

Sind wir am Ende unserer Betrachtungen über die verschiedenen Zugänge zur Religion nun in der Lage zu sagen, was ‚Religion‘ meint? Jeder Versuch enthielt offenbar einen richtigen Kern, reichte aber zu einer *a l l g e m e i n e n B e s t i m m u n g* nicht aus. Wie können wir unseren Gegenwartsphänomenen gerecht werden?

IV. Wirklichkeit, Perspektive, Teilhabe.

Hatte sich die Unzulänglichkeit einer Wesensbestimmung bereits im Hinblick auf die klassischen Religionen immer wieder gezeigt, da die Religion selbst nicht mit einem ihrer vielen Aspekte auf eine Stufe zu stellen ist¹⁴, so scheint die Einbeziehung parareligiöser Phänomene der Gegenwart ein angemessenes Religionsverständnis scheitern zu lassen. So offenkundig die äußeren Gebilde unserer Zeit wie moderne Mythenbildung, Kultobjekte, geglaubte Wertordnungen, gesellschaftliche Gruppen mit totaler Lebensbestimmung und ideologischer Verfestigung religiöse Implikationen aufweisen, so schwierig ist die Abgrenzung zu dem, was noch und was schon Religion ist.

Hinzu tritt der Zeitfaktor. Die Geschichte der Religionen hat sich bis in unsere Tage hinein ständig gewandelt. Formen, Ausdrucks- und Verhaltensweisen unterliegen einer ständigen Veränderung. Der rückschauende Blick auf die Vergangenheit genügt nicht, um endgültig sagen zu können, was „Religion“ bedeutet. Der Prozeß bleibt *u n a b g e s c h l o s s e n*. Die Zukunft kann uns Artikulationen und Lebensformen beschere, die wir bisher nicht als „religiös“ klassifiziert haben, die aber in den Kreis religiöser Strukturen eingeschlossen werden müssen, wenn wir überhaupt noch von Religion sprechen wollen. Nur eine antiquierte Religionswissenschaft kann das klassische Bild der Religion absolut setzen und die Religionsgeschichte als eine abgeschlossene Periode der Menschheitsentwicklung betrachten.

¹⁴ P. W. PRUYSER, *Die Wurzeln des Glaubens* (1972)

Ist es aber möglich, nach diesen negativen Ergebnissen den Bezugsrahmen komplexer Erlebnisse, Verhaltensweisen und Vorstellungen, der sich uns als „Religion“ präsentiert, derart zu konkretisieren, daß uns wenigstens ein „Gebrauchsmuster“ zum Verständnis religiöser Phänomene an die Hand gegeben werden kann? Mit anderen Worten: lassen sich gewisse Konstanten ermitteln, die trotz zeitlichen Wandels das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit dauerhaft konstituieren? Vielleicht ergibt sich ein Strukturmodell der Religion, das zwar keine präzisen Abgrenzungen erlaubt, aber doch die Einbeziehung unserer Gegenwärterscheinungen gestattet.

Wir sollten einmal die Fixierung des Begriffs „Religion“ vergessen und einfach fragen, in welcher Situation sich der erkennende, handelnde und wertende Mensch angesichts der Wirklichkeit vorfindet.

Besser als das lateinische Wort ‚Realität‘, das nur die Welt der Dinge ausdrückt, sagt uns das deutsche Wort „Wirklichkeit“ etwas über seine Natur aus: sie wirkt auf uns ein in mannigfacher Weise. Wirklichkeit ist uns nicht einfach gegeben, sie betrifft uns auch, wir leben von ihr und nehmen an ihr teil, ja — sie wirkt in uns selbst in unseren Gedanken, Träumen und Taten. Ihre Erfahrung umschließt stets Licht und Dunkel, Glück und Elend, Selbstfindung und Scheitern, Wert und Nichtigkeit, Sinn und Absurdität (CAMUS). Wirklichkeit hat Totalität, sie begegnet uns auf verschiedenen Erfahrungsebenen.

Wir können einen Tisch als räumlichen, quadratischen, hölzernen Gegenstand genau beschreiben, sein Wirken durch Anstoß erfahren, ihn als nützlich oder gar schön betrachten, seine Gebrauchsfunktion angeben, seine Struktur als mathematisches Modell entwerfen, seine Erfindung als Kulturgut definieren, aber auch mikrophysikalisch sein Dasein als einen Atomkomplex verstehen. Der Tisch als Altar eröffnet einen weiteren Horizont. Damit sind bereits mehrere Erfahrungsebenen zutage getreten: Dinglichkeit, Räumlichkeit, Zweck, Struktur, Wert und Symbol. Jede Erfahrungsebene steht gleichberechtigt nebeneinander. Wir können einen Tisch benutzen, ohne an seinen Kulturwert zu denken; seine Stabilität schätzen, ohne die Physik im Auge zu haben. Doch in jedem Falle übt er Wirkung aus¹⁵.

