

tie. Lyotard en het Vergetene, in: E. Schillebeeckx u.a. (Hg.), Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten, 14 essays voor Ted Schoof (Baarn 1994) 171-183.

¹⁴ Vgl. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida en Levinas* (Oxford/Cambridge 1992) vor allem 1-58; der Kernspruch «wat in de marge stond, komt in het centrum» ist vor allem wirksam in: J. Derrida, *Marges de Philosophie* (Paris 1972). Derrida geht auf die negative Theologie ein in: *Psyché. Invention de l'autre* (Paris 1987) 535-596: «Comment ne pas parler». Zu einem Versuch, sein Denken als negative Theologie auszulegen, vgl. I.N. Bulhof, *Open zijn als een vorm van negatieve theologie. Over Derrida*, in: I.N. Bulhof/L. ten Katz, a.a.O. 91-124. Einen Versuch, Derrida theologisch zu verarbeiten, machte vor allem M.C. Taylor, *Deconstructing Theology* (New York 1982); *Erring. A Postmodern A/theology* (Chicago 1984); vgl. auch K. Hart, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy* (Cambridge 1989).

¹⁵ Die hier gegebene Interpretation des Thomas gründet vor allem auf «Das nichtbegriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin», in: E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften I) (Mainz 1965) 225-260; vgl. auch W.J. Hill, *Knowing the Unknown God* (New York 1971); H.W.M. Rikhof, *Inleiding op Quaestio 13*, in: *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa theologiae* (I, q. 13) (Delft 1988) 9-40.

¹⁶ Ich habe die verschiedenen Formen von Befreiungstheologie - lateinamerikanische Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Schwarze Theologie - in diesem Sinn als negative Theologie interpretiert in meinem Buch: *Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie* (Kampen 1990).

¹⁷ Zu folgendem: E. Levinas, *Noms Propres* (Montpellier 1976) 81-89, und der Kommentar dazu bei Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, aaO. 146-169.

¹⁸ Derrida gibt in ähnlicher Weise selbst den zentralen Unterschied an zwischen dem, was er als «Dekonstruktion» bezeichnet, und der negativen Theologie; vgl. «Comment ne pas parler», aaO. vor allem 540-546 und 557.

¹⁹ D. Karahasan, *Sarajevo. Portret van een in zichzelf gekeerde stad* (Amsterdam 1994) 68-69 (ursprüngl. *Dnevnik selidbe*) (Zagreb 1993).

²⁰ Diesen Standpunkt begründe ich in meinem Buch *Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers* (Zoetermeer 1994); zur Auffassung von Essay, der dem zugrunde liegt, vgl. Th.W. Adorno, *Noten zur Literatur*, hg. R. Tiedemann (Frankfurt am Main 1981) 9-33: «Der Essay als Form».

Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf

ERIK BORGMAN

1957 in Amsterdam geboren; studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen, wo er auch als Forscher tätig war und 1990 mit der Dissertation «Sporen van de bevrijdende God» promovierte. Zur Zeit arbeitet er im Auftrag der niederländischen Dominikaner an einer Untersuchung über die Entwicklung der Theologie von Edward Schillebeeckx in Beziehung zu deren Kontext. Er ist Adjunkt-Sekretär der *Tijdschrift voor Theologie* (Nijmegen/Leuven), theologischer Berater der Achte-Mai-Bewegung; veröffentlichte zahlreiche Beiträge über Entwicklungen in der Theologie; arbeitete mit an dem Werk C. Vander Stichele (Hg.), «Disciples and Discipline. European Debate on Human Rights and the Roman Catholic Church» (Leuven 1993), und kürzlich erschien aus seiner Hand das Buch «Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers» (Zoetermeer 1994). Anschrift: Palestristraat 1A, NL-3533 EH Utrecht, Niederlande.

