

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ OP

Päpstliche Universität von hl. Thomas von Aquin – *Angelicum*, Rom

OTFRIED HÖFFE, ANDREAS KABLITZ (Hg.), *Religion im säkularen Europa*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2018, 204 S., ISBN 978-3-7705-6298-5.

Auf dem europäischen Kontinent ist heute die Frage nach den gemeinsamen Wurzeln zwingend. Europa droht in seinem Versuch nach einer Einigung und fruchtbaren Zusammenarbeit mehr und mehr zu zerreißen. Im Rahmen des Arbeitskreises *Europa – Politisches Projekt und kulturelle Tradition* der „Fritz Thyssen Stiftung“ ist im Jahr 2018 vierter Band mit dem Titel *Religion im säkularen Europa* erschienen. Unter der Leitung des deutschen Ethikers Otfried Höffe und Mitarbeit des Romanistikexperten Andreas Kablitz wurde dieses Buch veröffentlicht, dessen Inhalt Ertrag einer Tagung ist.

Schon in der Einführung schreibt Höffe, dass seit der Aufklärungsepoche sich die europäische Gesellschaft mehr und mehr von den Religionsgemeinschaften, den Kirchen und bald auch von der Religion abgewandt hat (S. 7). Dieser Prozess vollzieht sich teils schleichend, teils mit Nachdruck und nicht selten sogar mit einer deutlich antikirchlichen und antireligiösen Einstellung. Es geschieht mit der Behauptung, dass mit der Säkularisierung und zugleich mit dem Modernisierungsprozess der Gesellschaft Religion überflüssig geworden sei. Die Religionskepsis kann diesen Zusammenhang feststellen: Die Modernität verhalte sich unproportional zu ihrer Religiosität. Je moderner eine Gesellschaft sei, desto areligiöser verhalte sie sich, oder umgekehrt: eine starke Religiosität sei ein Zeichen für Modernisierungshemmnisse und Fortschrittsfeindlichkeit. Noch härter wurde sogar gelegentlich behauptet: Die Religion verspricht das Paradies und bringt die Hölle, verkündet Liebe und bringt Gewalt! Leider sind diese Anfangsbemerkungen ohne Zitat geblieben.

Otfried Höffe formuliert weiter aus der sozialgeschichtlichen Sicht: Es sind vor allem die Wortführer Europas, die sich vom Religiösen abwenden. Auf den zweiten Blick erscheint die Lage aber anders zu sein. Es gibt große Denker, die zur Religion eine affirmative Stellung einnehmen, und es entstehen neue Formen von Religion

und Religiosität. Es gibt sowohl religionsgeprägte Zuwanderer als auch einen Anstieg von gewaltbereitem religiösen Fanatismus.

Höffe behauptet, dass es keinen allgemeinverbindlichen Begriff von Religion gibt (s. 8) und formuliert folgende Thesen. Die Religion soll man von beiden Seiten betrachten, von innen wie auch von außen. Die Religionen sind eine wichtige Autorität für die Ausbildung und die Vermittlung von jenen Werten und Normen, auf die das Gemeinwohl, auch die konstitutionellen Demokratien, angewiesen sind, die sie aber schwerlich aus sich selber hervorbringen: Religionen schaffen und erhalten personale und öffentliche politische Moral. Außerdem bringen Religionen Gemeinschaften zustande und sind für viele Menschen ein wichtiger Baustein ihrer Identität. Ferner dienen die Religionen der Kontingenzbewältigung und der Kompensation von Verlusten. Mit dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit schaffen sie die Vorstellung von der universalen Gleichheit aller Menschen, den sie aber auch gern mit dem de-universalisierenden Gedanken eines auserwählten Volkes verbinden; wenn aber alle Menschen guten Willens auserwählt seien, wird die Gleichheit re-universalisiert. Religionen lehren den Menschen, ihre Grenzen einzusehen und vor dem, was ihnen geschenkt ist, Ehrfurcht zu empfinden. Religionen haben auch Vorbildcharakter durch die Religionsstifter und die Heiligen, und nicht zuletzt als soziale Institution. Religionen bringen auch Sinn und Intensivierungspotential mit sich und bieten die Optionen einer „Heil“ genannten Vollkommenheit und Fülle an. Religionen machen spirituelle Angebote, die die gewöhnliche, „säkulare“ Moral überbieten und eine Befreiung versprechen.