Einen anderen Bereich erschließt uns etwa die Betrachtung einer Lilie. Wir können sie in eine Vase stellen und uns an ihrer Farbe und Form freuen. Wir können aber auch ihr Wachstum, ihre Genese und Umwelt botanisch erforschen. Schließlich läßt sich die Idee der Lilie als „wirklicher“ Hintergrund ihrer dinglichen Erscheinung konzipieren oder gar ihr Dasein — da nicht aus sich selbst verstehbar — als ein Geschaffensein aus übergeordneter Wirklichkeit (Geist) deuten. Weitere Wirklichkeitsebenen

¹⁵ Vgl. W. WEISCHEDEL, *Was heißt Wirklichkeit?* in: Festschrift für Ernst Fuchs (1973), S. 337 ff. — Leider konnte das umfangreiche Werk von H. BINDER, *Probleme der Wirklichkeit — Von der Naturwissenschaft zur Metaphysik* (1975) für diese Untersuchung nicht mehr herangezogen werden.

schließen sich an — wie etwa die Lilie als Symbol der Reinheit; sie entsprechen der Differenzierung unserer eigenen Erfahrungsorgane, die teilweise über die rein sinnliche Wahrnehmung beträchtlich hinausgehen, wie alle innerseelischen Empfindungen, Gedanken und besonders die in der Parapsychologie bekannten Tatsachen bezeugen. Wie der Horizont des Wirklichen sehr weit gespannt ist, so auch die Erfahrungspalette.

Die Wirklichkeit bietet sich dem aufnehmenden Menschen potentiell als ein Ganzes dar, sowohl im dinglichen und energetischen, vitalen, seelisch-geistigen als auch im räumlichen und zeitlichen Bereich. Ihre Aspekte zeigen sich und verhüllen sich, sie „offenbaren“ sich und verdunkeln sich. Ihre Möglichkeiten werden sowohl räumlich und zeitlich wie auch in der Tiefe ihrer Qualitäten nicht ausgeschöpft. Wie sich das räumliche Bild der Wirklichkeit verändert, so kann auch der Zeitfaktor Geschichte Gehalte enthüllen oder wieder vergehen lassen.

Von Wirklichkeit umgeben und getragen, betroffen, herausgefordert oder gar entfremdet lebt der Mensch sein bescheidenes oder auch prometheisches Leben. Um dieses Leben geht es ihm, um seine Bewältigung und Absicherung, aber auch um seine Erneuerung, Bereicherung und Befreiung. Äußere und innere Wirklichkeit befinden sich in einem ständigen, je neu erfahrbaren Prozeß der Ver-wirklichung. Der Mensch selbst bleibt dabei jedoch ein weithin abhängiges Wesen, das seine Abhängigkeit als beglückende Geborgenheit oder unerträgliche Fessel verstehen mag, je nach Art seiner Begegnung und Deutung von Wirklichem.

Die Totalität der Wirklichkeit wird vom Menschen nicht zuletzt als überwältigende Mächtigkeit erfahren, die ihn bedrängt und begrenzt. Sei es Natur oder Geschichte, Gesellschaft oder die eigene Psyche, Kosmos oder transrationale Kräfte — Mächte wirken auf sein Leben, die er nur zum Teil handelnd oder denkend zu bewältigen vermag¹⁶.

¹⁶ Ein erregendes Anschauungsbeispiel für eine Lebenssituation, die man normalerweise nicht mit „Religion“ in Zusammenhang bringen würde, bietet uns HENRIK IBSENS Drama „Die Frau vom Meer“. — Das „sehnende Heimweh nach dem Meer“ (II, 5) sprengt alle Lebensgrenzen der Hauptfigur. Sie selbst fühlt sich als ein Teil jener Macht, der sie verfallen ist; „das ist der Zug in meinem eigenen Gemüt“ (IV, 7). „Grauensvoll — das ist das, was abschreckt und anzieht“ (IV, 7). Das Meer verdichtet sich für sie in einen geheimnisvollen „Fremden“, in dessen Bann sie geraten ist: „die ganze Gewalt der See liegt vereint in diesem Einen“. (IV, 7). — Eine erotisch gefärbte Mystik der Verfallenheit „an das Unbekannte, für das ich geschaffen war“ (V, 7) steht hier stellvertretend für eine unheimliche Wirklichkeitserfahrung. Ihr „Verlangen nach dem Grenzenlosen und Unbeschränkten — nach dem Unerreichbaren...“ (V, 7) vermag ihr Gatte nur in die Worte zu fassen: „... die Sache dürfte Seiten haben, die schlechterdings nicht zu erklären sind.“ (IV, 5). — Da die Hingabe an das „Grenzenlose“ bedrohlich wird, bricht in IBSENS Werk letztlich die freie Entscheidung zur Grenze jenen Bann der großen Ganzheit, deren Macht die ‚Frau vom Meer‘ nicht gewachsen war. — Eine überraschend ähnliche Analyse der ‚Wirklichkeit‘ bot kürzlich

