

EINFÜHRUNG

MARTIN KNECHTGES / JÖRG SCHENUIT

Die Sammlung der Versprengten

*Wer bloß an meiner Pflanze riecht,
der kennt sie nicht, und wer sie
pflückt, bloß, um daran zu lernen,
der kennt sie auch nicht.*
Friedrich Hölderlin

*Das non credo wie auch jedes credo
verbergen eine Schwäche.*
Bernd Mattheus

Für all jene, die an geistigen Dingen ernsthaft Anteil nehmen, sind die Konjunkturen der Öffentlichkeit ein Ärgernis. Zwar dürfen sie sich freuen, wenn ihr Thema gerade einen Aufschwung erfährt. Aber die Enttäuschung wird umso größer sein, wenn ihr Herzensanliegen ad hoc und ohne erkennbaren Grund wieder aus dem öffentlichen Raum verschwindet. Mancher sucht sich dann ein neues Forschungsfeld oder einen neuen Gegenstand künstlerischer Betätigung, um Takt zu halten mit dem Rhythmus der bürgerlichen Öffentlichkeit: Irgendetwas wird es doch zu erforschen oder künstlerisch zu gestalten geben, das den Nerv der Zeit trifft. Andere hingegen haben keine Wahl. Sie sind so tief in der Seele von einer Sache getroffen, dass sie sich den Schwankungen des öffentlichen Lebens nicht ausliefern können. Bei aller Freude darüber, dass eine aktuelle politische Stimmung ihrem geistigen Anliegen entgegenkommt, ist ihnen doch klar, dass die bürgerliche Öffentlichkeit sich ihre Themen nicht nach dem Kriterium der geistigen Relevanz sucht, sondern dem geschichtlichen Zufall und dem mäandernden Geschmack der Mehrheit folgt.

Bei der zuletzt so laut beschworenen *Rückkehr der Religion* handelt es sich um einen solchen Fall. Nicht nur, dass unklar ist, ob die Diagnose empirisch trägt: Ist überhaupt zurückgekehrt, was lange Zeit weg war? Oder war es gar nicht weg? Ist es wirklich wieder da? Oder seufzt es, wie die Religionskritiker meinen, nur ein letztes Mal, kurz bevor es endgültig ins Grab sinkt? Problematisch ist auch der geschichtliche Auslöser für die neue Sichtbarkeit der Religion im öffentlichen Raum: der 11. September, die militanten Splittergruppen des Islam, der Auftrieb evangelikaler Sekten, Religionskonflikte wie die in den Grenzregionen von Indien und Pakistan, die Friedenspreisrede und einige religionstheoretische Aufsätze eines berühmten deutschen Intellektuellen, der sich von der jüdisch-christlichen Tradition neue Impulse für das Projekt der Gesellschaftskritik erhofft, das fadenscheinige und ungewöhnlich starke Interesse einer ansonsten durch und durch heidnischen Medienwelt am Tode Papst Johannes Pauls II. sowie nicht zuletzt der wellness-religiöse Syndikalismus gestresster Zeitgenossen, die sich von einer Priese Christentum oder Buddhismus ein besseres Leben versprechen.

Wenn man dies alles zusammennimmt, dann dürfte eines klar sein: Es besteht auch für die Gläubigen mehr Anlass zur Sorge als zur Freude darüber, dass jener frivole Atheismus, der seit mehr als zweihundert Jahren das baldige Ende der Religion verkündigt, eine Niederlage erlitten hat. Jede Schadenfreude und jeder Triumphalismus wird schon im Keime erstickt.

