

Areligiosität denken

Eberhard Tiefensee

Fragt man ihn nach Dingen wie Religion, Spiritualität oder Philosophie, dann sagt er: „Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.“¹

Das Phänomen Areligiosität ist nur zu verstehen, zu beurteilen und aktiv – z.B. missionarisch – anzugehen, wenn es vorkommt, und es kann nur vorkommen, wenn es gedacht werden kann. Ist Areligiosität überhaupt denkbar? Wenn ja, dann folgte daraus eine normative These: Nur ein Begriff von Religion, der die Denkbarkeit von Areligiosität zulässt, ist heuristisch angemessen. Nach einer einführenden Schilderung der Problemlage (I) soll versucht werden nachzuvollziehen, warum Areligiosität so schwer zu denken ist (II), um anschließend nach dem Punkt zu fragen, wo sich die Wege² zwischen Religiosität und Areligiosität trennen (III).

I. Einige einleitende Beobachtungen und begriffstheoretische Vorbemerkungen

1. Noch vor 1989 machte ein Dozent für Marxismus-Leninismus der Leipziger Karl-Marx-Universität bei einem Vortrag in der dortigen Katholischen Studentengemeinde die in ihrer resignativen Ehrlichkeit überraschende Bemerkung: „Das haben wir Marxisten mit euch Christen gemeinsam: Wir sind in diesem Land eine Minderheit.“ Die auf die DDR gemünzte Beobachtung lässt sich mit Alasdair MacIntyre ausweiten: Christen und Atheisten als diejenigen, welche die Gottesfrage bewegt, befinden sich in Westeuropa in einer Randposition³. Was aber ist dann mit dem verbleibenden Rest? Er scheint nicht klein zu sein, ist doch inzwischen die Auseinandersetzung zwischen

¹ „was bewegt ... Eckhard Spoerr?“, in: „Die ZEIT“ vom 1. September 2005, 28 – der Interviewte ist Chefmanager in der Telekommunikationsbranche.

² Eine Kurzfassung der folgenden Überlegungen wurden erstmals im Herbst 2005 auf einem internationalen Workshop „Roads to Transcendence. The Dynamics of Christian Identity“ der Tilburger Theologischen Fakultät vorgetragen. Ich danke Karl Gabriel (Münster) und Donald Loose (Tilburg) für ergänzende Hinweise.

³ A. MacIntyre, Die Debatte über Gott. Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: *ders. / P. Ricoeur, Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg 2002, 11-62. 60f.

Christen und Atheisten, die noch den Anfang des 20. Jahrhunderts prägte, merklich erlahmt, wie MacIntyre kritisch feststellt⁴. Auch in den neuen Bundesländern hat sich der Pulverdampf der dogmatischen Schärmützel zwischen den Staats-Ideologen und den kirchlichen Theologen weitgehend verzogen, so dass hinter ihm ein noch recht unbekanntes Wesen zum Vorschein kam: der *homo areligiosus*.

2. Nachdem die Religionssoziologie in den neuen Bundesländern seit 1989 allmählich an Kraft gewonnen hat und über das nötige empirische Material verfügt, stieß sie alsbald auf das Phänomen einer weitflächigen und inzwischen über Generationen tief verwurzelten Areligiosität: Ostdeutschland ist so areligiös, wie Bayern katholisch ist. Das hat u.a. zur Folge, dass die klassische Säkularisierungsthese, obwohl inzwischen verschiedentlich abgeschwächt oder sogar schon verabschiedet, erneut auf den Prüfstand kommt und besonders für die genannte Region revitalisiert wird⁵, was freilich um dem Preis zu geschehen scheint, dass wieder stärker eine kirchensoziologische Perspektive eingenommen werden muss – nach Thomas Luckmanns Entdeckung der *invisible religion* gewissermaßen eine der Todsünden der Religionssoziologie⁶. Begründen läßt sich das aber mit der inzwischen ebenfalls gut belegten starken Korrelation von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern, welche die sonst notwendigen Differenzierungen obsolet werden lässt. Es gibt dort, soweit zumindest derzeit statistisch feststellbar, keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama⁷.

3. Man kann nicht sagen, dass das Phänomen der Areligiosität den Religionswissenschaften bzw. der Theologie gänzlich unbekannt sei, doch lassen die verschiedenen Kategorialisierungen selten erkennen, wo genau die Grenze zwischen der fraglichen Gruppe und „bekennenden“ Atheisten oder Agnostikern verläuft. Wenn die eingangs zitierte Interviewpassage signifikant ist, wäre der *homo areligiosus* dadurch gekennzeichnet, dass er „religiös un-

⁴ Vgl. ebd. 15.

⁵ Vgl. D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003, 1f. 132-148. Die hauptsächlich von P. L. Berger ins Spiel gebrachte Säkularisierungsthese ist nach wie vor umstritten – vgl. M. Bergunder, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie, in: D. Cyranka / H. Obst (Hg.), „... mitten in der Stadt“. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Halle 2001, 213-252. 233. Zu Pro und Contra eine Aufzählung von Autoren bei D. Pollack, Säkularisierung 1f. und 132f.

⁶ Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion (mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch), Frankfurt a. M. 1991 (orig. engl. 1967), 50-61.

⁷ Man könnte ergänzen: Relativ wenige Deutsche fahren zu Weltjugendtreffen und noch weniger Ostdeutsche; vgl. die etwas hilflose – nämlich hauptsächlich ostdeutsche Medienberichte referierende – Darstellung „Der Jugendtag ging am Osten nicht vorbei“ nach dem Kölner Treffen in FAZ vom 24. August 2005.

musikalisch“ und deshalb ohne jegliche – auch agnostische – Positionierung im religiösen Bereich ist⁸. Einige Klassifikationsversuche: Religionssoziologische Untersuchungen in Berlin ergaben vier Kategorien: Gottgläubige, Transzendenzgläubige, Unentschiedene⁹, Atheisten¹⁰. Für Österreich werden als Weltanschauungstypen u.a. Atheismus¹¹ und Anomie¹² benannt sowie im Bereich der Kirchlichkeit auch eine Gruppe der Unreligiösen, womit aber wohl eher Atheisten gemeint sein dürften¹³. Direkter auf das Ziel steuern Detlef Pollack und Gert Pickel (Frankfurt/O.) zu, indem sie eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen von Durchschnittschristen, Sozialkirchlichen, außerkirchlich Religiösen, engagierten Christen und Synkretisten abheben, allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt zutreffen dürfte: „In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität“¹⁴. Eher spekulativ erzeug-

⁸ Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: B. Pittner / A. Wollbold, *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag (Erfurter theologische Studien 80), Leipzig 2000, 119-136; ders., *Homo areligiosus*, in: W. Bergsdorf / H. Hoffmeister / J. Rüpke (Hg.), *Weltreligionen im 21. Jahrhundert*. Dreizehn Vorlesungen, Weimar 2001, 75-98. Begriffsverwirrung ist allenthalben angesagt: Beispielsweise scheint N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000 [im folgenden zit.: *Gesellschaft*], 290, als er in seinem Buch – erstmals! – auf das Thema „Areligiosität“ zu sprechen kommt, diese letztlich mit Atheismus zu assoziieren, wie folgende Passage zeigt: „... der Grenzfall einer weitgehenden Abstinenz läßt sich von der Entscheidung zur Areligiosität nur schwer unterscheiden. Vermutlich liegt das Problem also darin, daß die Individuen, denen die Gesellschaft die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen Religion zu entscheiden, sich gerade nicht entscheiden.“

⁹ „Menschen, die sich nicht auf eine Form von transzendtem Gegenüber festlegen, aber eine Transzendenzbeziehung für sich auch nicht ausschließen wollen“ (K.-P. Jörns, *Was die Menschen wirklich glauben*. Ergebnisse einer Umfrage, in: *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft* [hg. v. Th. Brose], Berlin 1998, 119-132. 123).

¹⁰ „Menschen, die weder an einen persönlichen Gott noch an irgendwelche transzendenten Mächte glauben“ (ebd. 123).