Sein zentrales Erlebnis ist die ‚Grenze‘. Seiner Begegnung mit Wirklichkeit werden durch Zeit und Raum Grenzen gesetzt. Sein Aktions- und Erlebnisfeld ist normalerweise gering, sein Leben bis zum Tode erweist sich als quantitativer O-Wert im Maßstab des Kosmos. Erbanlagen und soziale Umwelt bedingen weitgehend seinen Lebensspielraum, selbstgeschaffene Kulturtraditionen tun ein übriges, um das Geflecht von Bedingungen noch zu schürzen. Nicht allen Menschen gelingt es, die Schranken partiell zu durchbrechen, sei es zeitlich, räumlich, wertschöpfend oder durch Zugang zu höheren Wirklichkeitsebenen. In der Regel nehmen wir nur einen winzigen Ausschnitt der Wirklichkeit wahr. Ihre verschiedenen Ebenen sind uns nur teilweise, gelegentlich und punktuell zugänglich. Der Fischer von Borneo kennt sein Haus, seine Geräte, seine Sprache und seine Großfamilie, hat aber vielleicht von einer Maschine noch nichts gehört. Der Biologe kennt seine Pflanzen im Rahmen wissenschaftlicher Grenzen, doch weiß er möglicherweise nichts von den Gedankengebäuden der Philosophie (auch sie sind wirklich!) noch von geheimnisvollen Mächten — wie jener Fischer.

Das Ganze der Wirklichkeit — man kann es sprachlich auch ganz formal „Heil“ nennen — ist uns nicht gegeben; unsere Grenze hindert uns immer wieder an der Ganzheitserfahrung. Da wir unserer Natur nach jedoch Wesen sind, die zur Grenzüberschreitung in mancherlei Hinsicht befähigt sind, ist uns auch der sehnliche „Wunsch, ganz zu sein“, eigen¹⁷. Das betrifft sowohl unsere Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit im Rahmen gesetzter Wertordnungen wie auch das Erkennenwollen und die Überwindung der Zeit, d. h. die Aufhebung unserer fragmentarischen Natur. Der ‚Durchbruch‘ zur sinnstiftenden Fülle gelingt immer wieder vielen Menschen durch unmittelbare Erfahrung oder vermittelte Erlebnisweisen, auch im sogenannten ‚profanen‘ Bereich.

Wirklichkeit zeigt sich auf verschiedenen Ebenen, sagten wir. Ihre Schichten treten wechselnd in den Vordergrund der Erfassung, das „Selbstzeugnis der Dinge“¹⁸ ist widerspruchsvoll. Die Wertebene kann die Erkenntnisebene ignorieren und umgekehrt. Die eine Ebene kann die andere abblenden oder relativieren. Die Sinnebene kann Nutzen und Zweck überhöhen, die Transrationalität kann zur Entfremdung und Verzweiflung führen. Wirklichkeit im vordergründigen Sinn kann sich gegen einen Hintergrund stellen. Unser Grenzerlebnis zwingt uns jedoch, von einer „letzten“ Wirklichkeit zu sprechen, deren Kräftefeld „jenseits“ aller bedingten Ebenen in eigener Weise zu wirken vermag. Wir nennen es

D. LÜDERS (Dir. des Frft. Goethe-Museums) in einem ausgezeichneten Vortrag über „Hölderlins Aktualität“; Darmstadt 23. 4. 75. — Beträchtlichen Anstoß zu ganzheitlicher Wirklichkeitserfahrung, die Abgrund, Dämonie und Scheitern einbezog, brachte vor allem JAKOB BÖHME mit seiner „Theosophie“.

¹⁷ D. SÖLLE, *Der Wunsch ganz zu sein*. Gedanken zur ‚Neuen Religiosität‘. in: MERKUR 28 (1974) S. 320 ff.

¹⁸ G. KRÜGER, *Religiöse und profane Welterfahrung* (1973).

— in Ermangelung einer zureichenden Erfassung — das große Geheimnis des Wirklichen, das zwar entdeckt, aber nicht ergründet werden kann. Wird es von unserer Erfahrung wahrgenommen, so geschieht das stets durch die Medien der anderen Wirklichkeitsschichten, durch die Dinge, Ideen, Werte und Gesetze. Alle diese Medien erhalten Zeichencharakter, da das Mysterium der „letzten“ Wirklichkeit unmittelbar und total nicht faßbar ist.

Für den Chiffrencharakter der Wirklichkeitsebenen gibt uns die Sonne ein schönes Beispiel. Die Lebensspenderin aller Zeiten wärmt und läßt wachsen, erneuert, verjüngt und kehrt täglich wieder, sie besonnt Glückliche und Unglückliche, spendet Licht in die Dunkelheit, bringt durch ihr Verschwinden aber auch Nacht und Kälte, durch Hitze und Helligkeit Dürre und Erblindung. Nur zu natürlich, daß ihr schöpferisches Wirken in vielen Kulturen verehrt und gefürchtet, ihre Erscheinungsweise als Symbol der Leben spendenden, letzten Wirklichkeit angesehen wurde. (Als Gegenstand physikalisch-astronomischer Erkenntnis wird ihr Chiffrencharakter nur ausgeblendet.)