Für den Glaubenden ist dies eine günstige Fügung, ist es doch ohnehin nicht seine Aufgabe, Siege zu feiern und sich über andere zu erheben. »Wenn er sich rühmt«, schreibt Pascal treffend, »demütige ich ihn. Wenn er sich demütigt, rühme ich ihn.«¹

DER EPOCHALE SINN DER MODERNE. Doch sollen Glaubende, Kulturchristen oder am Phänomen des Religiösen interessierte Wissenschaftler und Intellektuelle die prekäre Religiosität unserer Zeit einfach nur skeptisch beäugen? Das wäre lächerlich und arrogant. Ausgewogene Erörterungen und ein klarer Blick sind dringend erforderlich, um die Reichweite und Grenze der Rede von der Religion diagnostisch zu erfassen. Dass hierzu jene Kräf-

¹ B. Pascal, *Gedanken*, herausgegeben von J.-R. Armogathe, aus dem Französischen von U. Kunzelmann, Stuttgart 1997, 130/420.

te, die in ihrer Rolle als Wissenschaftler, als Künstler oder als glaubende Intellektuelle in einer nahen Verbindung zur Religion stehen, besonders prädestiniert sind, versteht sich von selbst. Ihnen kommt heute die Aufgabe von Aufklärern zu.

Dabei können sie sich auf seriöse Bücher stützen, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind.² Was an dieser Literatur, die im Kern um das Problem der Säkularisierung kreist und die klassischen Modernisierungstheorien neu zu formulieren sucht, besticht, ist, dass sie zwar für den engen Bezirk der soziologischen oder theologischen Öffentlichkeit verfasst wurde, dessen ungeachtet jedoch Probleme behandelt, die der Glaubende aus seinem eigenen Nachdenken über Religion kennt. Er findet in ihr geschichtliche und soziale Erklärungen für die Schwankungen in seiner eigenen Brust.

Die spezifische Form seines Glaubens ist geprägt von der Heraufkunft einer modernen, urbanen Kultur, die sich vor allem darin von einem geschlossenen religiösen Milieu unterscheidet, dass ihr der Schein eines religiösen Weltdeutungsmonopols fehlt. Stattdessen streiten zahlreiche Weltanschauungen mit der Religion um die rechte Deutung der Welt. *Rückkehr der Religion* bedeutet auf dem Hintergrund dieser klassischen Moderne-Diagnose zunächst nur, dass die Religion zurück ist im Kreise der kulturprägenden Kräfte.

Der Glaubende muss sich nicht darauf einstellen, wie Max Weber es verlangt hatte, dass »er in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat«.³ Die einschlägigen Mächte der Moderne, zum Beispiel Aufklärungsphilosophie, Naturwissenschaften, Psychoanalyse oder Positivismus, haben allen gegenteiligen Prophezeiungen zum Trotz das letzte Gefecht mit der Religion nicht gewinnen können. In ihrer ideologischen Gestalt, das heißt als politische Religionen und geschichtsphilosophische Verheißungen, sind diese Weltanschauungsmächte inzwischen entmythisiert.⁴ Der niederschmetternde Eindruck der totalitären Tyrannen des

² Vgl. die überblickartigen Darstellungen von James Sweeney und Thomas M. Schmidt in diesem Heft der FUGE.

³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen 1968, S. 610.

⁴ Vgl. bereits K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1953], Stuttgart 1990; sowie E. Voegelin, *Die politischen Religionen* [1938], München 1993.

20. Jahrhunderts, die das Blaue vom Himmel versprochen hatten, und das schwindende Vertrauen in die maßlosen Verheißungen der Technik haben bewirkt, dass heute kaum noch jemand an das Heil der Moderne glaubt. Was jedoch steht, ist die *moderne Konstellation*: Der Religiöse ist nicht allein, sondern umgeben von klugen Zeitgenossen, die auf die gleichen Phänomene reflektieren wie er, sie jedoch anders deuten. Darüber hinaus hat er mit konstitutiven Vorstellungen der eigenen Religion zu kämpfen, die ihm fremd geworden sind oder die er sogar ablehnt.

Bei allen diagnostischen Unterschieden, die in der neueren Literatur hinsichtlich der Zukunft von Religionsgemeinschaften in der modernen Gesellschaft zum Ausdruck kommen, führt sie doch dem Glaubenden vor Augen, dass seine innerlichen Spannungen im Regelfall nicht individualpsychologischer Art sind, sondern ihren geschichtlichen Grund haben im Aufklärungszeitalter, in dessen Bannkreis wir immer noch stehen.