¹¹ „Es ist da kein Gott, und wenn es einen geben sollte, dann spürt man nichts von ihm. Jedenfalls ist mit dem Tod alles aus.“ (P.M. Zulehner / I. Hager / R. Polak, *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001, 79) Offenbar eine religionsphilosophisch als Atheismus oder Agnostizismus zu charakterisierende Stellungnahme.

¹² „Bei dieser ‚Weltanschauung‘ wird das Leben für sinnlos gehalten.“ (ebd. 79) – Die vorgelegte Behauptung lautete allerdings exakter: „Meiner Meinung nach dient das Leben zu gar nichts.“ (ebd. 81).

¹³ „... sie glauben weder an einen persönlichen Gott noch an ein höheres Wesen“ (ebd. 131).

¹⁴ D. Pollack / G. Pickel, *Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (1999) 465-483. 466. – Die Religionspsychologie kommt in diesen Ausführungen sicher zu kurz. Der kritische Verweis von M. Blasberg-Kuhnke, *Glauben in der Perspektive von Individualisierung und Pluralisierung*, in: H. Müller (Hg.), *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung: den Glauben vor-schlagen in der heutigen Gesellschaft = Joie des différences – églises en mouvement*, Ostfildern 2002, 218-221 (zu E. Tiefensee, *Homo*) auf diverse entwicklungspsychologische

te Einteilungen gibt es auch in der Religionsphilosophie und Theologie: Walter Brugger bezeichnet das bis zum Extremfall der völligen Religionslosigkeit gehende Vergessen oder Nichtbegreifen der Gottesfrage bzw. die Unkenntnis Gottes als negativen Atheismus im Unterschied zum positiven, dogmatischen Atheismus und dessen weiteren Formen, offenbar um mit „negativ“ einen Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme zu markieren¹⁵. Hans Waldenfels unterscheidet mit ähnlicher Intention zwischen (passivem) „Gottesfehl“¹⁶ und (aktiver) „Gottesleugnung“¹⁷.

Bei aller mehr oder minder großen Trennschärfe – gemeinsam ist diesen Klassifikationsbemühungen, dass die als Unentschiedene, negative Atheisten, Indifferente oder Gottvergessene Bezeichneten im wissenschaftlichen Diskurs eher verdrängt als interessiert betrachtet werden, wenn man die weit intensivere Beschäftigung mit außerkirchlicher Religiosität dagegen hält. Es bleibt also die Frage, warum in der Religionswissenschaft nebst Religionsphilosophie und Theologie das Phänomen Areligiosität kaum thematisiert wird.

4. Bevor die Problematik in Angriff genommen wird, sind noch zwei begriffstheoretische Bemerkungen notwendig.

Die Rede von „Religion“ wird im Folgenden relativ unbestimmt bleiben, auch soll nicht deutlich zwischen der subjektiven Seite der Religion, d.h. den verschiedenen Formen von Religiosität/Spiritualität einerseits und ihren individuellen und gesellschaftlichen Äußerungen, denen gewöhnlich der Name „Religion“ gegeben wird, andererseits, unterschieden werden, weil Definitionen in diesem Bereich ein wesentlicher Teil des Problems sind, auf das hier aufmerksam zu machen sein wird: Fraglos lässt sich von „Areligiosität“ erst auf dem Hintergrund eines bestimmten Religions- wie Religiositätsbegriffs sprechen, dessen Entfaltung und Diskussion ein wissenschaftliches Erfordernis darstellt. Dieser Diskurs hat jedoch die Tendenz, „Areligiosität“ wieder zum Verschwinden zu bringen. Es ist dieser Zusammenhang, der im Folgen-

Theorien ist aber wenig hilfreich, wie *H.-J. Fraas*, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen ²1993, 51f., verdeutlichen könnte, da diese Theorien in der Regel ihr Phasenmodell zu kontextvergessen, also ohne den Totalausfall einer religiösen Sozialisation einzurechnen, entwickeln. Immerhin, wenn auch eher marginal, kommt das Problem bei Fraas zur Sprache (vgl. ebd. 48 – mit ausdrücklichem Verweis auf die ostdeutschen Verhältnisse – 64, 103, 209f.). Dabei stellt er sich entschieden gegen eine Verwechslung der allgemeinmenschlichen Disposition zur Religion mit faktischer Religiosität (vgl. ebd. 42-52).

¹⁵ Vgl. *W. Brugger*, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 242ff.

¹⁶ „... indem nicht mehr von ihm [Gott] gesprochen, er somit verschwiegen wird, so daß er praktisch im Leben der Menschen ‚fehlt‘ nicht mehr ‚vorkommt‘“ (*H. Waldenfels*, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 118-129, 118f.)

¹⁷ „... indem der Versuch gemacht wird, Gottes Existenz mit rationalen Argumenten auszuschließen, so daß er gelehnet wird“ (ebd. 119).

den interessiert, wobei vor allem die subjektive Seite thematisiert wird. Dies ergibt sich aus der Sachlage, dass der Begriff der „Religiosität“ eher ins unbestimmt Ungeschichtlich-Allgemeinmenschliche tendiert, während sich der Begriff „Religion“ – einmal vom abstrakten Konstrukt „natürliche Religion“ abgesehen – vor allem auf geschichtlich-konkrete Religionen bezieht¹⁸.

Des weiteren: Um diesen Diskurs überhaupt in Gang zu bringen, scheint ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich zu sein. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines Unsichtbarwerdens oder sogar einer Wiederkehr der Religion finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region¹⁹ schwerpunktmäßig Verortenden: Das dort offensichtliche Phänomen der Areligiosität scheint nämlich fast völlig unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn sie inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist. So registrierte Monika Wohlrab-Sahr die Bemerkung eines ihrer Studenten: „Als er sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit 'nein' antwortete. Das wiederum erstaunte ihn.“²⁰ Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreife; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Religionssoziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich auch gar nicht aufgefallen²¹.

Mit diesem Impuls soll jedoch diese eher ethnologisch interessante Perspektive verlassen werden, um die folgenden Überlegungen möglichst unabhängig zu machen von der jeweiligen Lage oder deren zukünftiger Entwicklung – sowohl in den neuen Bundesländern wie in anderen Teilen der Welt. Es geht hier vor allem um einen transzendentalen Bereich: Welche Bedingungen sind notwendig für die Möglichkeit von „Areligiosität“ (bzw. welche blockieren sie²²)?

¹⁸ Vgl. *M. Theunissen*, Religiöse Philosophie, in: *K. Dethloff u.a.* (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; 5), Berlin 2004, 101-120.

¹⁹ Das gilt mutatis mutandis auch für Regionen mit analogen Verhältnissen, vgl. z.B. für Großbritannien *St. Bruce*, *God ist Dead. Secularization in the West* (Religion in the modern world), Oxford 2002.

²⁰ *M. Wohlrab-Sahr*, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 152-167. 153.

²¹ Dass die regionale Schärfung nicht nur für den wissenschaftlich bewährten Blick gilt, zeigt die Aussage einer jungen Musikerin aus den alten Bundesländern: In Erfurt angekommen, fand sie sich plötzlich unter Leuten wieder, „die genauso wie ich nicht getauft waren und zu keiner Kirche gehörten“, und empfand diese Tatsache als „einen heftigen Kulturschock“, also offenbar trotz ihrer Prägung als irgendwie unnormal (*S. Wolff*, *Ankunft im Leben. Begegnungen auf dem Weg zu Gott*, Leipzig 2004, 87).