Johann Figl

Das Göttliche in einer gottfernen Gesellschaft

Die Erfahrung der Wirklichkeit des Göttlichen ist von kulturellen und historisch-konkreten Vorbedingungen nicht unabhängig,

sondern steht in einem essentiellen Zusammenhang mit der speziellen religionsgeschichtlichen sowie allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation einer Zeit und Kultur. Im vorliegenden Beitrag soll die Frage des Göttlichen in einer gottfernen Gesellschaft thematisiert werden. Deshalb wird zuerst aufgezeigt, in welchen konkreten religiösen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Kontexten sich die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit artikuliert. Es ist also auf die geistigen Strömungen einzugehen, die für Menschen der

«westlichen» Kultur den Zugang zur Realität des religiös verstandenen Absoluten erschließen bzw. erschweren. Freilich muß dies im Bewußtsein geschehen, daß dieser Kulturraum zuinnerst mit der Geschichte des Atheismus und der Säkularisierung verflochten ist. Es ist darum zuerst die *christentumsbezogene Gestalt der atheistischen Religions- und Gotteskritik* zu erfassen (I). Erst vor diesem Hintergrund kann angemessen überlegt werden, in welcher Weise eine gottferne Gesellschaft das Göttliche zu erfahren vermag. Dabei soll auf die wichtigsten Formen religiöser Gruppierungen bzw. Tendenzen im «westlichen» Kulturraum¹ eingegangen werden. Zuerst werden die religiös-weltanschaulichen Alternativen zum Christentum (II) behandelt, im Anschluß daran geht es um die christliche Antwort auf die Gottlosigkeit in der heutigen Situation (III).

I. Die christentumsbezogene theismuskritische Gestalt neuzeitlicher Gottlosigkeit

Vor dem Hintergrund der verschiedenen Formen, die Wirklichkeit des Göttlichen zu erfahren, wie sie in den konkreten Religionen gegeben ist, stellt sich die dringende Frage: Wie wirkt sich die aktuelle Form der Gottesferne auf diese Erfahrungsmöglichkeit aus? Zu diesem Zweck ist kurz das Phänomen der Gottlosigkeit zu umreißen. Zuerst ist dabei wohl festzuhalten, daß es sich bei der neuzeitlichen Form der Gottlosigkeit nicht um eine grundsätzliche und generelle Kritik der Religiosität handelt, sondern um das Freisein von einer spezifischen Vorstellung Gottes bzw. der Religion.

In erster Linie wird der *transzendente*, persönliche Gott der monotheistischen Tradition abgelehnt, wie er in der christlich bestimmten Kultur vorherrschend war, also in jener Kultur, in der der moderne Atheismus entstanden ist und seine stärkste Wirkkraft entfaltet hat. Der Atheismus in diesem Sinne ist in spezifischer Weise ein gegen das Christentum gewendetes Phänomen; er ist als kritische Reaktion (*reactio critica*) zu verstehen (vgl. *Gaudium et spes*, 19).

1. Kritik am christlichen Gott

Der «Tod Gottes» (F. Nietzsche), der verkündet worden ist, ist so gesehen in erster Linie der Tod des christlichen Gottes. Die Gottesvorstellung anderer Religionen sowie die Vorstellung von einer göttlichen Wirklichkeit in einem allgemeineren Sinn waren dadurch nicht so unmittelbar betroffen, wenngleich freilich die Kritik an der christlichen Religion vielfach zum *Raster und Modell* der Kritik der nichtchristlichen – auch der östlichen – Religionen geworden ist. Die Möglichkeit einer Vergöttlichung, in der sich der Mensch selbst verherrlicht (wie z.B. in den griechischen Göttervorstellungen), hatte sogar Nietzsche trotz seiner radikalen Negation noch zugelassen. Die Dankbarkeit gegenüber solchen Göttern ist es, die ihn «an der Religiosität der alten Griechen staunen macht»². Gewiß kann daraus nicht abgeleitet werden, daß die klassischen atheistischen Entwürfe eines Feuerbach oder Nietzsche die Annahme einer (wie immer vorgestellten) transzendenten Wirklichkeit zugelassen hätten; es sind zweifellos entschieden anti-theistische und in diesem Sinn gott-lose Konzepte. Doch was in dieser Offenheit für eine allgemeine anthropologische Redeweise vom «Göttlichen» indirekt und erneut abgelesen werden kann, ist die *primäre Stoßrichtung* ihrer Kritik. Es ist die Negation des christlichen Gottesbegriffes und theistischen Religionsverständnisses, woraus sich in der heutigen «nach»-christlichen Situation eine ganz spezifische Problemkonstellation ergibt.