Deshalb ist das Verhältnis von Religion und Moderne ein Thema, das erneut Aufmerksamkeit verdient. Das Thema enthält aber neben den geschichtlichen Konstellationen und den sozialen Bedingungen, in die sich der moderne Mensch hineingestellt sieht, noch weitere Komponenten, die ebenfalls den Horizont der aktuellen Rückkehrrhetorik überschreiten, jedoch von der soziologischen Fachliteratur zur Säkularisierung alleine nicht bewältigt werden können. Sie zeigen sich, wenn man den Begriff der Moderne systematisch zu fassen sucht, auf den Glauben als menschliches Existential reflektiert und das gemeinschaftsstiftende Moment von geistlichen und geistigen Ideen in den Blick nimmt.

DER SYSTEMATISCHE SINN DER MODERNE. Der methodische Sinn einer systematischen Bestimmung der Moderne besteht darin, dass man Modernität als ein kulturelles und anthropologisches Phänomen zu greifen bekommt, welches sich nicht in bestimmten Ereignissen wie der Französischen Revolution erschöpft, sondern in unterschiedlichen Ausformungen immer wieder von neuem zur Welt kommt. Aus diesem Grund haben viele Philosophen, die das Geschäft der Modernisierungstheorie betreiben, Modernität als ein Phänomen beschrieben, welches sich immer dann zu erkennen gibt, wenn Überlieferung und Selbstverständliches problematisch werden. In dieser Hinsicht ist dann auch die Geburtsstunde der Philosophie im anti-

ken Griechenland ein Modernisierungsphänomen, denn die Verpflichtung auf die *eine* Wahrheit war eine Kritik an den *vielen* Wahrheiten des überlieferten Polytheismus. Die Kritik am Mythos und der Weg zum Logos wären somit ein Schritt in die Moderne.

Darüber hinaus gibt es viele weitere und anders akzentuierte Versuche, das Phänomen der Modernität systematisch zu fassen. Weil diese Aufgabe so schwierig ist, reißt die Kette solcher Versuche nicht ab. Der Prozess scheint, wie bei allen großen philosophischen Fragen, unabschließbar. Was ihn als geistige Bemühung lohnenswert erscheinen lässt, ist, dass er die anthropologische und überzeitliche Dimension von Modernität erweisen könnte.

Legt man bei einer historischen Betrachtung das systematische Kriterium des Überlieferungsbruches zu Grunde, dann könnte man so unterschiedliche Phänomene wie den Zerfall der klassischen Antike, Jesu Kritik an der Gewaltmoral der Väter, einzelne Traditionskritiken in der Geschichte des Christentums, darunter besonders den krassen Überlieferungsbruch des Protestantismus, das Aufklärungszeitalter und die Französische Revolution, die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, Kunstbewegungen der klassischen Moderne sowie Grenzverschiebungen auf dem Feld der Alltagsmoral als Modernisierungsphänomene bestimmen.

Der Nachteil solcher globalen systematischen Betrachtungen liegt auf der Hand: Die historischen Phänomene müssen so oder so, wenn sie in ihrem Eigensinn verstanden werden wollen, in ihrer Singularität betrachtet werden. In der Antike, so hat es zum Beispiel Michael Theunissen mit Blick auf die Phänomene der Melancholie und der Acedia gesagt, zieht eine andere Moderne herauf als im Mittelalter.⁵ Die Moderne schlechthin gibt es nicht. Dennoch ist ein *tertium comparationis* nötig, wenn man unterschiedliche geschichtliche Objektivierungen als Modernitätsphänomene identifizieren will. Die Suche nach einem solchen Dritten hat mithin ihren guten Sinn. Sie erschöpft sich aber nicht darin, ein handhabbares methodisches Mittel zum Vergleich zu finden, sondern wirft auch die Frage nach dem Wesenskern des Menschen und nach dem Sinn von Überlieferung auf. Denn es könnte sein, dass die Idee des Bruches mit dem Selbstverständlichen den epochalen Sinn der Moderne überschreitet und sich in beiden Bereichen, dem anthropo-

⁵ Vgl. M. Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin 1996.