Wie das Beispiel veranschaulicht, zeigt sich das Mysterium der Wirklichkeit in einem lichten und dunklen Aspekt, als anziehend und erschreckend, schöpferisch und zerstörend, beglückend und grausam, in jedem Falle aber als unfaßbar erhaben. Da die Erfahrung der geheimnisvollen, „letzten“ Wirklichkeit außerhalb der Zeitstruktur ihrer übrigen Schichten „geortet“ wird, spricht man ihr in menschlicher Sprache „Ewigkeit“ zu. Ähnliches gilt für die Sinn-Sphäre: da Sinnbezüge in der Welt der Bedingungen jeweils nur konkret, zweckhaft und begrenzt ermittelt werden können (Familie, Beruf, Staat etc.), vermag der „letzte“ Sinn nur der Totalsphäre des Wirklichen als Geheimnis entnommen zu werden¹⁹.

In der Begegnung mit der geheimnisvollen Macht der Wirklichkeit sehnt sich der Mensch nach Teilhabe. Sie geschieht als Hingabe, Öffnung und Ich-Entgrenzung oder als Aneignung, Besitz und ausweitende Absicherung von wirkender Macht. Teilhabe am Ganzen bestimmt unser Leben in jeder Phase. Wir können nicht in Isolation verharren. Wir brauchen das „Leben“, die Welt, den Sinn, das Du, die Gemeinschaft, das „Ganze“. GOETHEs Gedichte „*Ganymed*“ und „*Prometheus*“ und ihre Vertonungen durch SCHUBERT bieten ein schönes Beispiel für diese beiden Verhaltensweisen. Teilhabe kann sich als schlichtes oder bewußtes Anheimgeben im

¹⁹ Problematisch bleibt der Ausdruck „letzte“ Wirklichkeit (s. o.). — Da sie stets nur in actu jeweils wahr-genommen wird, kann sie auch vom Erforscher religiöser Phänomene nicht fixiert und zur gültigen Aussage erhoben werden. Dennoch scheint mir eine unaufgebbare methodische Bedingung zu sein, den Geheimnischarakter zentraler Bereiche der religiösen Erfahrung als Voraussetzung anzuerkennen; denn der Religionshistoriker kann den „eigentlichen“ Vorgang dessen, was wir „Religion“ nennen, rationaliter nicht verstehen, wenn er die Beziehung seines Gegenstandes — des religiösen Menschen (Gruppe) — zum Geheimnis der Wirklichkeit (Ganzheit) als eine historische Gegebenheit ausklammert.

Vertrauen auf die letzte Sinnhaftigkeit des Wirklichen ausdrücken und dabei das Negative einbeziehen — oder auch im unmittelbaren Betroffensein durch ein Absolutes die Absurdität der augenfälligen Wirklichkeits Ebenen verneinen. Mit anderen Worten: Teilhabe an der Sinn-Sphäre der Wirklichkeit kann das Signum der Verweigerung tragen: *credo quamquam absurdum*. Diese Aussage ergibt sich aus der Phänomenbeobachtung und drückt keinen theologischen Gedanken aus.

Das Wort ‚Religion‘ haben wir bisher vermieden, um die Darstellung des religiösen Lebensvollzugs nicht assoziativ zu belasten.

Schauen wir uns die Weisen und Formen der Wirklichkeitsbegegnung etwas näher an, so zeigt sich, daß die Wahrnehmung stets *perspektivischer* Natur ist. Sie bleibt gebunden an den Standort, an die Umwelt, an die Beschaffenheit des „Empfangsgerätes“ und das Denkvermögen. In jedem Falle werden alle Schichten der Wirklichkeit aus einer bestimmten Perspektive gesehen. Der Blick aus unserm Fenster bietet uns nur einen winzigen Ausschnitt der „Welt“. Auch das philosophische System durchdringt nicht das Ganze. Der Handwerker hat ein anderes Weltbild als der Journalist, der Dorfbewohner ein anderes als der Astronaut. Der begrenzte Blickpunkt des menschlichen Daseins ist uns vorgegeben.

Wird dieses Ganze hier und da einmal geöffnet bzw. überwunden, so daß der unendliche „Raum“ des Mysteriums offen-bar wird, der Empfänger die Zeichen des Senders „versteht“, so stellt sich auch hier wiederum die Perspektive ein, da die übrigen Erfahrungsebenen auch die „Bilder“ der „letzten“ Wirklichkeit bestimmen. Diesen Bezug in der „*Dimension der Tiefe*“ unter einem vorgegebenen, wenn auch wandelbaren Blickpunkt nennen wir *Glaube*. — Die Fülle der religionsgeschichtlichen Erscheinungen mit ihren Höhenflügen und oft seltsamen Niederungen dürfen wir als Spiegelung dieses Grundverhältnisses verstehen. Der Prozeß ist nicht abgeschlossen; was gültig war, kann vergehen, das Ungewordene mag morgen gelten, denn das wertstiftende Verhalten des Menschen unterliegt dem geschichtlichen Wandel.