2. A-personale Erfahrung Gottes

Inwiefern ist also – trotz der heutigen Gottesferne – die Erfahrung des Göttlichen möglich? Angesichts der Zielrichtung des modernen Atheismus kann diese Frage nun differenzierter beantwortet werden: Die Religionskritik hat gewiß eine personale Vorstellung von Gott sowie einen klar definierten Theismus erschwert. Möglich bleiben eine überwiegend *a-personale Erfahrung* des Göttlichen sowie die Erfahrung einer absoluten Wirklichkeit, die jedoch immanent gedacht wird. Sie nimmt den strikten Transzendenzbegriff, wie er den

monotheistischen Traditionen eigen ist, entweder gar nicht auf oder läßt ihn hinter sich. Vermutlich deshalb sind religiöse Traditionen ohne diesen spezifischen Hintergrund mit der modernen nachtheistischen Mentalität eher vereinbar als die traditionellen theistischen Vorstellungen. Es kann noch eine weitergehende Vermutung ausgesprochen werden: Gerade durch den «Tod» des theistischen Gottes ist die «Auferstehung» des Göttlichen (im Sinne einer nichttheistischen Erfahrung) indirekt und vielleicht ungewollt vorbereitet. Das Ende der theistischen Religion *eröffnet so Möglichkeiten* einer neuen, nicht primär am Gottesbegriff orientierten Religiosität.

Von hier aus ist es verständlich, wenn heute im Westen gerade die östlichen Religionen eine besonders starke Resonanz finden; denn in ihren Hochformen kennen einige keinen personalen Gott. Vergleichbares gilt für mystische Strömungen, deren Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit die dogmatischen, philosophischen und institutionellen Fixierungen relativieren bzw. überwinden.

II. Die Chancen alternativ-religiöser Erfahrung des Göttlichen angesichts der atheistischen Kritik

Von der Struktur und der Zielrichtung der neuzeitlichen Religionskritik her ist es darum konsequent, wenn jene religiösen Erlebnisweisen für den neuzeitlichen Menschen akzeptabel sind, in denen ein eher unstrukturiertes Verständnis des Göttlichen vorherrscht. Das sind in jüngster Zeit vor allem *neureligiöse Bewegungen* mit ihren stark an hinduistischem und teilweise an buddhistischem Gedankengut orientierten Inhalten.

1. Neue Religiosität

In ihrer synkretistischen Art verwischen diese Bewegungen oft die klaren Konturen einer Konzeption des Absoluten. Aufgrund ihrer meditativen Praktiken sind sie auf mystische Erfahrungsdimensionen bezogen. In diesen synkretistischen und z.T. esoterischen Bewegungen wird, wie es scheint, die christentumskritische Spitze des Atheismus beibehalten, wie die Biographie einiger Protagonisten esote-

rischen Gedankenguts sowie diese Anschauungen selbst zeigen³. Trotz der zahlreichen Ambivalenzen und z.T. antithetischen Aussagen neureligiöser Bewegungen im Hinblick auf das Selbstverständnis des modernen Menschen (z.B. hinsichtlich der Autonomie, der Selbstbestimmung u.a.) vermögen in den Augen religiöser Sucher diese Bewegungen, die das mystische Element betonen, eine «*nach-theistische*» und «*nach-christliche*» Erfahrung des Göttlichen vermitteln.

Doch gibt es auch den älteren, insbesondere seit der Aufklärung gegebenen Strom der *nicht-institutionalisierten Religiosität*. Für diesen Strom ist die allgemeine Rede vom Göttlichen eine plausible Ausdrucksweise. Einseitig und problematisch sind solche überwiegend theoretischen Ansätze, weil ihnen der Praxisbezug fehlt; sie kennen keine konkrete Ausübung eines Kultes.

Dadurch verbleiben sie in einer gewissen Unverbindlichkeit und Beliebigkeit. Das wird jedoch in Kauf genommen, um eine engere Bindung an religiöse Institutionen zu vermeiden. Es ist jedoch die Frage, ob in diesen «freien», von institutionalisierter Religiosität *distanzierten* Formen eine konkrete Erfahrung der absoluten Wirklichkeit vermittelt werden kann; ein Ableiten in den Agnostizismus ist nicht auszuschließen. Ein religiöser Erfahrungsverlust kann sich einstellen; schon dadurch wird die Rede von einer göttlichen Wirklichkeit problematisch.