logischen und dem geschichtlichen, als der empirische Normalfall erweist. Entwicklungspsychologische und sozialisationstheoretische Betrachtungen des Menschen stützen eine solche Vermutung. Von der »Entdeckung der Kindheit«⁶ bis zu den Konzepten des lebenslangen Lernens weist die Forschung den Menschen als *homo crescens* aus, der sich und seiner Umgebung fortwährend entwächst. Trifft dies zu, dann wäre Überlieferung stets problematisch und der Mensch immer ohne Heimat. Das Phänomen der nahtlosen Überlieferung und der ungefährdeten Beheimatung des Menschen, welches manchen Epochen zugeschrieben wird, wäre dann nur ein Mythos, der sich einer Projektion der Nachgeborenen verdankt.⁷ Ob dies allerdings in allen geschichtlichen Fällen so sein muss, bleibt eine offene Frage.

DER BRÜCHIGE GLAUBE ALS MENSCHLICHES EXISTENTIAL. Die Epoche der Moderne steht für die Vielfalt gleichberechtigt nebeneinander bestehender Weltanschauungen, und die Idee der Moderne, die wir als systematisch bezeichnet hatten, kann als Bruch mit der Überlieferung verstanden werden. Bei beiden Befunden, so hatten wir bereits angedeutet, drängt sich die anthropologische Frage nach der existentiellen Beheimatung des Menschen auf. Wie wirkt sich die Pluralität der Weltanschauungen und der Bruch mit Überlieferungen auf seine Seele aus? Setzt sich die äußere Unordnung in seinem Inneren fort, so dass er sich unter der *conditio moderna* in ein »fragmentiertes Subjekt« verwandelt?⁸ Oder war er in Wirklichkeit immer schon ein »fragmentiertes Subjekt« und die platonische »Ordnung der Seele« nur ein abendländischer Schein?

Wohin das eigene Denken und die Seele des Einzelnen gehören, erwächst unter den Vorzeichen der Moderne zum verschärften Problem. Da-

⁶ Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit* [1978], 9. Aufl., München 1990 [franz. 1960], S. 92 ff.

⁷ So kritisiert zum Beispiel Ernst H. Kantorowicz die Idee der mittelalterlichen Überlieferungseinheit als einen romantischen Mythos; vgl. E. H. Kantorowicz, *Das Problem mittelalterlicher Welteinheit* [1944], in: *Castrum Peregrini*, 239–240 (1999), S. 104–114.

⁸ So die streitbare Diagnose von: F. Jameson, *Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*, in: A. Huyssen und K. R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne*, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 59.

von sind jedoch nicht nur diejenigen betroffen, die der Religion abgeschworen haben, sondern auch jene, die sich als Glaubende verstehen. Die geistige Erklärungsnot und seelische Pein, die den heroischen Einzelkämpfer, wie er sich im Mythos des Sisyphos bei Albert Camus manifestiert, plagen, ritzen sich auch in die Haut des religiösen Menschen ein.⁹ Auch wenn im Hintergrund all seiner Leiden das »Alles ist gut« des tröstenden Gottes steht, muss er sich dem Schmerz des Lebens aussetzen. Es tut weh, seine Nächsten zu verlieren oder die Ungerechtigkeiten und Gemeinheiten in der Welt zu ertragen. Diese scheinbaren Absurditäten, die im Tod als scheinbarem Inbegriff der Sinnlosigkeit gipfeln, sind der Grund dafür, dass Camus und viele andere Religionskritiker des 20. Jahrhunderts den Weg der christlichen Hoffnungsmoral in der Moderne für ungangbar hielten.