Die Variationen der Perspektive als geschichtlicher Möglichkeiten lassen sich recht gut durch die photographische Optik veranschaulichen (*photo-graph* = Licht-Schreiber). Der Apparat (menschliche Wahrnehmungsorgane) hält nur Bilder fest, nicht mehr. Die Bilder (Mythen, Symbole, Ideen) können durch mannigfache Aufnahmebedingungen sehr verschieden ausfallen. In jedem Falle hat das Bild einen begrenzten Rahmen und vermittelt nur einen Ausschnitt des Wirklichen, da der Standort des Apparates festgelegt ist (Grenze). Große Entfernungen und anschauliche Nähe werden bei genügender Tiefenschärfe gleichzeitig sichtbar: der Hintergrund vermag den Vordergrund ins rechte Licht zu rücken (Unendlichkeit u. Faßbares). Die Nahoptik sieht nur das Konkrete und blendet den Hintergrund aus (z. B. Kultgerät). Ist das Wahrnehmungsorgan durch falsche Einstellung irritiert, so verschwimmen die Bilder (Formenwirrwarr). Wird das Licht (das Numen) unerträglich hell, so muß der Apparat sich durch Filter (Abwehrriten) schützen, um noch ein Bild erhalten zu können. Öffnet man die Blende sehr (Hingabe), so vermögen auch die geringsten Lichteinfälle in der Dunkelheit noch registriert zu werden. Selbst bei künstlichem Licht entstehen Bilder (Drogen).

Bei Doppelbelichtungen erscheinen verwirrende Überlagerungen, die bei günstiger Ergänzung zu interessanten Bildkompositionen führen (Synkretismus). Eine Zeitaufnahme bei offener Blende ergibt totale Bildlosigkeit (Meditation). Schwarzweiß-Photographie verhindert die Einstrahlung der bunten Lebensfülle und reduziert das Bild auf Kontraste (Gott-Dämon/Entweder-Oder). Eine Folge von Aufnahmen im Film bringt den Zeitfaktor und damit den Wandel der Eindrücke ins Bild. Das Teleobjektiv vermag sehr Entferntes im Ausschnitt bestimmter zu erfassen (Prophetie).

Aufgenommene Bilder können gedeutet (Gottesvorstellungen) und der Nachwelt weitergereicht werden (Tradition). Sie können für eine Gruppe von Menschen an die Wand projiziert und damit für deren eigene perspektivische Erfahrung vorgeprägt werden (Gemeindebildung, Dogma, Ideologie). Die Projektion wird damit zu einem Ergebnis der Perspektive, die Bilder werden erfahren und bewahrt auf dem Vorhang. Der Vorhang hält das Bild fest und schützt gleichzeitig vor dem unmittelbaren Anblick der Wirklichkeit, wie es das „Verschleierte Bild zu Sais“ zeigt. Teilhabe möchte sich absichern und schützen, doch auch wieder entgrenzen. Das Bild kann dies nicht ermöglichen, denn es ist außerstande, letzte Wirklichkeit anders als durch das Medium der Dinge, Gedanken und Träume zu vermitteln. Noch ein Letztes kann uns das Sinnbild der Photographie verdeutlichen: Ist der Verschluss verklemmt, so zeigt sich kein Bild, der Film bleibt unbelichtet. Das trifft die Situation der religiösen Indifferenz oder Abwehr, d. h. die Isolierung vom „Herzen der Wirklichkeit“ (maya, Sünde?).

Der Ausdruck „Perspektive“ bedarf noch einer Erläuterung. Der Zugang zum Geheimnis der Wirklichkeit kann sich durch Bild und Teilhabe auf sehr verschiedene Weise vollziehen. Ein Naturerlebnis, ein künstlerischer Akt, eine Vision, eine innere Stimme können in gleicher Weise die unbedingte Betroffenheit, bzw. totale Inanspruchnahme vermitteln. Die rationale Sphäre wird in jedem Falle überschritten. Sie stellt sich erst nachträglich zur Deutung der Erfahrung wieder ein. Die totale Inanspruchnahme wird als absolutes Werterlebnis erfahren — damit als heilig qualifiziert — und hat ein Dasein veränderndes Handeln zur Folge. Die Partizipation an der Ganzheit behält freilich trotz des Totalitätsanspruchs für das Leben ihren Ausschnittcharakter. Für das Werterlebnis der Teilhabe wird der Ausschnitt jedoch als das Ganze erfahren und im praktischen Leben als gültig artikuliert. Daher kennen wir so mannigfache Sinnverwirklichungen, die sich als geltende Wertsysteme dem Auge des Historikers präsentieren. Ihre Chiffren ergeben sich als Einblendungen aus dem zeitlichen Kontext der Kulturen und unterliegen der perspektivischen Veränderung²⁰.

²⁰ Leider läßt es der hier gezogene Rahmen nicht zu, die weiteren Kategorien „(Be)Deuten“ und „Verhalten“ einzuführen. Sie stehen in einer intimen Beziehung zu Perspektive und Teilhabe und bestimmen weitgehend den Lebensvollzug der Religionsgeschichte. Die perspektivische Sicht der Wirklichkeit gibt Raum für variable Deutungen. Durch sie erhält die Wirklichkeit eine werthafte Bedeutung, die ihrerseits zum menschlichen Verhalten im Akt der Teilhabe führt. Verhalten (rituelles u. ethisches) ist an der gedeuteten Perspektive orientiert, sowohl im religiösen wie im sog. „profanen“ Bereich. Als Beispiele seien etwa genannt: das Küssen der Marien-Ikone, Tempelumgang, Stierkult, Totenverehrung, moderne