Höffe versucht nicht zu verhehlen, dass die Religionen auch eine Kehrseite haben. Häufig führen sie in eine Sinnen- und Leibfeindlichkeit und bewirken eine strenge, mitleidlose Selbst- und Fremdkontrolle, die überdies ihren Mitgliedern den Austritt erschweren oder sogar unmöglich machen.

In der Geschichte Europas, so Höffe, zeigt sich systematisch eine zunehmende Säkularisierung. Dieser Prozess begann mit dem Verzicht auf das Recht einer Konfession oder einer Religion (Christentum, Judentum und Islam), geht über die Gleichgültigkeit, reicht bis zur Kritik der institutionellen Seite, der Religionsgemeinschaft und endet bei der Ablehnung der Religion selbst. Bei den Ergebnissen der Säkularisierung denkt Hoffe besonders an die Verhältnisse in Deutschland, wo der Kirche als dem großen Arbeitsgeber für das Schul-, Sozial- und Gesundheitswesen eine Art Selbstsäkularisierung und Entspiritualisierung droht (S. 12). Aber er denkt auch an positive Dimensionen, wenn er meint, dass Europa seiner Geschichte nach sich nicht schlicht und einfachhin säkular anbietet. Für Höffe ist eine Bedeutung der Säkularisierung entscheidend: „die Verweltlichung: namentlich als Entchristlichung, die sich in mehrere Richtungen ereignet: Sie reicht historisch weit

zurück und betrifft da die Autonomie weltlicher Herrschaft, «die Säkularität der Politik»“ (S. 15).

Nach der Einführung von Höffe versucht Franz-Xaver Kaufmann, ein Soziologe aus Bonn, im Beitrag *Der europäische Sonderweg der Religion* den europäischen Sonderweg der Religion zu schildern. Auch er zeigt, dass Säkularisierung heute nicht unbedingt Abgang der Religionen ist. Dabei unterstreicht Kaufmann, dass der Begriff Religion erst nachreformatorisch ist und *Religio* aus dem protestantischen Milieu als Äquivalent zum katholischen Begriff *Ecclesia* kommt. Beide Begriffe betonen die Selbständigkeit des Religiösen im Verhältnis zum Rest der Welt (S. 21). Trotz der Verschiebung dieses Begriffes wegen Unterscheidung der Welten und der Dinge in „heilige“ und „profane“, vertritt Kaufmann Tennbrucks These, dass nur im Westen die Religionswissenschaften und zuletzt die Religionssoziologie entstehen konnten (S. 23). Für ihn ist ein religiöser Sonderweg in der Kirchengeschichte entstanden, und zwar auf dem Konzil von Worms (1122) bei der Trennung des Papstes und Kaisers von *spiritualia* und *temporalia* im Sinne einer funktionalen Trennung und Differenzierung bei der Zuordnung der Kompetenzen von Papst und Kaiser. Danach begann auch die Entstehung und die institutionelle Verselbständigung einer an den Prinzipien menschlicher Vernunft orientierten Theologie und auch die Gründung der Universitätscholastik als Vorläuferin des modernen Wissenschaftsverständnisses und des modernen Freiheits- und Personenverständnisses (S. 26). Laut Kaufmann ist in keinem anderen Kulturraum der Erde das Religiöse so sehr mit den Ansprüchen reflexiver Vernunft verbunden wie im lateinischen Christentum. Der Begriff „Religion“ verbreitete sich mit der westlichen Kultur in den Kolonien und fand dann auch Platz in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948, besonders im Artikel 2). Religion ist hier zur allgemeinen Kategorie menschlicher Existenz geworden. Und schließlich etabliert sich durch die vom hl. Papst Johannes Pauls II. eingeführten Weltgebetstreffen ein weltweites „religiöses Feld“ (S. 29). Kaufmann sieht auch eine moderne Tendenz bei der Ausdifferenzierung von Religion als korrelativ zur „Verkirchlichung des Christentums“, obwohl der Begriff „Religion“ sich in der letzten Zeit vom Christentum emanzipiert hat. Man kann in der postsäkularen Zeit eine wachsende Pluralisierung und Subjektivierung von Religion beobachten (S. 30). Allerdings wird, so schließt Kaufmann, trotz des Rückgangs des Christentums, Religion eine bedeutende Rolle spielen. Szientistische Weltbilder haben größere Chancen auf kollektive Zustimmung, doch fehlt ihnen das Visionäre und die Hoffnung, die die christliche Religion vermittelt (S. 31).