2. Buddhismus

Im Hinblick auf die *nichtchristlichen Religionen* hat in erster Linie der Buddhismus große Möglichkeiten der Akzeptanz. Dort wird die Wirklichkeit «gottlos» erfaßt; denn der Gedanke eines Schöpfergottes und einer persönlichen Gottheit fehlt, ebenso eine darauf fundierte theonome Ethik, die als heteronom erfahren würde. Zwar ist es unzutreffend, den Buddhismus pauschal eine «atheistische Religion» zu nennen, doch erweist sich die Ausklammerung der Gottesthematik als vorteilhaft in der Begegnung mit Menschen, die aus einer theistischen Tradition kommen und die damit zusammenhängenden Fragen (auch in morali-

scher und psychischer Hinsicht) als belastend empfunden haben.

Für die Attraktivität des Buddhismus (z.T. aber auch Hinduismus) spricht die *faktische Toleranz*, die dem modernen Selbstverständnis aufgeklärter Provenienz korrespondiert. Ferner zeigt der Buddhismus eine andere Form bzw. einen viel geringeren Grad religiöser Institutionalisierung als die christlichen Konfessionen es tun. Er wird so als weniger belastend erfahren und kommt dem von der Religionskritik genährten Freiheitsbedürfnis entgegen.

Gemeinsam tragen diese genannten Aspekte wesentlich dazu bei, daß die in östlichen Religionen erfahrbare Wirklichkeit des Göttlichen bzw. des Absoluten im «westlichen» Kulturraum eine so große Resonanz findet, obwohl dieser von Gottesferne und Religionskritik geprägt ist.

III. Christliche Gotteserfahrung angesichts der Gottesferne

Angesichts dieser religiösen Alternativen, die - in dem über viele Jahrhunderte vom Christentum geprägten Kulturraum - immer stärker vor Augen treten, stellt sich umso dringender die Frage: Wie hat sich die christliche Erfahrung Gottes in einer gottfernen Umwelt zu bewähren und zu gestalten? Zunächst gehen wir auf das spezifische Wechselverhältnis zwischen neuzeitlicher Christentumsgeschichte und Atheismus ein. Denn im Unterschied zu den anderen Religionen hat nur der christliche Kulturraum in einem so hohen Ausmaß einen dezidierten Atheismus hervorgebracht. Nirgendwo sonst wurde Gott so radikal und leidenschaftlich geleugnet, und nirgendwo sonst fanden sich so viele, die sich aus verschiedenen Gründen so entschieden und als Bekenner von ihrer angestammten Religion abgewandt haben.

1. Zwei Dimensionen

Bei den Motiven und Argumentationen der neuzeitlichen antichristlichen Religionskritik sind zwei Dimensionen zu unterscheiden. Bekämpft werden in diesem Protest einerseits die gesellschaftlichen Machtansprüche der

christlichen Konfessionen, andererseits die religiösen Vorstellungen, insbesondere ein *autoritäres Gottesbild*, das die Machtansprüche zu legitimieren schien. Wer in dieser durch die Religionskritik geschaffenen Situation die Erfahrung des Göttlichen also sachgerecht bedenken will, muß einen ethisch-politischen und einen weltanschaulich-theoretischen Aspekt unterscheiden. Keinesfalls dürfen wir uns auf die religiöse Dimension allein beschränken; denn diese ist zuinnerst mit dem anthropologischen Verständnis von Ethik und Gesellschaft verflochten.

Die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit wird nur dann glaubwürdig vermittelbar sein, wenn sie - in bezug auf Individuum und Gesellschaft - keine repressiven oder autoritären Verhältnisse legitimiert. Die Berücksichtigung dieses politisch relevanten Aspekts ist auch aus historischen Gründen notwendig: Die Vertreter des Christentums haben durch *Mißbrauch politischer Macht* eine große Hypothek auf sich geladen. Diese Taten des Unrechts, die z.T. im Namen Gottes begangen wurden, haben vielfach auch das Bild der göttlichen Wirklichkeit verdunkelt; ohne diesen Zusammenhang kann die Entstehung des modernen Atheismus nicht verstanden werden. Wer also die Erfahrung des Göttlichen in gottferner Zeit erörtern will, muß auf die beiden genannten Aspekte eingehen.

2. Zur Überwindung der Entfremdung zwischen Christentum und Kultur der Moderne

Die Schwierigkeiten im Umgang mit der Gotteserfahrung können nur gelöst werden, wenn die Probleme, die sich im Umgang und Verhältnis zwischen moderner Kultur und kirchlicher Tradition ergeben haben, überwunden werden. Zunächst müssen sich die christlichen Religionsgemeinschaften von den *inakzeptablen Praktiken* der Vergangenheit ausdrücklich abwenden.