Das transzendente Dach ist eingestürzt, und es fällt auch dem Glaubenden buchstäblich auf den Kopf. Selbst den Theologen plagt die »Ungeborgenheit seines eigenen Glaubens, die bedrängende Macht des Unglaubens inmitten des eigenen Glaubenwollens«.¹⁰ Diese Brüchigkeit hat zwar mit *unserer* Moderne zu tun: mit profanen Einstellungen und naturalistischen Wissensansprüchen, die dem Glauben nicht entgegenkommen und den Theologen von der Welt entfremden. Sie gehört aber auch zum Wesen des Glaubens selbst. Sie zeigt den Glauben als schwierigen Spross sowohl der institutionell überlieferten Religion als auch der Moderne. Für die Moderne das ungeliebte Stiefkind, für die Religion ein immer wieder zu früh in die Selbstständigkeit strebender Pubertierender, entwindet sich der brüchige Glaube beiden Festlegungen. Er fügt sich nicht in das »Projekt der Moderne« ein, indem er jegliche Emanzipation aus der Überlieferung bereits als Heil feiert. Andererseits geht er aber auch nicht in einem unbefragbaren Traditionalismus auf. Weder lässt er sich leichtfertig beheimaten, noch gibt er die Suche nach einer Beheimatung auf.

Joseph Ratzinger illustriert die Brüchigkeit des Glaubens am Beispiel der Therese von Lisieux: Diese Heilige galt in der Kirche lange Zeit als naiv Glaubende. Ihr ganzer Alltag war vom Glauben der Kirche durch-

⁹ Stanley Cavell steigert das Bild dieser Verletzbarkeit noch. Er spricht von einem »Wundscheuern der Haut von innen her«; vgl. St. Cavell, *Must we mean what we say*, New York 1969.

¹⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* [1968], 6. Aufl., München 2005, S. 35.

drungen. »Für sie war ›Religion‹ wirklich eine selbstverständliche Vorgegebenheit ihres täglichen Daseins, sie ging damit um, wie wir mit den fassbaren Gewöhnlichkeiten unseres Lebens umgehen können.«¹¹ Die vollständige Edition ihres literarischen Nachlasses, dessen glaubensskeptische Teile von den bestürzten Schwestern stets abgemildert worden waren, hat dann aber ans Licht treten lassen, wie stark sie mit dem Glauben rang. Der Glaube ist in ihrem Leben phasenweise völlig verschwunden. Die Gedanken der »schlimmsten Materialisten« drängen sich ihr auf. Für Ratzinger folgt hieraus, dass sich selbst »in einer scheinbar völlig bruchlos verfügten Welt« Abgründe auftun, die in den Konventionen des religiösen Alltages lauern.

Die Rede von den »schlimmsten Materialisten« lässt jedoch die Vermutung aufkommen, dass die Bezweiflung des Glaubens bei Therese von Lisieux doch von den spezifischen Einflüssen *unserer* Moderne ausgeht. Ratzinger bleibt auf seiner anthropologischen Linie. Obwohl er die Geschichtlichkeit des Glaubens nicht übersieht, will er doch etwas anderes zu fassen bekommen: die gleichbleibende existentielle Unsicherheit des Glaubenden, unabhängig davon, ob er in einer »scheinbar fest verfügten Welt« lebt oder in einer durch und durch zerrissenen. Ein echter Unterschied zwischen diesen beiden Welten besteht nicht. Wenn überhaupt eine Differenz sichtbar wird, dann ist sie verursacht vom *Schein* der geschlossenen Welt. Die Situation des Glaubenden ist in einer weltanschaulich homogenen Welt, die religiöse Zeichen trägt, *im Prinzip* nicht anders als das Leben in einem pluralistischen Zeitalter.

Der Ungläubige hat es nicht besser. Er teilt mit dem Gläubigen die unkomfortable Situation, nicht in einer geschlossenen Welt leben zu dürfen. »Mit einem Wort – es gibt keine Flucht aus dem Dilemma des Menschseins. Wer der Ungewissheit des Glaubens entfliehen will, wird die Ungewissheit des Unglaubens erfahren müssen, der seinerseits doch nie endgültig gewiss sagen kann, ob nicht doch der Glaube die Wahrheit sei.«¹² Die Ungewissheit jedes Ungläubigen, ob der Glaube nicht doch wahr ist, und der Zweifel des Glaubenden, ob der Ungläubige nicht doch Recht hat, bilden zusammen genommen den Grund dafür, dass der Dialog zwischen Atheisten und

¹¹ Ebd., S. 36.

¹² Ebd., S. 39.

Glaubenden intellektuell von Belang sein kann. Ansonsten wäre er nur ein Schlagabtausch.