Dem Beitrag von Kaufmann folgt der Text *Säkularisierung und religiöse Vitalisierung. Religion, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert in Westeuropa* von

Dieter Langewiesche, dem Historiker aus Tübingen, der den Säkularisierungsprozess seit dem 19. Jahrhundert in Westeuropa zu schildern versucht. Er beginnt mit der sog. *Casanova*-Theorie der Säkularisierung als Differenzierungsprozess. Heute ist es üblich diese Theorie zu verwerfen und von der Desäkularisierung zu sprechen. Diese wird besonders von Wissenschaftlern vertreten, die die Rückkehr der Religionen negieren und meinen, dass die Religionen in Europa ihre Bedeutung nicht verloren haben (S. 34). Säkularisierungstheorie bezeichnen sie als den erfolgreichsten Misserfolg der Soziologie, aber die Säkularisierungen selbst akzeptieren sie. Gegen Charles Taylors Meinung, dass die „Alternativpluralisierung“ im 19. Jh. nur für die Eliten gegolten habe, wehrt sich Langewiesche vehement mit der Behauptung, dass in diesem Fall die Säkularisierung nur ein sehr begrenztes Phänomen wäre. Er zeigt das Problem der Säkularisierung des öffentlichen Lebens, wobei eigentlich die staatliche Entkirchlichung der Schule als wichtigste Triebkraft des Prozesses anzusehen ist (S. 38). Trotz der Behauptung, dass der Katholizismus des 19. Jhs. auch als eine Gegenwelt zur säkularen Moderne galt, aber mit deren Organisationsmitteln und in der Form eines „reflektierten Antirationalismus“, der „eine ideelle Brücke zwischen gebildeten Eliten und ungebildetem Volk“ schlug, verteidigt Langewiesche die Position, dass der Katholizismus sich nicht der Gegenwart verweigerte, sondern sie mitgestaltete (S. 45-47). Die Einzigartigkeit der europäischen Religionsgeschichte ist, laut Kaufmann, die These des Soziologen Friedrich H. Tenbrucks, der einen nur für Europa gültigen Begriff für Religion entwickelt habe. Dieser Begriff ist aber sehr schwer zu definieren und kommt aus einem normativen Religionsbegriff im Protestantismus (S. 49).

Dagegen sieht der politische Philosoph und Ethiker aus Luxemburg, Lukas Sosoe, das Verhältnis von Säkularisierung zur politischen Öffentlichkeit ganz anders. In seinem Beitrag *Ist die Säkularisierung noch ein brauchbarer Begriff? Eine systemtheoretische Antwort* zeigt er an den Theorien von Rawls und Habermas, dass die Begriffe der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit als eine Folge gesellschaftlicher Differenzierung mit gesellschaftsstrukturellen Konsequenzen zu definieren sind. Für die Religionsgemeinschaften stellen sie ein Problem in der demokratischen Öffentlichkeit dar, weil religiöse Argumente und Weltanschauungen für politische Diskussionen nicht geeignet sind. In der politischen Öffentlichkeit braucht man nur rein politische Argumente und die religiösen und „komprehensiven Weltanschauungen“ sind nur eine Wahl zweiter Ordnung. Andere Autoren, wie Taylor und Luhmann, sprechen ganz anders über einen gesellschaftlichen Wandel, innerhalb dessen die Säkularisierung nur ein Problem unter vielen anderen sozialen und politischen Problemen darstellt. Sosoe meint, dass sich die Religion, wenn sie von anderen Funktionen entlastet ist, besser auf Heilsfragen konzentrieren kön-

ne. Und die mit den Heilsfragen verbundenen politischen Probleme könnten dann durch die für jede moderne Gesellschaft charakteristische strukturelle Kopplung gelöst werden (S. 72).

Der leitende Ethiker dieses Almanachs Höffe kommt noch einmal in seinem Artikel *Ist Moralbegründung auf Religion angewiesen?* zu Wort. Für seine Antwort greift er nach fünf Hauptmodellen aus der Philosophiegeschichte. Beim Dekalog nennt er die zweite Tafel die säkularisierte, weil sie ihm deutlich religionsunabhängig erscheint. Das vierte Gebot hat also seinen Grund nicht in der religiösen, auch nicht der intrinsischen, sondern der eudaimonistischen oder der individualpragmatischen Natur und bei den nächsten Geboten fehlt der eudaimonistische Grund (S. 80). Laut Höffe ist es unstrittig, dass im Laufe der Geschichte die Religionen für die moralische Vorstellung den Wert einer Inspirationsquelle haben. Diese Quellen können aber einer kritischen Moral widersprechen. Nach Aristoteles kennt und schätzt die abendländische Moralphilosophie eine rundum religionsunabhängige Begründung der Moral. Eine negative Antwort auf seine Frage heißt: Wer keiner Religion anhängt, wird von den moralischen Geboten und Verboten nicht freigestellt (S. 94).