Letzte Wirklichkeit erfahren Menschen in sehr unterschiedlicher Intensität oder auch garnicht. Die Perspektive stiftenden „Söhne Gottes“ (MENSCHING) gehören zu den Ausnahmen. Ein besonderes Charisma wird nur wenigen zuteil. Primäre (schöpferische) und sekundäre (nachvollziehende) Religiosität kennzeichnen das Bild der Religionsgeschichte auch heute noch. Die sekundäre Form übernimmt Bild und Teilhabe der stiftenden Kunder, unter mannigfachen neuen Impulsen, Abwandlungen oder auch schlichter Übernahme des Geltungsanspruchs. Das ist die Weise des objekt-bezogenen Glaubens, also eines vorerfahrenen Sinngefüges und Wertverhaltens. Doch auch die nachvollziehende Religiosität kann im Rahmen einer gegebenen Perspektive eine unmittelbare sein. Solange die Perspektive im Verlauf geschichtlicher Wandlungen in allen Schattierungen nachvollziehbar bleibt, und sie das Mysterium in den tradierten Chiffren noch einzufangen vermag, werden sich neue Entwürfe kaum einstellen.

Heute aber stehen wir vor einer neuen Situation. Sie wurde zu Beginn dargelegt. Die Pluralität möglicher Wirklichkeitserfassungen hat den Rahmen der klassischen Religionen längst gesprengt und sich auf Nebenschauplätzen angesiedelt, während auf der anderen Seite eine beträchtliche Verkürzung oder Verkümmern in der Begegnung mit der Wirklichkeit als ganzer eingetreten ist. Beide Auswirkungen hängen zusammen und müssen als Ergebnis des wissenschaftlichen Weltbildes mit seinem zweckrationalen Verhalten im Industriezeitalter angesehen werden.

Die viel zitierte Rationalität hat die Wirklichkeit scheinbar in den Griff bekommen und die Tiefendimension eines transrationalen Sinnbereichs überflüssig gemacht, andererseits aber auch zu einer erneuten Verunsicherung geführt. Darüber ist viel geschrieben worden. Es kommt uns in diesem Zusammenhang nur darauf an, eine kurze Ortsbestimmung solcher Erscheinungen wie Ideologie, Wissenschaftsglaube, profane Kulte im Rahmen der Wirklichkeitserfassung vorzunehmen.

Ideen haben von je her als Ausfluß von Erkenntnisakten und Phantasie Gestalt angenommen und die Geschichte nachhaltig bestimmt, auch ohne Chiffrencharakter eines geahnten Mysteriums. Sie blieben oftmals „innerweltliche“ Perspektive. Eine religiöse Ausgangsbasis muß nicht, kann aber vorhanden sein. Heutige Ideologien dürfen als fixierte, d. h. erstarrte Ideenkomplexe eingestuft werden, die sowohl Weltbild wie Wertesystem und Verhaltensmuster festschreiben. Das kann auch von religiösen Dogmen gelten. Die Perspektive ist geschlossen, abgesichert und „eingefroren“, überwiegend irrationalen Ursprungs, jedoch meist ohne Transzendenzerfahrung. Sie wird von einem fixierten Glauben getragen und stellt einen Totalitätsanspruch dar, ohne das Ganze der Wirklichkeit ins Auge fassen zu können, bzw. offen halten zu können. Da die Grenze — über die gemeinmenschliche Erfahrung hinaus — künstlich festgeschrieben

Brückenweihe, das „Lied an die Freude“, Textdeutung der Buße, Wallfahrten aller Art, Taufe und Initiationsriten.

wird, bleibt innerhalb des Systems Grenzüberschreitung in einen offenen Sinnhorizont nahezu unmöglich. Dennoch bietet Ideologie sich als verbindlicher Sinnträger an und vermag daher in der Praxis ähnliche Erscheinungen, wie wir sie aus der Religionswelt kennen, hervorzubringen. Das gelingt ihr umso mehr, je mehr sie dem religiösen Bedürfnis nach Hoffnung und Lebenserhellung zeitgemäß entgegenkommt. Besonders im Zeitalter der Wertauflösung u. a. durch die wertfreie Wissenschaft kann die Ideologie der Mangelerfahrung großer Massen eine Wertantwort erteilen.

Entsprechend verläuft der sog. „profane“ Kult als Ausdruck der Teilhabe am vermeintlichen Ganzen. Die Begründer der Ideologie werden zu „Macht“-Trägern und Sinnspendern, die man verehrt, als höchsten Wert preist und ihnen opfert, um an ihrer Lebensfülle teilzunehmen. Teilhabe als Hingabe bleibt also dennoch möglich. Da die Träger und ihre Ideologie zum Gegenstand sekundärer Religiosität aufsteigen, entsteht für die Adoranten ein neues, zweites Bild, gewissermaßen eine Perspektive der Perspektive, die man Mythenbildung zweiten Grades nennen kann.