²² Deshalb wird auch die denkbare Hypothese hier nicht weiter verhandelt, ob der „blinde Fleck“ Areligiosität nicht wissenschaftssoziologisch bedingt ist, weil der religionstheoretische Diskurs schon wegen der Themenstellung vor allem unter denen stattfindet, die rela-

II. Warum Areligiosität nicht gedacht werden kann

1. „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.“²³ Der Sammelband, aus dem dieses einleitende Zitat stammt, trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“. Die Suche nach dem begriffstheoretischen Fundament für die religionswissenschaftliche These von der natürlichen Religiosität des Menschen führt auf kurzem Weg zu Luckmanns Theorie der „unsichtbaren Religion“²⁴. Ihr zufolge beruht die Religion auf der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, so dass jede Art von Sozialisation grundsätzlich religiösen Charakters ist und jedes der Integration und Legitimation der sozialen Ordnung dienende System als Religion bezeichnet werden kann. Säkularisierung im ursprünglichen Verständnis als Verschwinden von Religion gebe es nicht, sondern bestehe in Wahrheit in deren Individualisierung sowohl hinsichtlich ihrer sozialen Basis als auch hinsichtlich der verhandelten Themen (wie Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, Mobilität, Sexualität, Familie), wodurch sie für ein traditionelles Religionsverständnis unsichtbar werde.

Dieser theoretische Ansatz bietet eine Reihe von Vorteilen: Luckmanns wissenschaftstheoretisches Motiv ist, die Religionssoziologie von ihrer kirchensoziologischen Engführung zu befreien und sie mit Rückgriff auf Émile Durkheim und Max Weber wieder an zentraler Stelle in den Kulturwissenschaften zu platzieren²⁵. Außerdem bewährt sich seine These vom Unsichtbarwerden der Religion als forschungsstrategisch kreativ, wie der thematische Reichtum der nachfolgenden Untersuchungen zeigt²⁶. Des weiteren bestätigt die identifizierende Grundlegung von Religiosität in der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, Religion als eine Wesenseigenschaft des Menschen – wie Vernunft und freier Wille – und macht sie zu einem anthropologischen Apriori²⁷, das abzuspochen zugleich die Leugnung des Menschseins bedeuten würde. Damit wird die Religionswissenschaft anschlussfähig zur philosophischen und theologischen Anthropologie, wonach der Mensch „unrettbar religiös“ (N. A. Berdjajew) ist.

Allerdings wird von Luckmann und denen, die ihm folgen, ein hoher Preis verlangt: Die enorme extensionale Ausweitung des Begriffs muss auf Kosten

tiv selten zu der fraglichen Gruppe gehören. Es könnte sich nämlich durchaus auch um die gegenteilige Konstellation handeln, dass Religionswissenschaftler zumindest methodisch areligiös sind (s. u. III.1.1).

²³ F. Stolz, Einführung, in: Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (hg. v. dems.) (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch; 3), Bern u.a. 1997, 7-12. 9.

²⁴ Vgl. Th. Luckmann, Religion.

²⁵ Vgl. ebd. 48-60.

²⁶ Vgl. M. Bergunder, Säkularisierung 213-252. 216; dort weitere Literatur.

²⁷ Vgl. Th. Luckmann, Religion 118.

seiner Intension gehen, d.h. er droht unbestimmt zu werden, wobei er so gut wie jeglichen substantiellen Gehalt verliert und vorwiegend funktional verstanden wird²⁸. Im gleichen Maß wird die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum alltagssprachlichen Gebrauch geschwächt. Das zeigen Titel wie „Kochen als religiöse Praxis“²⁹. Und nicht zuletzt: Areligiosität kann es nun prinzipiell nicht mehr geben, solange wir es – wie Luckmann selbst ausführt – mit Menschen als „normalen“ (sozialisierten) Individuen“ zu tun haben³⁰. „Religiös ist dieser Vorgang der Einfügung des individuierten Organismus der Gattung *homo sapiens* in die Transzendenz einer historischen Gesellschaft selbst dann, wenn Erfahrungen von Transendenzen höherer Größenordnung in einer solchen Gesellschaft nicht vorkonstruiert sind oder, wenn sie es sind, sich einzelne oder viele an den vorkonstruierten Modellen nicht ausrichten.“³¹

2. Sind damit Fälle von Areligiosität wirklich undenkbar geworden? Es wäre reizvoll nachzuweisen, dass selbst Luckmann mit einem solchen Grenzphänomen rechnet. So sind für ihn durchaus Individuen vorstellbar, „die nach einem Muster von Vorlieben handeln, ohne fähig zu sein, ‚letzte‘ Gründe für ihr Tun zu nennen“, doch da solche Fälle für seine Theorie nichts austragen, lässt er sie ausdrücklich links liegen³². Auch wäre der von ihm bedachte Fall näher zu prüfen, dass „ein Modell der Religion seines ‚offiziellen‘ Status verlustig geht, ohne daß ein neues ‚offizielles‘ Modell an seine Stelle träte“³³, was ja wohl hieße, dass „die Ersetzung der institutionell

²⁸ Luckmann sieht darin freilich seine Stärke – vgl. ebd. 78.

²⁹ A. Portmann, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: U. Gerber (Hg.), *Religiosität in der Postmoderne* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3), Frankfurt a. M. 1998, 81-99. Vgl. auch N. Luhmann, *Gesellschaft 57* – zunächst unentschieden – über die Qualifizierung von „Alternativen in der Mensa“ als Religion. Dezidiert dann seine Warnung, bei falscher Kriterienwahl „könnte jede anders nicht zu erklärende Seltsamkeit als Religion figurieren“ (ebd. 146). Eine fast sarkastische Aufzählung solcher undifferenziert als „Religion“ bezeichneter Phänomene bei D. Pollack, *Säkularisierung 10f.*: „Was diese individualisierte, kirchenferne, unsichtbare Religion ausmacht und ihre unterschiedlichen Formen miteinander verbindet, bleibt ... durchaus unklar. Sie läßt sich in den außerkirchlichen Formen religiöser Orientierungen, in neuen religiösen Bewegungen, New Age, Psychokulten, Okkultismus, Spiritismus oder kultischen Milieus ebenso finden wie in der Neo-Sannyas-Bewegung, im neugegermanischen Heidentum, der Bachblüten-Therapie, im Energie-Training, in der Zen-Meditation oder in der ‚kleinen Lebenswelt‘ der Bodybuilder, der fremden Welt der Wünschelrutengänger und Pendler, im Selbst- und Weltbild ‚postmoderner‘ Jugendlicher oder gar im Fußballkult [s. dazu u. II.2, E.T.], in der Unterhaltungsmusik, im Staunen über die Wunder der Natur oder in politischen Protestgruppierungen.“

³⁰ Th. Luckmann, *Religion* 118.

³¹ Ebd. 165.

³² Ebd. 119.

³³ Ebd. 128.

spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion³⁴ ausbliebe: Betrifft das nur die Sozialform? Eine differenzierte Analyse seiner Ausführungen ist hier aber nicht das Thema³⁵. Die folgende Erörterung will stattdessen die Problematik grundsätzlicher und hoffentlich auch unabhängiger von Luckmanns speziellen Thesen anfassen, indem auf zwei Fehlschlüsse aufmerksam gemacht wird, die ihr zugrunde liegen.

(1) Der erste Paralogismus, den man den anthropologischen Fehlschluss nennen kann, lässt sich beispielhaft an der Grundthese des schon genannten Sammelbandes aufweisen: Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung *homo naturaliter religiosus* folgt, dass es (dann) keine Menschen ohne Religion gibt. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Hier liegt jedoch die Fehleinschätzung vor, dass der deduktive Schluss im Gebiet der philosophischen Anthropologie genauso gut funktioniert wie anderswo. Sein Schulbeispiel ist bekanntlich: Wenn alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, muss Sokrates sterblich sein. Formallogisch ist dagegen nichts einzuwenden. Eine höherstufige Betrachtung würde aber darauf aufmerksam machen, dass die unausgesprochene Voraussetzung ist, jeder „Mensch“, hier also Sokrates, sei ein Fall von „alle Menschen“ und der erste und zweite Satz meinten mit „Mensch“ das gleiche³⁶. Wenn jedoch jeder Mensch ein mit Namen zu benennendes Individuum, unverwechselbar, unaustauschbar und letztlich ein Geheimnis ist – also kein Fall von Menschsein in dem Sinne, wie ein konkreter Tisch ein Fall von Tisch- oder Möbel-Sein ist –, handelt es sich um einen klassischen Fehlschluss durch *quaternio terminorum*. Allerdings verdeckt das Beispiel vom sterblichen Sokrates diesen Sachverhalt, weil es sich weniger auf das Mensch-Sein des Sokrates als auf dessen Animalität bezieht³⁷. Anders aber in folgendem Fall: „Alle Menschen sind vernunftbe-

³⁴ Ebd. 132.