Der Staatsphilosoph Josef Isensee aus Bonn bringt in seinem Beitrag zum Thema *Europa – christliches Erbe und technokratische Organisation* das Problem der geistigen Dimension der europäischen Union vor. Er kritisiert, dass die EU in der Verfassung mit der Religion nichts zu tun haben will. Der säkulare Staat stiftet keinen Lebenssinn und erfüllt keine transzendenten Bedürfnisse des Menschen. Deshalb vermag die Religion ihn zu ergänzen und in seiner Begrenztheit zu stabilisieren. Die Religion vermag die Grundbedürfnisse des Menschen auf einen Frieden, der höher ist als alle Vernunft, und die über den säkularen Horizont hinausgehen, zu stillen. Isensee führt dazu die Meinung von Böckenförde an, dass gerade hier jene Ressourcen liegen, aus denen der säkulare, freiheitliche Staat lebt, ohne sie um der Freiheit willen erzwingen zu können (S. 122). Vitale Religion stärkt den Staat gegen die Versuchung, sich als Ersatzkirche zu betätigen, ganzheitliche Sinnangebote zu machen, auf totale Politisierung auszugehen und zivilreligiösem Missionierungsdrang zu folgen. In der EU, so Isensee, liegen die religionsrechtlichen Agenden außerhalb ihrer Zuständigkeit. Dagegen läge es innerhalb ihrer Kompetenzen, sich auf das christliche Erbe zu besinnen, um so durch einen minimalen symbolischen Akt auch eine Seele zu gewinnen (S. 123).

Es folgen dann die Ideen des Berliner Romanisten Joachim Küppler, der zunächst die erste griechische Demokratie mit seiner Ungleichheit und Sklaverei schildert. In seinem Beitrag *Gleichheit, Demokratie und Säkularismus. Überlegungen zu den christlichen Grundlagen der politischen Ordnung des Westens* erwähnt er die ein-

zigartige Beseitigung der Sklaverei durch das Christentum in Rom. Das alles war möglich durch die Konvertierung des Kaisers Konstantin zum christlichen Glauben. Küpper denkt, dass der Grund der Konversion die christliche Nächstenliebe war, die quer zu dem ethischen Grundgerüst eines Gemeinwesens steht, das sich vermittels permanent ausgeübter physischer Gewalt vom Stadtstaat zum Weltreich hochgearbeitet hatte (S. 130). Mit dem platonischen Dualismus würde sich die Gottebenbildlichkeit aller Menschen nicht auf den Körper, sondern auf die Seele und nur die Seele beziehen (S. 133). Küpper kann kaum seine diskutabile Präferenz bei der Analyse der Gleichheitsproblematik beim hl. Thomas Aquinas und der Kritik der Soziallehre der katholischen Kirche verstecken. Er schreibt über die erstmals in der Menschheitsgeschichte deklarierten Menschenrechte in den USA, bei der Begründung der ersten Demokratie, wo Männer und Frauen das schaffen, was ihnen in ihrer Heimat nicht möglich war. Es war die Auffassung der Gleichheit aller Seelen, die sich nicht nur auf das Jenseitsschicksal bezog (S. 142). Das Gleichheitspostulat angesichts eines nicht-verfügbaren Jenseits war im Christentum immer ein Problem. Es sei das Verdienst der Reformation und Folge der Demokratie in den USA. Die politische Demokratie war nicht der Endpunkt der Säkularisierung des Gleichwertigkeitsgedankens. Die Suche nach der wahren Gleichwertigkeit hat viele problematische Schritte gewagt und die Frage nach dem Bedürfnis eines solchen Gleichgewichts ist auch relevant. Küpper versucht den biblischen Satz: „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) nachzudenken. Durch die Kirchengeschichte schaut er auf den Zeitpunkt, als die Kirche bereit wurde, der Politik weitgehende Autonomie zu gewährleisten. Für Küpper begann der Kosmopolitismus schon mit Petrus und Paulus, die auf Befehl Jesu handelten ohne die Absicht, die Moderne oder gar die Globalisierung in die Welt zu bringen.