Es ist genau diese Affirmation des Ungewissen, die Albert Camus gegen das Christentum aufbrausen lässt. Zwar räumt er ein, dass die Lage des Menschen »Dunkel und Unwissenheit einschließt«. Doch er will sich nicht aufschwätzen lassen, dass die Unwissenheit alles erkläre »und diese Nacht mein Licht sei«. Stattdessen sucht er nach »etwas, das der Lage, die ich als die meine erkenne, gerecht wird«. ¹³ Dass auf diesem Feld keine letzten Gewissheiten erlangt werden können, gehört zu den Kernaussagen eines aufgeklärten Christentums und der modernen Philosophie. Doch was aus solchen Ungewissheiten folgt, ist damit noch nicht gesagt. Deshalb kann das Unbehagen von Camus nicht übergangen werden.

DIE BEHEIMATUNG DER SUCHE. Die Ungewissheitsdiagnose ist kein Pflaster, auf dem man sich ausruhen kann. Draußen in der Welt expandiert ein Jahrmarkt der Weltanschauungen. Neben seriösen Deutungen des Lebens, die sich durch vorsichtige Formulierungen zu erkennen geben, breitet sich ein immer größerer Fundus von abgeschmackter Ratgeberliteratur aus, in der nicht einlösbare Heilsversprechen verkündet werden.

Das Christentum hat die Aufgabe, falsche Heilsversprechungen zu entmythisieren und mit den seriösen Deutungen des Lebens in geistigen Austausch zu treten. Dabei trifft es auf kluge konkurrierende Konzeptionen: zum Beispiel philosophische Vorstellungen des guten Lebens, die in den letzten Jahrzehnten eine erstaunliche Renaissance erfahren haben, psychoanalytische Ideen der seelischen Gesundheit, die traditionell religionskritisch sind und eine auffallende Spannung zum Christlichen aufweisen, ästhetische Deutungen religiöser Erlebnisse und des Epiphanischen, wie sie etwa Karl Heinz Bohrer im Anschluss an die Dichter der Moderne vorgenommen hat, existenzphilosophische Kritiken am angeblich falschen Trost der Transzendenz sowie naturalistische Interpretationen des menschlichen Lebens nach dem Modell der Evolutionsbiologie. Neben diesen agnostischen Alternativen zum Christentum stehen dem Suchenden heute auch noch die

¹³ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos* [1942], Hamburg 1991, S. 39; dazu kritisch: G. Marcel, *Homo Viator*, Düsseldorf 1949, S. 281 ff.

in früheren Epochen eher exotisch anmutenden geistigen Welten fremder Religionen als Quelle seiner Orientierung und mögliche Orte der Beheimatung seiner Sehnsüchte offen.

Die geistige Aneignung unterschiedlicher Lebensdeutungen kann dabei zwei Richtungen einschlagen: Einerseits kann sie auf Differenzen abheben, andererseits auf Gemeinsamkeiten. Sich auf die vielfältigen Erkenntnisse, Wahrheitsansprüche und Lebensentwürfe philosophisch einen Reim zu machen, wird vor dem Hintergrund ihrer Disparität zur modernen Herkulesaufgabe. Doch die argumentative Herausarbeitung der Differenzen ist nicht minder schwierig. Beides, sowohl die Suche nach Gemeinsamkeiten als auch die Rekonstruktion von Differenzen, hat seine Berechtigung und bildet eine gewichtige Grundlage der Bildungsprozesse unserer abendländischen Kultur.¹⁴

Was bleibt, ist die Frage, ob man dazu verdammt ist, diese Aufgabe alleine anzugehen, oder ob man auf geistige Freunde und Lehrer, begnadete Umstände und Gelegenheiten hoffen darf. Hierbei steht weniger in Frage, ob unter den Konditionen der Moderne Gemeinschaften, wie sie Ferdinand Tönnies gegenüber der nüchternen Gesellschaft charakterisierte, überhaupt noch möglich sind.¹⁵ Allem Pessimismus zum Trotz ist das Glück solcher Gemeinschaft in Familie, Freundschaft und Zirkeln dem Zeitgeist bis heute nie ganz zum Opfer gefallen.