³⁵ Auch bei *N. Luhmann*, Gesellschaft, finden sich Hinweise, dass die Entstehung von Religion ein kontingentes Phänomen ist. Es gibt eine „religiös indifferente Lebensführung“ (145). Unbeobachtbares „kann als Sinn in Operationen eingebaut werden“ und „als Irritationsfaktor, als Sinngebungsaufforderung par excellence eingeschlossen werden“ (31, Hervorhebung E.T. – vgl. ähnlich 124) Der areligiöse Mensch könnte also der Beobachter erster Ordnung sein, von dem der Beobachter zweiter Ordnung feststellt, dass jener „nicht sieht, daß er nicht sieht, was er nicht sieht“ (30).

³⁶ Exakt handelt es sich sogar um einen Schluß der Form „Barbara“ (mit drei starken Bejahungen), d.h. Sokrates wird als Subjekt einer All-Aussage interpretiert analog zu „Alle Griechen sind sterblich.“ Vgl. *Th. Bucher*, Einführung in die angewandte Logik, Berlin – New York 1998, 145f.

³⁷ Denn als Philosoph ist Sokrates sogar (fast) unsterblich. Es bietet sich hier an, auf die Passage in Tolstois „Tod des Iwan Iljitsch“ zu verweisen, wo sich die existentielle Reflexion der Titelfigur genau an diesem deduktiven Syllogismus abzarbeiten beginnt, vgl. *L. Tolstoi*, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: *ders.*, Gesammelte Werke in zwanzig Bänden (hg. v. *E. Dieckmann / G. Dudek*), Bd. 12., Berlin 1970, 74-152. 121f.

gab (*animal rationale*). Paul ist ein Mensch. Also ist Paul vernunftbegabt.“ Sofort entstehen Schwierigkeiten bei Embryos, Alzheimerkranken, schwer geistig Behinderten, jahrelang im Koma liegenden Bewusstlosen etc. Entweder ist ihnen das Menschsein abzusprechen (mittlerer Satz) – obwohl das de-saströs wäre, wird es bei Embryos gern praktiziert. Oder die Allgemeinaussage wird korrigiert, was die gesamte philosophische Anthropologie bis hin zur Gattungsbezeichnung *homo sapiens* beträfe und erhebliche theoretische Kosten bedeutete. Oder Paul bekommt den Status einer Ausnahme – was nur begrenzt weiterhilft. Oder der Begriff „vernunftbegabt“ wird so ausgeweitet, dass er auch auf alle genannten Extremfälle zutrifft – womit aber der Begriff unbestimmt wird und kaum noch zur Kommunikation taugt.

Mit dem Attribut „religiös“ verhält es sich nicht anders: Wer nicht riskieren will, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich oder den „Areligiösen“ ihr Menschsein abgesprochen wird oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum *homo naturaliter religiosus* erhalten bleiben sollen (wofür zunächst zu plädieren wäre), gibt es wohl nur diesen Weg: Da jeder Mensch kein bloßer „Fall von Menschsein“ ist, weil er wesentlich (!) anders ist als alle anderen und deshalb um so mehr Mensch, je mehr er anders ist (die Dialektik von Identität und Differenz, Allgemeinheit und Individualität, die bei genauer Betrachtung das gesamte Sein durchzieht), muss besonders in diesem Bereich, der von hoher anthropologischer Relevanz ist, genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religion wäre dann zwar defizitäres Menschsein (ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit etc. defizitär ist), für den konkreten Menschen gilt das aber nicht. Ein Embryo ist nicht weniger Mensch als Goethe oder Einstein und ein „Areligiöser“ auch nicht weniger als ein Christ – sondern anders Mensch. Diese Andersheit des Anderen ist zu respektieren, womit diese Überlegungen auf relativ kurzem Weg bei Maximen angekommen sind, wie missionsstrategisch mit der Areligiosität umzugehen ist.

Das im Rahmen dieser Untersuchung vornehmlich interessierende Ergebnis ist aber: Areligiosität wird denkbar und zeigt sich dann, z.B. im Blick auf die neuen Bundesländer, auch als hinreichend häufig exemplifiziert. Alle Versuche, diese Personengruppe als „irgendwie doch religiös“ zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig, wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen und sogar einsichtig sind – allerdings wohl nur, solange präzise zwischen universalmenschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität unterschieden wird³⁸. Erstere zu ermitteln, würde aber die Grenzen jeder empirisch fundierten Religionswissenschaft überschreiten und wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie. Als Nebenertrag dieser Überlegungen zeigt sich: Menschsein lässt sich nur typologisch definieren, wobei eine gewisse geschichtliche Willkür in den jeweiligen Charakterisie-

³⁸ Siehe u. III.2.

rungen, die dann gern als zeitlos gültig auftreten, unvermeidlich scheint. Dies wiederum belegt die eingangs³⁹ erwähnte Vermutung, dass Aussagen über die religiöse Natur des Menschen stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird.

(2) Der Vorwurf einer solchen unkritischen Kontextualisierung wird besonders substantiellen Definitionen gemacht, die den Begriff „Religion“ an bestimmten Inhalten (wie Glaube an höhere Wesen, Leben nach dem Tod etc.) festmachen. Im Unterschied zum bisher eher allgemeinanthropologischen Verfahren, Alternativen zu Wesensbeschreibungen von Menschsein für den konkreten Fall wieder möglich oder denkbar zu machen, zielt die folgende Überlegung speziell auf die (inzwischen allerdings auch schon wieder rückläufige) Tendenz, Religion durch ihre soziale Funktion zu definieren⁴⁰. Den Vorteil dieses durch Durkheim initiierten und besonders von Niklas Luhmann weitergeführten Perspektivenwechsels⁴¹ bringt Luckmann so auf den Punkt: „Eine funktionale Definition der Religion umgeht sowohl die übliche ideologische Befangenheit wie die ‚ethnozentrische‘ Enge der substantiellen Religionsdefinitionen.“⁴² Der Religionsbegriff wird dadurch nicht nur verallgemeinert und für empirische Wissenschaften handhabbar, sondern gegen alle Säkularisierungsthesen immunisiert. In diesem Sinne hat Hermann Lübbe Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ bestimmt und dies als Grund angegeben, warum Religion letztlich aufklärungsresistent ist und auch neuzeitlich-modern nicht zum Verschwinden gebracht werden kann⁴³. Die Frage, ob diese Hypothese angesichts der Lage in den neuen Bundesländern noch zu halten ist, einmal beiseite gelassen: Entscheidend ist der anschließende Umkehrschluss von der sozialen Rolle auf das Vorhandensein von Religion: Was der Kontingenzbewältigung dient oder mit Durkheim den Gruppenzusammenhalt verbürgt, ist Religion; nach Max Weber wäre es das, was Aufstieg und Fall rechtfertigt, und für Marx (und Lenin) alles, was Unterdrückung legitimiert⁴⁴. Spätestens beim letzten Beispiel wird die Problematik des Verfahrens deutlich, weshalb eine solche Behauptung wohl auch bisher nicht aufgestellt wurde. Der Durkheimsche Schluss vom gesellschaftlichen Konsens auf das Vorhandensein einer zivilen Religion (oder einer politischen Theologie im antik-römischen Sinne) ist dagegen verbreitet.

Hier handelt es sich aber um einen Paralogismus, der diesmal als funktio-

³⁹ Siehe o. I.4.

⁴⁰ Das Folgende gilt *mutatis mutandis* auch für eine funktionale Reduktion auf tiefliegende menschliche Bedürfnisse. Zu der Problematik einer Feststellung solcher Bedürfnisse unabhängig von religiösen Angeboten vgl. *N. Luhmann, Gesellschaft* 139.