Den Band beschließt der Beitrag zum Thema *Kunstreligion. Ein europäisches Phänomen* von Romanist Andreas Kablitz aus Köln. In seinem langen Text über die Kunstreligion als das Produkt einer säkularen Welt beschreibt er die traditionellen, gleichermaßen philosophischen wie theologischen Vorbehalte, denen die Kunst in der Tradition der westlichen Kultur begegnet, damit der Kunst ein der Religion vergleichbarer Rang zukommt (S. 157-159). Er geht die Frage nach der Ontologisierung der Kunst und der Ästhetisierung der Religion um das Jahr 1800 an und beginnt mit dem Werk von Chateaubriand *Génie du christianisme*, einer Apologie der christlichen Religion gegenüber der Aufklärung, wo der Autor darzustellen versucht, dass das Christentum alles andere als ein bloßer Aberglaube ist. Seine Zentralfrage ist, ob das Christentum an Wahrheit verliert, wenn man vor allem seine Schönheit hervorkehrt (S: 164). Chateaubriand versucht durch Ästhetik die Plausibilität des Christentums zu bestätigen. Aber die ästhetische Rechtfertigung der

christlichen Religion durch eine ihr innewohnende Kraft zur Vernunft ist hier insgeheim zirkulär. Laut Kablitz findet als Folge der unverkennbaren Ästhetisierung der Tugend (gezeigt am Beispiel der Rolle der Muttergottes Maria) oder als deren Begleiterscheinung eine bemerkenswerte Säkularisierung des Begriffs *divin* statt (S. 167). Kablitz beruft sich auf den evangelischen Theologen Friedrich Schleiermacher, besonders auf seine dritte Rede *Über die Bildung der Religion*, wo nur ein spezifisches Konzept von Kunst zum letztlich hybriden Bündnis einer Kunstreligion wird. Die Schuld an der Marginalisierung der Religion trägt laut Schleiermacher das zweckrationalisierte Leben. „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren“. Auf der anderen Seite zeigt Kablitz die Ideen von Hegel, der die Kunst auf dem Weg der Versöhnung zwischen Geist und Natur vorstellt. Laut Kablitz suchen beide Autoren eine Befreiung der Vernunft von ihrer Selbstbezüglichkeit. Kablitz vergleicht die Versöhnung Hegels mit dem biblischen Sündenfall Adams wie eine Schließung der Trennung zwischen Diesseits und Jenseits durch den Menschensohn. Als nächster Autor wird Schopenhauer und sein Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* erwähnt. Schopenhauer versteht die Kunst als Nachahmung. Kablitz analysiert weiter auch Richard Wagners Werk, besonders den *Parsifal*. Schließlich stellt Kablitz die Frage, ob man nach all ihren Verstrickungen in die mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts auf die Wahrheit der Kunst sinnvollerweise noch irgendeinen Gedanken verschwenden soll.

Die Veröffentlichung zeigt einige Wege für die Zukunft der Religion im säkularen Europa, und dies sehr stark aus der Sicht der protestantischen Position. Es fehlen wichtige Autoren wie Cox, Gogarten, Gibellini, Vattimo, Fabio, Rhonheimer usw., die sich mit dieser Frage auch beschäftigen. Trotzdem ist die Bezeichnung Kaufmanns über die Säkularisierung als *Differenzierungsprozess* sehr zielstrebig. Es scheint, dass das Hauptproblem des protestantischen Verständnisses des Wirkens Gottes dem im Katholizismus vergleichbar ist. Während die Katholiken die Hand Gottes bei der Wirkung auf der Erde sehen, vertreten die Protestanten ziemlich ähnlich den gleichen Stand der Dinge. „Alle Buchreligionen gründen ihren Wahrheitsanspruch auf eine spezifische Semantik, auf den, ihrem Anspruch zufolge, von niemand anderem als Gott selbst offenbarten dogmatischen Kern ihrer Lehre“ (S. 172). Dann wird das Verständnis der Welt irgendwann so kompliziert, dass man versucht, es mehr säkularisiert zu sehen, und die Religion rückt irgendwie in den Hintergrund, besonders gegenüber dem Verstand. Das besprochene Buch ist eine interessante Erläuterung dieser Behauptung.