Zu erkunden bleibt aber, wie sich die geistige Freiheit und das Einvernehmen mit einer Gemeinschaft vereinbaren lassen. Denn jede Einlassung des Einzelnen, die mehr als eine bloß geschmäcklerische Wahl darstellt, erscheint voreilig und kann mit der ausgesetzten Lebensform des geistig Suchenden nur schwer in Einklang gebracht werden. Die Idee, der geistigen Betätigung eine Heimat zu geben, könnte deshalb eine traurige Utopie bleiben. Ein intellektuell Suchender, der im Hafengebiet angekommen ist, wäre nichts weiter als eine Karikatur missgeleiteter Behaglichkeit und fahrlässigen Nachgebens gegenüber den profanen Sicherheitsbedürfnissen.

¹⁴ So arbeitet zum Beispiel der britische Descartes-Forscher John Cottingham an verborgenen Gemeinsamkeiten und Differenzen von Psychoanalyse und christlichem Glauben; vgl. J. Cottingham, *The Spiritual Dimension*, Cambridge 2005.

¹⁵ F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887.

Muss der Suchende aber schon deshalb die Option einer beheimatenden Gemeinschaft gänzlich verwerfen? Die christliche Idee der *ecclesia triumphans*, jener Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, die weit über alle auf das Hier und Jetzt beschränkten sozialen Nützlichkeitsabwägungen hinausreicht und in der liturgischen Form des Totengedenkens zu Allerheiligen einen symbolischen Ausdruck der über den einzelnen Menschen hinausweisenden Bindekräfte gefunden hat, lädt zu einer Meditation über den Sinn des Gemeinschaftlichen ein. Auch wenn die Idee bis weit hinein in die katholische Kirche vielen Zeitgenossen kaum mehr verständlich ist, wirkt sie kulturell und sozial noch nach.¹⁶ Deshalb könnte sie geistige Ressourcen für jene politischen Debatten bereitstellen, die heute vorwiegend moralisierend unter dem immer leerer werdenden Begriff einer »nachhaltigen Verantwortung« gegenüber zukünftigen Generationen geführt werden.

Die den öffentlichen Raum dominierenden utilitaristischen Ideen verhindern, dass die Rechte der Stummen im Diskurs verankert werden, denn aus bloßen Nutzen Gründen macht es keinen Sinn, an die Toten und die Künftigen zu denken. Dagegen kräftigt die Praxis der christlichen Fürbitte die tiefe Verbindung der Lebenden mit den Toten und Ungeborenen. Zwar könnte man moralphilosophisch einwenden, dass die deontologische Ethik im Gefolge Kants dazu in der Lage ist, die Sorge um die Zukünftigen auch ohne transzendente Unterstellungen zu begründen, indem sie den kategorischen Imperativ auf die Nachgeborenen ausdehnt. Aber die Pflichtethik stößt aus motivationalen Gründen an eine Grenze. Sie kann nicht zeigen, was uns im Innersten mit den Nachgeborenen verbindet. Deshalb bleibt sie der Selbstdisziplinierung verhaftet. Wir müssen uns dazu *zwingen*, Rücksicht auf die Zukünftigen zu nehmen, denn von uns aus täten wir dies nicht. Nicht aus Freude an der Schönheit einer solchen Verantwortung, sondern aus Pflicht und Einsicht sollen wir Rücksicht nehmen.

Die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten sprengt das Pflichtmodell in zweifacher Hinsicht: Zum einen bezieht sie die Toten mit ein, und zum anderen stellt sie eine emotionale Verbindung zwischen den Lebenden, den Toten und den Zukünftigen her, wodurch sich die Selbstdisziplinierung erübrigt und freiwilliges Handeln möglich wird. Allerdings bleibt offen, ob

¹⁶ Vgl. M. Mitterauer, *Die Lebenden und die Toten*, in: ders., *Dimensionen des Heiligen*, Wien 2000.