⁴¹ Vgl. *E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981 (orig. franz. 1968), *N. Luhmann, Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977; differenzierter *N. Luhmann, Gesellschaft* 115-146.

⁴² *Th. Luckmann, Religion* 78.

⁴³ Vgl. *H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 131ff.

⁴⁴ Vgl. *St. Bruce, God* 200.

nalistischer Fehlschluss bezeichnet werden kann. Steve Bruce karikiert ihn mit ausdrücklichem Verweis auf Luckmanns Religionsverständnis als das „football-is-really-a-religion“-Argument: Niemand würde wahrscheinlich Fußball unter Absehung seiner Substanz (nämlich eines bestimmten Regelwerks) von seinen sozialen Funktionen her zu definieren versuchen, weil dann die gesuchte Sportart nicht mehr zu identifizieren wäre. Damit fordert er nicht, von deren sozialer Funktion abzusehen, sondern meint nur, dass diese für deren Definition nicht ausreicht⁴⁵. Der Fehlschluss, so lässt sich auf der Basis dieser Beobachtung ermitteln, ist eine Verwechslung von Äquivalenz und Implikation. „Wenn A (Religion), dann B (Funktion)“-Implikationen verbieten – anders als Äquivalenzen („Genau dann, wenn A, dann B“) – den Schluss von B (Funktion) auf A (Religion). Jede Definition zielt normalerweise auf eine Äquivalenz (z.B. „Junggeselle“ – „unverheirateter Mann“), andernfalls versieht sie ihren Dienst nur mangelhaft. Der Zusammenhang zwischen der Religion und ihrer Funktion stellt sich aber gewöhnlich dadurch ein, dass implizite Einzelmerkmale oder Merkmalkomplexe expliziert werden, ohne dass deren Singularität hinreichend geprüft wird, m.a.W.: Die aufgezählten Eigenschaften (einzeln oder im Komplex) könnten auch woanders vorkommen. Spielt man z.B. Lübbes funktionale Bestimmung von Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ durch, dann gibt es gemäß der sogenannten Implikationsregel⁴⁶ die u.a. für die neuen Bundesländer zutreffende Kombinationsmöglichkeit „nicht A und B“, also: „keine Religion und Kontingenzbewältigungspraxis“, was die Intuition bestätigte, dass nicht jede solche Praxis Religion ist (man könnte es ja auch mit Rauschmitteln versuchen⁴⁷). Für Kontingenzbewältigungspraxis kann nun auch Gruppenzusammenhalt, Wertebewusstsein, Ritualkultur und alles weitere eingesetzt werden, was modern oder postmodern gewöhnlich der Religion zugeschrieben wird: Ihr jeweiliges Vorhandensein lässt keinen logisch soliden Rückschluss auf das Vorhandensein von Religion zu, nur ihr Fehlen ließe mit guten Gründen vermuten, dass es auch an Religion mangelt.

Die nun wieder empirisch nachvollziehbare Konsequenz dieser formallogischen Untersuchung ist, dass das Christentum für eine Gesellschaft in den genannten Punkten empfehlenswert und hilfreich sein kann, aber nicht von vornherein unersetzlich sein muss – und das gilt so gesehen für Religion überhaupt. Die für die eingangs gestellte Frage wichtige Schlussfolgerung wäre aber: Um Areligiosität denken zu können, ist ein hinreichend präziser Religionsbegriff, der nicht nur einige ihrer Funktionen entfaltet, sondern ihr ‚Wesen‘ äquivalent zum Ausdruck bringt, unabdingbar. Vermutlich geht das nicht ohne Rückgriff auf substantielle Gehalte, es sei denn, man könne Funk-

⁴⁵ Vgl. ebd. 200-203.

⁴⁶ (Wenn A, dann B) ist äquivalent zu (nicht A und/oder B) – vgl. *Th. Bucher*, Einführung 106.

⁴⁷ Vgl. *N. Luhmann*, Gesellschaft 118f.

tionen ermitteln, die ausschließlich solche von Religion sind.

3. Also dürfte die Undenkbarkeit von Areligiosität – unabhängig vom konkreten Gehalt des Religionsbegriffs – vor allem auf dem anthropologischen Fehlschluss von „der Mensch“ auf „jeder Mensch“ beruhen oder hinsichtlich bestimmter Religionsbegriffe auf dem funktionalistischen Fehlschluss vom Explikat auf das Explikandum. Es muss starke Gründe geben, trotz dieser Paralogismen-Gefahr den Religionsbegriff auch für Bereiche aufrechtzuerhalten, wo er mindestens kontraintuitiv, wenn nicht sogar unverständlich wird⁴⁸. „Religion“ und „Religiosität“ sind bekanntlich historisch und geographisch begrenzte Termini. Sie wurden abendländisch-christlich geprägt und haben dann verschiedene Wandlungen durchlaufen, bis sie – was oft vergessen wird – erst in der Neuzeit an die zentrale Stelle rückten, die sie inzwischen in der Rede von den „Weltreligionen“ und von einer natürlichen „Religiosität“ des Menschen einnehmen. Man muss nicht Konzeptualist sein, um spätestens hier nach den Funktionen des Religionsbegriffs (statt der Religion) zu fragen. Die folgende Liste von Gründen für die Karriere dieses Begriffs ist zugegebenermaßen sowohl unvollständig als auch nicht hinreichend präzise, dürfte aber zumindest einen Eindruck vermitteln, warum auch aus einem begriffsfunktionalen Blickwinkel Areligiosität so gut wie undenkbar erscheint:

(1) Der Begriff der Religion oder hier besser der Religiosität ist *erkenntnisfunktional*, d.h. er dient der Versprachlichung (und dann auch Erklärung) eines spezifischen Segments menschlichen Erlebens und Verhaltens und der damit zusammenhängenden Kulturleistungen, so z.B. bei Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto. Theologisch gesehen dient er der Erdung der göttlichen Transzendenz, indem noch vor der Frage nach einer göttlichen Anrufung o.ä. vor allem die individuelle Leistung des Menschen im Gottesverhältnis in den Blick kommt; der Begriff ist so ein Medium der Selbstausslegung und Selbstverständigung des Menschen (was die religionskritischen Theorien eines Feuerbach, Marx und Freud inspirierte und die Ablehnung des Religionsbegriffs für das Christentum durch Karl Barth auslöste). Da Denken und Sprache stark korrelieren, schon um Erfahrungen in der Erinnerung zu fixieren und kommunikabel zu halten, scheint diese Versprachlichungsfunktion die wichtigste zu sein. Allerdings ist der Religionsbegriff in diesem Kontext nicht zwingend und kann nötigenfalls ausgetauscht werden, z.B. durch eine metaphorische Sprache oder andere künstlerische Mittel.

(2) Unabhängig vom Erfahrungsbezug ist der Begriff „Religion“ *diskursfunktional* sowohl im interkulturellen Austausch als auch in der Wissen-

⁴⁸ In einer Podiumsdiskussion gestand eine Fachberaterin für den Religionsunterricht, bei ihren Hospitationen regelmäßig festzustellen, dass Hinführungen zu dieser „football-is-really-a-religion“-Perspektive mit enormen Verständnisschwierigkeiten der Schülerinnen und Schüler zu kämpfen hätten.

schaft. Wenn von der natürlichen Religiosität des Menschen gesprochen wird, dann vor allem in diesem Sinn. Es herrscht die Sorge, bei der Aberkennung des Titels im konkreten Fall keinen Ansatzpunkt mehr für die christliche Botschaft und die mit ihr verbundene Kultur zu haben. Der Religionsbegriff umschreibt also einen Verständigungshorizont, in dem sich so genannte „interreligiöse“ Dialoge, Apologien und Polemiken und auch die missionarischen Bemühungen der Christen abspielen – so wird gewissermaßen festgelegt, wer mit wem worüber redet. Der Forschung wiederum dient „Religion“ als Sammelbegriff, um das Gegenstandsfeld zu markieren, auf das sich die verschiedenen psychologischen, soziologischen, historischen und philosophischen Diskurse richten. Die Tendenz, auch um den Preis einer zunehmenden Unbestimmtheit des Begriffs das religionswissenschaftliche Diskursfeld dabei möglichst weit zu spannen, wurde oben schon betrachtet. Gerade im „interreligiösen“ Dialog wird aber die Problematik des typisch europäisch-christlichen Begriffs zunehmend bewusst. Wohl auch deshalb verzichten die Religionswissenschaften seit längerem auf eine Begriffsbestimmung und setzen den Terminus „Religion“ je nach Perspektive und Methodik sehr inhaltsverschieden ein. Die Konfrontation mit nachchristlicher Areligiosität, sobald das Phänomen als solches überhaupt zugelassen wird, könnte das Bewusstsein für diese Problematik verschärfen.