Ein anderes Beispiel aus der pluralistischen Welt ist der Fußballkult, eine typische Erscheinung des Massenzeitalters, das die Anonymität des Kollektivs schätzt, und das Eintauchen des sonst so kleinen und täglichen Ichs in das Meer gleich-faszinierter Menschen anlässlich eines herausragenden Ereignisses ersehnt. Auch hier haben wir es eindeutig mit einem Kultphänomen zu tun, wenn auch ohne Auswirkung auf den Lebensvollzug. Die Meisterspieler werden begeistert verehrt und gefeiert. Ein Rausch der Teilhabe entsteht, der bis zur Identifikation in der Ekstase führen kann. Man steigert sich in das Spiel so sehr hinein, daß die Phantasie den Zuschauer zum Akteuren werden läßt. Man möchte am Sieg, Glück und dem imaginären „Leben“ des „Fußballheiligen“ teilhaben. Seine Wirklichkeit erscheint größer, reicher, ohne freilich eine „letzte“ sein zu können.

Auch der Wissenschaftsglaube klammert das Geheimnis aus, genauer gesagt: er spricht der rationalen Wissenschaft die Fähigkeit zu, das Geheimnis des Wirklichen zu lüften und dadurch Wert- und Verhaltensordnungen gültig setzen zu können. Die außerordentliche Erweiterung unseres Weltbildes durch die Wissenschaft dank der Aneignung von Wissen und Macht (Magie!) läßt den Glauben aufkommen, Wissenschaft könne uns die Wirklichkeit „letztlich“ entschlüsseln und unser Leben sinnvoller gestalten. Während die Wissenschaft selbst aber längst Einsicht in ihre Grenzen gewonnen hat, fixiert sich der Glaube ihrer Anhänger an die umfassende, aber rationale und wertfreie Perspektive der Wissenschaft, in der Hoffnung, die Grenze zum sinnerschließenden Geheimnis könne endgültig gesprengt werden. Es handelt sich also schließlich um den Glauben an eine entgrenzte Perspektive. Die religiöse Motivation dürfte eindeutig sein.

Allen parareligiösen Phänomenen ist es gemeinsam, daß sie Perspektiven und Aktivitäten aufweisen, die dem unterschwelligem religiösen Bedürfnis derjenigen entgegenkommen, die sich sonst für indifferent, atheistisch usw. halten, weil ihnen tradierte Perspektiven und deren installierte „Gehäuse“ den Bezug zur eigentlichen Wirklichkeit verstellt haben. Diese Hilflosigkeit oder Ablehnung von überlieferten Formen hängt aber mit unserm wissenschaftlichen Weltverständnis und der daraus resultierenden Gesellschaftsordnung zusammen, das dem Geheimnis den Zutritt verweigert und das Dasein vor den sinnstiftenden wie unheim-

lichen Mächten rational abzusichern trachtet. Wirklichkeit „spricht“ nicht mehr zu uns, weil der mediale Charakter der Dinge und Vorstellungen (Symbolwert) nicht mehr wahrgenommen wird. Wenn man Wirklichkeit objektiviert, entsteht eine unüberbrückbare Distanz. Das Bedürfnis, aus dieser vergitterten Welt auszusteigen, sich zu öffnen und zu entsichern, sich dem „Herzen der Wirklichkeit“ anzuvertrauen (Glaube), ohne das moderne Weltbild aufgeben zu müssen, leitet die Motive für viele der zeitgenössischen Bewegungen. Selbst die neu entstehenden Satanskulte dürften von hier aus motiviert sein, da sie die dunklen Mächte des *mysterium tremendum* erschließen (nicht abwehren!) und die entfesselte Macht einem totalen Freiheitsanspruch nutzbar machen wollen.

Es ließen sich noch viele andere der genannten Phänomene (Astrologie, „neue Religiosität“, Okkultismus usw.) im Rahmen dieses erweiterten Religionsverständnisses analysieren; wir müssen darauf verzichten. Bedeutsam für jede Analyse sollte freilich stets die Beachtung des Selbstverständnisses und der Intention²¹ der betroffenen Menschen und Bewegungen sein, nicht das Messen an irgendwelchen Normen eines Religionsbegriffs. Die Intention kann nämlich das hier skizzierte Wirklichkeitsverhältnis anzeigen, ohne deswegen normalerweise als „Religion“ bezeichnet zu werden.

Daher soll zum Abschluß kurz zusammengefaßt werden, wie sich dem Religionshistoriker heute der komplexe Vorgang, den wir mit dem Wort ‚Religion‘ belegen, darstellt.

Wir haben gesehen, daß eine *i d e e l l e* S u b s t a n z von Religion nicht zu ermitteln ist, es sei denn für einen ganz konkreten historischen Bereich mit begrenzter Gültigkeit. Und doch kommen wir an der Notwendigkeit nicht vorbei, ein gewisses, wenn auch hypothetisches Ordnungsgefüge zu entwerfen, um unsern „Gegenstand“ angesichts seiner divergierenden Vielfalt sachgemäß erforschen zu können. Der Pluralismus macht das Problem nur noch schwieriger.