die Idee einer Gemeinschaft der Lebenden und der Toten ohne den Glauben an Christus Jesus überhaupt Sinn macht. Bereits die Idee einer nicht bloß papiernen Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Zukünftigen legt offen, dass sich ein Vollzug dieser Gemeinschaft ereignen muss: eine Liturgie, ein regelmäßiges Gedenken und Bitten, die tätige Sorge um die Zukünftigen. Erst eine so gepflegte Beziehung der Lebenden zu ihren Toten und Zukünftigen, die man nüchtern als Transzendierung der sozialen Gemeinschaftsidee, theologisch als Hineinnahme der Nicht-Lebenden in die eigene Gottesbeziehung bezeichnen könnte, stützt dann auch die ethische Verantwortung gegenüber den Nicht-Zeitgenossen, die sich manch ein Kritiker der *ecclesia triumphans* moralisch gerne zu Eigen machen würde.

Kurz: Es gibt gute Gründe dafür, dass die Beheimatung der Suche in der Gemeinschaft der Glaubenden allein zu eng angelegt wäre. Andererseits zeigt das Interesse nicht-religiöser Autoren an der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, dass die Idee geistlicher Gemeinschaft eine Strahlkraft hat, die über den Kreis der Glaubenden hinausleuchtet. Deshalb drängt sich die Frage auf, ob der agnostische Intellektuelle jenseits der moralischen Ausnutzung religiöser Gedankeninhalte von der Idee geistlicher Gemeinschaft profitieren kann. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob der Glaubende auf einen säkularen Begriff von Gemeinschaft angewiesen bleibt, damit eine Verbindung zwischen ihm und dem Nicht-Gläubigen hergestellt werden kann, die nicht vom Glaubensinhalt seiner Religionsgemeinschaft abhängt.



DIE FUGE. Der publizistische Legitimationsgrund dieses Journals, das ab sofort halbjährlich erscheinen wird, ist nicht der Hype ums Religiöse, der im Moment die Öffentlichkeit beherrscht. Diese »sterile Aufgeregtheit« (Max Weber) wird bald verflogen sein, spätestens dann, wenn sich hiermit keine hohen Quoten mehr erzielen lassen. Die gute Nachricht ist, dass die eigentlich relevanten Themen, die oben in ihren Umrissen skizziert worden sind, bleiben werden: die soziale Rolle der Religion in der Moderne, der Sinn von Überlieferung und Überlieferungsbrüchen, die geschichtliche und existentielle Gestalt des Glaubens sowie der religiöse und profane Sinn des Gemeinschaftlichen.

Wer diesen Problemen weder existentiell noch intellektuell ausweichen will und sich mit Maß ein Bild machen möchte, tut gut daran, auf Stimmen aus unterschiedlichen weltanschaulichen und geistigen Milieus zu hören: auf Theologen und Philosophen, Wissenschaftler und Künstler, Gläubige und Atheisten. Darunter gleichermaßen auf solche, die in der Tradition der Aufklärung stehen und das »Projekt der Moderne« verfolgen, und auf solche, die sich in einer unversöhnlichen Spannung zum Aufklärungszeitalter sehen und ein gedeihliches religiöses Leben unter modernen Bedingungen für unmöglich halten.

Das Gütekriterium der FUGE ist deshalb nicht die weltanschauliche Zugehörigkeit des Autors, sondern die Ernsthaftigkeit seines Bestrebens, das Phänomen des Religiösen verstehen zu wollen. Dies kann auch in der indirekten Rede geschehen, ohne offenkundigen Bezug aufs Religiöse. Man denke an all die Autoren, die religiöse Aspekte tangieren, ohne sich hierüber im Klaren zu sein. Was bei aller Pluralität jedoch unverzichtbar ist, sind ernsthafte Stimmen, die nicht von den kontingenten Konjunkturen der Öffentlichkeit beherrscht sind, sondern von geistigen Bestrebungen, die tief in ihr Leben einschneiden. Für sie, die auf geistigen Austausch unbedingt angewiesen sind, stellt die FUGE sich publizistisch zur Verfügung, in der bescheidenen Hoffnung, einen kleinen Beitrag zur Sammlung der Versprengten zu leisten.