(3) Nicht zu vergessen ist, dass der Begriff der Religion *sozialfunktional* ist, wurde er doch lange Zeit mit Tugendhaftigkeit konnotiert und diente zur Bezeichnung dessen, was einer Gesellschaft und besonders einem Staat Zusammenhalt gibt. In diesen Bereich gehören viele Auseinandersetzungen über die Frage der Toleranz bis hin zum Kopftuchstreit und Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Moral bzw. Volksmoral – von Machiavelli über Voltaire bis Hegel, Luhmann und Böckenförde, die auf die gesellschaftspolitische Notwendigkeit mindestens einer Zivilreligion insistieren. Areligiosität bzw. Gottlosigkeit wäre dann Sittenlosigkeit und auf Dauer eine Gefährdung der (demokratischen) Gesellschaft. Nun ist aber – salopp gesagt – Jesus nicht am Kreuz gestorben, um die Volksmoral zu heben, was heißt: Hier wird möglicherweise ein sozialetischer Effekt von Religion mit ihrer genuinen Intention verwechselt – der schon erwähnte funktionale Fehlschluss. Da bekanntermaßen⁴⁹ das individuelle wie das gesellschaftliche Moralitätsniveau weitgehend unabhängig vom religiösen Bekenntnis sind, geht aber zunehmend auch diese Funktion des Religionsbegriffs verloren.

4. Als Konsequenz dieser Überlegungen könnte sich die Frage einstellen, ob der Religionsbegriff nicht fallweise durch anderes zu ersetzen wäre. Da eine solche argumentationsstrategische Zielstellung sich jedoch derzeit kaum durchsetzen dürfte, lässt sich immerhin fordern, „Religion“ bzw. „Religiosi-

⁴⁹ Siehe u. III.1.3.

tät“ so zu bestimmen, dass der mögliche Ausfall jeglicher Religion oder Religiosität überhaupt denkbar ist. Mit „Areligiosität“ zu rechnen, würde begriffstheoretische Analysen auslösen, die den Terminus „Religion“ präzisieren (oder ersetzen) können und so erneuert in den religionswissenschaftlichen (und auch theologischen) Diskurs einspeisen. So gesehen sind die empirisch arbeitenden Religionswissenschaften und die Religionsphilosophie sowie Theologie heute wechselseitig aufeinander angewiesen.

Vor allem der Religionsphilosoph, so er sich auch als Wissenschaftstheoretiker der Religionswissenschaften versteht, befindet sich hier gewissermaßen in einer „Meta-Meta-Position“: Bei dem für sich zunächst unthematisch religiösen Menschen setzte die Konfrontation mit Areligiosität (oder mit Anders-Religiosität) eine Reflexionskaskade in Gang, an deren Anfang ihm sein „Religiös“-Sein überhaupt erst ausdrücklich wird. Diese Entwicklung ist allerdings relativ leicht in Gang zu setzen, da die Differenz heilig/profan der Religion sozusagen schon immer im Blut liegt und hier nur in veränderter Version (religiös/areligiös⁵⁰) zur Anwendung kommen muss. Aus dieser anfänglichen Selbstwahrnehmung hervorgehend konstituierte sich – erheblich später, nämlich erst seit dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert⁵¹ – der gesamte „Religion“ im Titel führende Apparat der verschiedenen Teilwissenschaften, der diese Reflexion auf höherer Ebene fortsetzt und beispielsweise so etwas wie „Säkularisierung“ entdeckt. Umgekehrt gilt das zur Reflexionskaskade Gesagte wohl auch für den areligiösen Menschen – hier allerdings mit Verzögerung: Die Selbstwahrnehmung von Areligiosität, zumindest für eine größere Gruppe gesprochen, dürfte historisch gesehen relativ jung sein⁵². Dabei zeigen beide Seiten die Tendenz, sich wechselseitig zu eliminieren: Die eher am Phänomen „Religion/Religiosität“ interessierten Religionswissenschaftler lassen, wie gesagt, Areligiosität gern per definitionem verschwinden; wie noch zu zeigen sein wird, tendiert die andere Seite zu ähnlichen Strategien. Die religionsphilosophische Perspektive deckt zwar ob ihrer Übersicht die jeweiligen „blinden Flecken“ auf, ist aber wie jede andere Per-

⁵⁰ ... oder in anderer Version, denn dazu müssen nicht unbedingt Begriffe wie Frömmigkeit, Religiosität und Spiritualität im heutigen Sinne verstanden zur Verfügung stehen – es geht hier um den Vorgang, nicht um die Terminologie.

⁵¹ Zum Anfang der Religionsphilosophie noch immer maßgeblich *K. Feiereis*, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Erfurter theologische Studien; 18), Leipzig 1965. Als Begründer der Religionswissenschaft gilt im Allgemeinen der Sprachwissenschaftler und Indologe Friedrich Max Müller (1823-1900).

⁵² Hat Max Weber mit seiner Selbstapostrophierung als „religiös unmusikalisch“ nur kokettiert, wie *H. Joas*, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. 2004, 67, annimmt? Ähnliches wäre dann auch *J. Habermas*, Dankrede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, in: *ders.*, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt (M.) 2001, 6, zu unterstellen. Siehe auch oben eingangs das Interview-Zitat.

spektive aus einer „Meta-Meta-Position“ heraus nicht komfortabler, da auch sie der eigenen perspektivischen Begrenztheit niemals vollständig entgehen kann. Auf die bisher nicht zu leistenden logischen Anforderungen an die Installation einer solchen "Beobachtung dritter Stufe" (so sie nicht göttlich ist) hat Luhmann hingewiesen⁵³.

III. Wo sich die Wege trennen

1. Soll es nun aber nicht bei den bisherigen, eher dekonstruierenden Überlegungen oder bei einer bloßen religionsinduzierten Ausgrenzung der als „areligiös“ apostrophierten Personengruppe per bestimmter Negation bleiben, stellt sich die Frage, wo sich die Wege der religiösen und areligiösen Menschen trennen. Dieser Dissenspunkt verwiese dann zugleich zurück auf den Indifferenzbereich, wo sich die Wege noch berühren. Die Suche nach diesem „Anknüpfungspunkt“⁵⁴ oder -bereich ist allerdings mit Schwierigkeiten verbunden, die zuweilen unterschätzt werden:

(1) Ein areligiöser Mensch hat zwangsläufig vergleichbare Probleme, religiöse Lebensoptionen nachzuvollziehen, wie ein Unmusikalischer bezüglich der Musik (zumal wenn sie für ihn vielleicht unhörbar bleibt). Auf dem Hintergrund dieser „religiösen Unmusikalität“ kann man viele religionskritische Theoreme als Versuche interpretieren, sich Religion durch Reduktion auf als fundamentaler angesehene anthropologische Gegebenheiten verständlich zu machen. Vielleicht ist diese „religiöse Unmusikalität“ auch eines der Motive für den *functional* bzw. *cultural turn* in den Religionswissenschaften, die sich auf diese Weise vom Rückgriff auf nicht nachvollziehbare Inhalte oder Erlebnisdimensionen eines religiösen Aktes freizumachen versuchen. Das aufgrund der mangelnden Erfahrungsgrundlage eigentlich Unzugängliche zu interpretieren, ist legitim, allerdings nur solange die Grenzen solcher Interpretationen bewusst bleiben. Sobald nämlich das Kriterium in Anschlag gebracht wird, ob sich die jeweils Untersuchten hinreichend begriffen sehen, erweisen sich die eingesetzten Kategorien oft als problematisch – und das wechselseitig: Auch religiöse Menschen dürften Schwierigkeiten mit der Nachvollziehbarkeit areligiöser Lebensoptionen haben, sie sind sozusagen „areligiös unmusikalisch“.