Religion unterliegt als Struktur menschlichen Daseins und Lebensvollzugs dem Wandel der Zeit. Ihr kommt keine „zeitliche Identität“ zu²², da sie sich als *d y n a m i s c h e r* Prozeß mit zahllosen Variationen und wechselnden Konstanten darstellt. Was sich dank historischer und gegenwärtiger Beobachtung als Struktur festhalten läßt, kann in wenige Worte gefaßt werden: Religion läßt sich als Beziehungsgefüge zwischen Mensch und Wirklichkeit beschreiben, das sich als Betroffensein vom sinnerschließenden Geheimnis in Gestalt von Perspektive und Teilhabe am Ganzen artikuliert und das Leben grenzüberschreitend und werterhellend bestimmt. Die logische Form wissenschaftlichen Denkens zwingt uns, einem Lebensvollzug, der sich der wissenschaftlichen Erfassung entzieht, den-

²¹ Vgl. J. D. J. WAARDENBURG, *Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie*, in: *Zs. f. syst. Theologie* 14 (1972) S. 315—335.

²² S. HOLM, *Religionsphilosophie* (1960).

noch sprachlichen Ausdruck zu verleihen, womit sich die Form einer nicht beabsichtigten Definition wieder einstellt.

Deshalb wäre eine symbolische Ausdrucksweise zutreffender. Doch gibt es kaum ein Anschauungsmodell, mit dem sich dieses Beziehungsgefüge bildhaft darstellen ließe. Das Atom-Modell bietet sich an, reicht aber nicht aus. Doch recht eindrucksvoll veranschaulichen uns die Bilder von C. D. FRIEDRICH die religiöse Grundsituation des Menschen, ohne freilich den sozialen Aspekt zu enthalten: Der endlose Raum der Wirklichkeit mit seinem Licht und seiner Finsternis als Übermächtigkeit und Bedrohung, — hellsichtige Hoffnung im „Riesengebirge“ und einsame Ohnmacht am Meer, verkrüppelte Bäume und brüchige Schiffe zeigen die Sehnsucht des fragmentarischen, seine Grenze erlebenden Individuums nach Ganzheit und Vollendung, — Geborgenheit im Hafen und Einfügung ins All stehen der Erfahrung von Tod und Vergänglichkeit gegenüber. Natürlich trägt auch diese Schau perspektivischen Charakter, aber doch relativ universal, so daß sie vielen Möglichkeiten Raum gibt und das Geheimnis wirken läßt.

Da jedoch bereits unser Wirklichkeitsverständnis Grenzen unterliegt, können wir auch die Wirklichkeit des Gebildes „Religion“ nicht zureichend erfassen, wohl aber einen Referenzrahmen erstellen, in den sich das Phänomen Religion als eine menschliche Grundgegebenheit einfügen läßt²³.

Für das Gegenwartsverständnis bedeutet diese Feststellung eine „Unbestimmtheitsrelation“ im Hinblick auf das, was sich als „Religion“ zeigt oder als solche zu bezeichnen ist. Sowohl zeitgenössische Entwürfe der neuen Religionen in aller Welt wie auch die vielen parareligiösen Phänomene können folgenreiche Wirklichkeitserfahrungen dokumentieren, die den oftmals rituellen Gewohnheiten und tradierten Perspektiven klassischer Religionen längst entschwunden sind.

Die Möglichkeiten der pluralistischen Welt, Wirklichkeit in ihrer Tiefe lebenstiftend zu erfassen, bleiben grundsätzlich offen. Vielleicht erwacht ein neuer Polytheismus als Spiegelung einer Wirklichkeit, deren Einheit wir philosophisch und wissenschaftlich nicht mehr zu erfassen vermögen²⁴.

²³ Die Analyse unserer religiösen Gegenwartssituation zwang uns, den komplexen Vorgang, den wir mit dem Wort „Religion“ belegen, neu zu überdenken, auch auf die Gefahr hin, daß mit dem hier entworfenen, erweiterten Religionsverständnis die relative Geschlossenheit bisheriger Definitionen durchbrochen und die zentrale religiöse Erfahrung in einem Bezugsrahmen angesiedelt wird, der auch für das übrige menschliche Dasein gilt. Die möglichen Nachteile dieses „offenen“ Ansatzes erfordern freilich noch weiterführende Untersuchungen.

²⁴ Vgl. den aufschlußreichen Beitrag von H. BRUNNER, *Vom Wesen des Polytheismus und seinem Wahrheitsgehalt*, in: *UNIVERSITAS* 29 (1974), 297 ff.

SUMMARY

This approach is based on the fact that the boundary between classical religions and the variegated religious consciousness and behaviour of our time has become blurred. New beginnings in several fields and parareligious phenomena make any classical definition of religion impossible. — Classical terms should be integrated in a larger scale of analysis. —

The central notions of this essay are: *reality* (in its universal and dynamic meaning of totality and ‚Wirklichkeit‘), *participation* and *perspective*. — Man takes part in reality from a limited view-point, called a perspective. Numerous ways of participation are possible, attended by special views of reality, ‚holy‘ and ‚profane‘. — What is called ‚religion‘ may be regarded as an individual or social approach to the trans-rational level of reality, mediated by the ‚symbols‘ nature, history, arts and social references. — The pluralism of religious phenomena to-day, however, can be understood in this open way of conceiving ‚religion‘, a way that integrates the totality of being.