Das Unrecht ist zuzugeben; ein *Schuldkenntnis* ist angezeigt, wie es in Ansätzen schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinsichtlich der Entstehung des Atheismus ausgesprochen wurde (vgl. *Gaudium et spes*, 20 und 21). Das Eingeständnis von Versäumnissen und Fehlern in der Vergangenheit wird

aber nur dann glaubwürdig sein, wenn analoge Einstellungen in der Gegenwart ausgeschlossen werden.

Zur Diskussion stehen auch jetzt noch Fragen zum modernen *Selbstverständnis des Menschen*. Gerade die gravierenden Differenzen zu Fragen der Autonomie haben zu der nachhaltigen Entfremdung geführt. Sie hat dazu beigetragen, daß es zu einer weit verbreiteten gottlosen Tradition im christlichen Kulturraum gekommen ist. Das problematische Verhältnis zwischen allgemein kulturellen bzw. gesellschaftlichen und spezifisch religiösen Auffassungen hat sich verfestigt. Aufgabe der Kirche kann es in dieser Situation aber nicht sein, sich einfach an das Menschenbild der Moderne, das ja höchst vielfältig ist, anzupassen; ebensowenig kann in apologetisch-fundamentalistischer Haltung eine Restauration früherer Verhältnisse angestrebt werden.

Notwendig ist vielmehr die Aufarbeitung der in einem Jahrhunderte währenden Entfremdungsprozeß entstandenen Mißverständnisse und Probleme. Nur wenn dies gelingt, ist eine *neue Offenheit* gegenüber der religiösen Sinnantwort des Christentums zu erwarten. Die christlichen Konfessionen müssen in ihrem theoretischen Selbstverständnis also jene Praktiken und Ausgestaltungen überdenken, die sich einer vergangenen Zeit und Kultur verdanken, die weder wesentlich mit dem christlichen Glauben verbunden sind noch allgemein in die christlichen Traditionen übernommen wurden. Als Themenbereiche sind hier etwa zu nennen: die Gleichberechtigung der Frau, ein demokratisches Bewußtsein, die Fähigkeit und Möglichkeit der Religionsgemeinschaften, auf die individuellen Bedürfnisse der Menschen einzugehen oder den Wert der irdischen Gegebenheiten neu zu würdigen.

Eine Religion, die sich dieser Aufgabe entzieht, verliert ihre Bedeutung für die konkrete Lebenserfahrung des heutigen Menschen; denn ohne Bezug zur alltäglichen Praxis wird religiöses Leben zum *Sonderbereich*. Es wird an den Rand gedrängt und dadurch irrelevant. Die in vorneuzeitlicher Zeit entstandenen Religionen werden dann zum Anwalt von Formen der Ungleichheit, anstatt zur Überwindung von Diskriminierung beizutragen, wenn

der Gott einer so verstandenen Religion nicht als ein Gott des Lebens und der Befreiung erfahren wird, der er in Wahrheit und dem Bekenntnis nach ist.

3. Kritik am theistischen Gottesbild - Eröffnung einer mystischen Erfahrung Gottes

Die zentrale Stoßrichtung der atheistischen Kritik besteht, wie schon der Name sagt, in der Negation der Existenz Gottes; abgelehnt wird näherhin das christlich geprägte *theistische Gottesbild*. Auf diese Kritik ist in fundamentaler Weise zu antworten, denn sie betrifft den Kern der christlichen Religion. Andererseits lassen sich aber die «purifikatorischen», reinigenden Aspekte dieser Kritik nicht leugnen. Diese richten sich insbesondere gegen anthropomorphistische Verengungen und sollten auch im christlichen Raum Berücksichtigung finden; denn letztlich dienen sie indirekt der authentischen Vorstellung des «immer größeren Gottes».

Das hat Anfragen an einen allzu starr strukturierten Theismus zur Folge. Aus der Rede von Gott wurde die Rede vom *Göttlichen*; die Rede vom Göttlichen wurde so allgemeiner, anonym und unbestimmter. Diese Entwicklung darf nicht vernachlässigt werden, da in ihr heute vielfach dieses allgemeiner verstandene Göttliche erfahren wird.

Neu zu bedenken haben die Offenbarungsreligionen auch ihre anthropologische Fundierung. Gerade auf diesem Gebiet ist die Auseinandersetzung mit der Religionskritik zu führen.