(2) Das Verständnisproblem verschärft sich, wenn eine religiös geprägte Umgebung als Impulsgeber zunehmend ausfällt. Anders als Max Weber, der sich im selben Atemzug als „religiös unmusikalisch“ und daher als „Krüppel“

⁵³ Vgl. N. Luhmann, Gesellschaft 283f. 313.

⁵⁴ Vgl. zum Begriff bei Friedrich Schleiermacher und anderen: H. Leipold, Art. Anknüpfung, Anknüpfungspunkt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, 320-322.

bezeichnen konnte⁵⁵, erleben sich die nichtreligiös sozialisierten Menschen heute selten als defizitär. Es verwundert nach den bisherigen Überlegungen auch nicht, dass erst durch die Konfrontation mit praktizierter Religion die Differenz religiös-areligiös überhaupt aufbricht. Leipziger Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als christlich oder eher atheistisch einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“⁵⁶ Eine Soziologiestudentin reagierte auf eine diesbezügliche Anfrage: „Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen.“ Areligiöse Menschen werden erst zu „areligiösen“, wenn sie mit Religion in intensiveren Kontakt gekommen sind – was auch durch eine religionssoziologische Umfrage geschehen kann: der u.a. aus der Quantenphysik bekannten Fall eines unvermeidlich modifizierenden Beobachter-Eingriffs in den Gegenstand der Untersuchung.

Allerdings dürfte das bloße Wissen um die Existenz des Bereichs „Religion“ kaum ausreichen, damit sogenannte „letzte“ Fragen geweckt und entsprechende Erfahrungen wieder aufgerufen oder überhaupt erst möglich werden, die bisher bestenfalls latent vorhanden waren bzw. als eher marginal oder sogar, weil nur in Krisenzeiten auftretend, als unnormale angesehen wurden. Damit wäre Lübkes These von der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ erheblich zu relativieren: Religion erscheint zuerst und vor allem als „Kontingenzeröffnungspraxis“⁵⁷, d.h. als Aufreißen eines neuen Frage- und Wirklichkeitshorizontes, in den sich dann erst die Kontingenz einschreiben kann. Der hier skizzierte Effekt lässt sich häufig aus Konvertitenberichten herauslesen und passt zur von Religionslehrern oft beklagten Erfahrung, zuerst die Fragen induzieren zu müssen, für die Religion dann (allein oder mit anderen Lebensoptionen) Wege zur Antwort bietet⁵⁸.

(3) Da die Differenzierung „Areligiosität“ oder „Atheismus“ als bestimmte Negation zunächst Sache der religiösen Seite ist, erscheint das Gegenüber zwangsläufig als defizitär. Die bisherigen Überlegungen zum anthropologischen und funktionalistischen Fehlschluss konnten aber verdeutlichen, dass die Defizite weder a priori beim konkreten Menschen hinsichtlich seines Menschseins noch bei vielen Funktionen zu suchen sind, welche üblicherweise der Religion zugeschrieben werden. Das muss besonders gegen die gern polemisch eingesetzte These vom Werteverfall in einer Gesellschaft ohne Religion gesagt werden; sie ist bisher weder logisch noch empirisch hinreichend verifiziert⁵⁹. Anzumerken ist, dass die diesbezüglichen Defizitunter-

⁵⁵ Vgl. M. Weber, Gesamtausgabe, Bd. 2,6, Tübingen 1994 [orig. 1909], 65; vgl. dazu E. Tiefsensee, Religiös unmusikalisch.

⁵⁶ Vgl. M. Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit 11.

⁵⁷ Vgl. M. Schramm, Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt, Leipzig 2000, 56.

⁵⁸ Vgl. H.-J. Fraas, Religiosität 64 (s. Zitat unten III.4) sowie 210.

⁵⁹ Vgl. P.M. Zulehner / H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düs-

stellungen wechselseitig sind.

Sollen auf diesem Hintergrund – schon aus kommunikationsstrategischen Gründen – defizitäre Konnotationen zurückgedrängt werden, dann wäre zwischen zwei Denkmodellen abzuwägen: einem graduellen wäre ein diakritisches vorzuziehen. Luckmanns Theorie verschiedener Transzendenzniveaus, die mit der Ablösung von der biologischen Natur beginnend über verschiedene „Sinnschichten“ bis hinauf zum höheren Bereich reichen, „in dem die ‚letzte Bedeutung‘ angesiedelt ist“ (der „Heilige Kosmos“)⁶⁰, ließe nach der Niveauebene suchen, auf dem die areligiösen im Unterschied zu den religiösen Menschen sozusagen „stehen bleiben“. Damit träte aber genau der Fall ein, den es zu vermeiden gilt: Jene wären von vornherein als defizitär klassifiziert. Das kann ein „Y-Modell“ vermeiden, in dem zunächst der Trennungspunkt areligiöser und religiöser Lebensoptionen und Weltansichten gesucht wird. Sich dabei einer Bewertung der verschiedenen Wege wenigstens vorläufig zu enthalten, ist – um es zu wiederholen – leichter gefordert als getan, da jeder religionsphilosophische und theologische Frageansatz im hier untersuchten Feld in Negationen gerät und so unvermeidlich Defizite suggeriert.

2. Konsequenterweise kann der Differenzpunkt zwischen religiösen und areligiösen Lebensoptionen bzw. Anschauungen dann nicht dort liegen, wo sich die Wege zur Transzendenz von denen zur Immanenz trennen, sondern dort, wo diese Transzendenz-Immanenz-Differenz überhaupt erst bedeutsam wird – wie immer dann die weitere Positionierung im Detail auch verlaufen mag. Atheisten und Agnostiker gehören bei dieser (zugegeben sehr groben) Einteilung also auf die Seite „religiös“!⁶¹ Areligiöse wären dagegen als Menschen zu begreifen, die – mit Luhmann gesprochen – die Transzendenz-Immanenz-Codierung der Welt als solche gar nicht nachvollziehen können oder für die sie zumindest nicht relevant ist⁶². In diesem Sinne könnten sie auch als „Indifferente“ charakterisiert werden.

Andererseits liegt dieser Punkt schon in der Ebene der von Luckmann analysierten Selbsttranszendenz, welche zunächst nur die Differenz des Menschseins zum rein Biologischen kennzeichnet⁶³. Ein Versuch, sich in die-

seldorf 1993; M. Tomka / P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999.

⁶⁰ Th. Luckmann, Religion 95.

⁶¹ Diese Schlussfolgerung ist weniger überraschend als sie auf den ersten Blick erscheint: Verwiesen sei auf den oben zitierten MacIntyre.

⁶² „Man kann ... Codes [wie den Immanenz/Transzendenz-Code der Religion] mit Hilfe ‚transjunktionaler Operationen‘ akzeptieren oder dies vermeiden“ (Luhmann, Gesellschaft 65f.) Der logische Begriff der „Transjunktion“ stammt von Gotthard Günther und meint die Selektion einer Disjunktion auf einer höheren Betrachtungsebene (vgl. ebd. 71).