Angesichts der Gottlosigkeit der Moderne muß schließlich die Frage nach der *natürlichen Gotteserkenntnis* in neuer Form aufgenommen werden; gefordert ist die philosophische Theologie. Dabei ist zwar (traditionell gesprochen) «rational» zu argumentieren; aber es ist eine Dimension mit zu beachten, die die Rationalität im neuzeitlich begrenzten Sinn übersteigt: Gemeint ist die eigentliche religiöse Erfahrungsdimension des Menschseins.

Wie aber ist eine elementare Religiosität erlebbar zu vermitteln? Im Kontext der heutigen Situation, nämlich einer de facto gottfernen Gesellschaft, erscheint die mystische Erfahrung als ein überzeugender Weg. Es ist

demnach eine zentrale Aufgabe des Christentums, die mystische Dimension unter den gegenwärtigen Bedingungen erneut zu verlebendigen. Es gilt also, das moderne Selbstverständnis mit den Einsichten der großen Mystiker ins Gespräch zu bringen.

Wenn dieses Gespräch in sorgsamer Weise geführt wird, dann ist dadurch jedenfalls eine Möglichkeit gegeben, den Herausforderungen einer gottlosen Deutung der Wirklichkeit zu begegnen; denn von einer solchen Basis aus kann die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit in der eigenen Glaubensüberlieferung neu erschlossen und erlebt werden.

Um solche Erschließungen geht es in der heutigen Situation der Gottesferne zuallererst. Es genügt nämlich nicht, eine allgemeine und undifferenzierte Erfahrung des Göttlichen zu vermitteln. Zur Diskussion steht die konkrete Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit, d.h. eine Begegnung mit Gott oder dem Göttlichen, die – allgemein kulturell und individuell-biographisch – durch eine spezifische religiöse Tradition geprägt ist.

¹ Wie ich in einer voraussichtlich 1996 erscheinender Publikation näher begründen werde, handelt es sich dabei um folgende vier Hauptgruppen: 1) Traditionell

christliche Konfessionen; 2) Nicht-institutionalisierte Religiosität neuzzeitlicher Philosophie und Kultur; 3) Neue Religionen und neureligiöse Bewegungen; 4) Nicht-christliche Religionen im westlichen Kontext.

² F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. G. Colli und M. Montinari (Berlin 1968), VI, 2, 68: Jenseits von Gut und Böse, 49; vgl. J. Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie (Düsseldorf 1984), 296f.

³ Vgl. J. Figl, Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen (Darmstadt 1993), Kap. VI: Die Ambivalenz neuer Religiosität gegenüber der Moderne, 169ff, bes. 174 ff.

JOHANN FIGL

geboren 1945; Studium der katholischen Theologie und der Philosophie an der Universität Innsbruck (Mag. theol.), Tübingen (Dr. theol.) und Wien (Dr. phil.); Habilitation 1983; Lehraufträge für Philosophie und Religionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Linz; Professor für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; Vorsitzender der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Forschungsschwerpunkt: Philosophie der Religionen; Religionen unter den Bedingungen der Moderne, besonders universalreligiöse Bewegungen; Mystik und Atheismus (vor allem Nietzsche). Zahlreiche Veröffentlichungen zu diesen Themenbereichen. Anschrift: Institut für Religionswissenschaft, Freyung 6a, A-1010 Wien, Österreich.

Pablo Richard Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion

I. Offizielle Religion und Volksreligion

1. Zwei religiöse Dimensionen

Eine offensichtliche Tatsache ist gegenwärtig das Wiedererstarken der religiösen und mysti-

schen Dimension. Es handelt sich dabei jedoch nicht um die institutionelle Religion, sondern um eine Neubelebung der tiefen religiösen Wurzeln des Volkes. Ich schlage vor, zwei religiöse Dimensionen zu unterscheiden: eine offizielle und eine andere, im Volk verwurzelte.

In Lateinamerika praktizieren in der Tat die meisten Leute zwei Religionen: eine offizielle oder institutionelle und eine andere, im Volk lebendige, traditionelle. Bei den Volksbefragungen zum Beispiel erklärt man offiziell, der katholischen Religion anzugehören: Man empfängt die wichtigsten Sakramente (Taufe und Kommunion) und führt vielleicht das Leben eines praktizierenden Katholiken. Eben-diese Katholiken praktizieren jedoch gleichzei-