⁶³ Dass das eher phänomenologisch orientierte, über Alfred Schütz an Hellmuth Plessners „exzentrische Positionalität“ anknüpfende Modell Luckmanns mit seinen unterschiedlichen

sen zwischen den genannten Markierungen liegenden Bereich hineinzutasten, müsste zunächst diese Selbsttranszendenz als Fähigkeit oder irgendwie bestimmtes universalmenschliches Apriori deutlich von der konkreten Realisierung dieser Fähigkeit unterscheiden. Damit wäre zunächst einmal eine Differenzierung zwischen dem *homo naturaliter religiosus* (als Thema der philosophischen und theologischen Anthropologie) und faktisch religiösem Menschen (als Thema empirischer Forschung) gewonnen. Weiterhin: Da diese Unterscheidung hinsichtlich der Selbsttranszendenz schon für den Vernunftbegriff bzw. den freien Willen gilt, wäre eine über diese als anthropologische Grundgegebenheit hinausgehende Transzendenz „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von der Fixierung auf mich selbst“⁶⁴ zu postulieren. Beide Kriterien zusammengenommen ergeben die Forderung, dass diese Selbst-Transzendenz irgendwie als solche explizit werden muss. Damit handelte es sich bei dem Merkmalkomplex Religion/Religiosität um eine Weise (vielleicht unter anderen) der wenigstens ansatzweise realisierten oder thematisierten Selbstreflexivität der Selbst-Transzendenz des Menschen als solcher⁶⁵.

Daraus könnte sich ein Kriterium für das Vorhandensein von Religion/Religiosität ergeben: Der Bezug auf ein das Selbst Transzendierendes – Absolutes, Unbedingtes, Ganzheitliches oder wie auch immer – darf nicht nur a priori als eine anthropologische Disposition aufgezeigt werden (wobei hier unterstrichen werden muss, dass das auch für andere als die von Luckmann vorgeschlagene Charakterisierungen einer solchen Disposition gilt). Es ist auch nicht ausreichend, dass dieser Bezug nur für den mit entsprechender Vorkenntnis bewehrten Interpreten sichtbar ist, der z.B. ein Fußballspiel als

Transzendenzniveaus (ein später von ihm verstärkter Theorieansatz – vgl. *H. Knoblauch*, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: *Th. Luckmann*, Religion 7-41. 13f.) einen anderen Transzendenzbegriff impliziert als der, den Luhmann für seine systemtheoretische Transzendenz-Immanenz-Codierung der Welt als Wesensmerkmal von Religion verwendet, kann leicht übersehen werden (überhaupt scheinen unterschiedliche Transzendenz-Begriffe den religionswissenschaftlichen Diskurs nicht wenig zu verwirren). Die folgenden Ausführungen stellen einen Vermittlungsversuch dar.

⁶⁴ *H. Joas*, Mensch 17.

⁶⁵ Vgl. *N. Luhmann*, Gesellschaft 308f. Das notwendige Element der Explikation wird von Luhmann immer nur angedeutet: „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und [!] dafür eine Form findet.“ (ebd. 35). Das gelte auf dem Hintergrund, „daß jeder Formgebrauch Religion involviert [!], da jeder Formgebrauch einen unmarked state [also ein Ungeformtes, Unbezeichnetes] erzeugt.“ (53) Vgl. zu dieser Involvierung Luhmanns Hinweis auf die Religion als einen semantischen Raum: „Nur über Kommunikation kann Sinn realisiert werden, der explizit [!] darauf besteht, daß das Gemeinte, Mitgeteilte und zu Verstehende für Bewußtsein unzugänglich ist.“ (ebd. 41 – Hervorhebungen jeweils orig.) Da dieser Raum nach Luhmann Ja/Nein-codiert ist, gehört in ihn auch der Atheismus.

religiös assoziiert – gilt doch gleiches *mutatis mutandis* für die Vernunft: Nicht alles, was dem vernunftbegabten Betrachter vernünftig erscheint, ist tatsächlich Ausfluss einer Vernunft. Der Handelnde selbst muss diesem Bezug als solchem auch in irgendeiner Form ‚Rechnung tragen‘, ihn thematisieren, explizieren – wobei die „Thematisierung“ auch nichtdiskursiv oder symbolisch geschehen kann (so wie man z.B. auch von musikalischen Themen spricht). Oder andersherum: Wer diesen Bezug nicht als sein Thema erkennt, indem er z.B. sein „Ergriffensein“ sofort naturalistisch reduziert, wäre der „religiös Unmusikalische“⁶⁶. Erst danach, wenn sich so der Bereich „letzter Bedeutungen“ oder „letzter Fragen“ geöffnet hat, trennen sich die Wege zwischen Transzendenz und Immanenz mit ihren komplexen Zwischenstufen.

3. Zugegebenermaßen ist dies noch kein hinreichendes Kriterium, weil sich – wie wir spätestens seit Hegel wissen – Religion damit noch nicht präzise gegenüber bestimmten Lebensäußerungen des Menschen wie Kunst und Philosophie (und andere Reflexionswissenschaften) abgrenzen lässt. Ohne dieser Frage weiter nachzugehen, würde sich ein solches Kriterium immerhin wie folgt bewähren:

(1) Areligiosität wäre so gesehen als Phänomen zumindest denkbar – ob das Kriterium einer „wenigstens ansatzweise realisierten oder thematisierten Selbstreflexivität der ‚Selbst‘-Transzendenz des Menschen als solcher“ für eine empirische Religionswissenschaft genügend trennscharf und auch operabel ist, müsste eigens geprüft werden⁶⁷.

(2) „Religiös Unmusikalischen“ wäre nicht durchgängig zu unterstellen, sie hätten eine andere, unsichtbare, implizite, vagabundierende oder Ersatz-Religion oder sie würden – aus theologischer Perspektive betrachtet – statt des wahren Gottes ihre eigenen Götter und Götzen verehren⁶⁸. Solche Zuordnungen wären nämlich erst sinnvoll, wenn der vorausliegende Indifferenzbereich überhaupt verlassen ist. Damit wäre die entsprechende Differenz-Generierung die erste – sozusagen „vorkatechumenale“ – Aufgabe aller Religion: Menschen wieder oder zum ersten Mal überhaupt auf einen „letzten“ Bereich und die Möglichkeit von „Wegen zur Transzendenz“ aufmerksam zu machen. Bis dahin gilt: „Nichtteilnahme kann nicht gut als ‚Sünde‘ charakter-

⁶⁶ Diese reduktionistische Neutralisierung könnte geschehen, indem er z.B. psychologische „Erklärungen“ dafür findet (vgl. *H. Joas, Mensch* 23). Sehr trennscharf ist diese Charakterisierung allerdings nicht, weil noch präziser bestimmt werden muss, wo die Areligiosität aufhört und (materialistischer) Immanentismus anfängt.

⁶⁷ Religionssoziologische Frageraster wären kritisch darauf zu durchforsten, ob sie neben den inhaltlichen Fragen („Glauben Sie an ...“) hinreichend auch die Relevanz der Fragestellung als solche testen („Verstehen Sie die Frage?“ „Ist sie für Sie überhaupt bedeutsam?“ o.ä.).

⁶⁸ Dies auch gegen die auf *E. Tiefensee, Homo*, zielende Kritik von *S. Wiedenhofer, Systematisch-theologische Anfragen*, in: *H. Müller (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung: den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft = Joie des différences – églises en mouvement*, Ostfildern 2002, 284-288. 286.

risiert werden.⁶⁹ Folgerichtig und unvermeidlich kann Religion areligiöse Menschen auch dazu provozieren, Atheisten oder Agnostiker zu werden.

(3) Areligiöse Menschen wären nicht weniger vernünftig oder frei als religiöse, sondern anders vernünftig oder frei. Diese Feststellung ist besonders hinsichtlich des Vernunftbegriffs sicher problematisch, ergibt sich aber aus den oben gemachten anthropologischen Schlussfolgerungen zur Andersheit des Anderen: Sie sind von vornherein weder „böse“ noch „dumm“, wenn sie ihre anderen Wege gehen, auch wenn im moralischen oder rationalistischen Überschwang gern – und auch das wechselseitig – das Gegenteil unterstellt wird. Das macht aber zugleich noch einmal die zu erwartenden Schwierigkeiten in der Kommunikation zwischen diesen beiden Gruppen begreifbar. Es muss nicht eigens erläutert werden, dass sich das Phänomen der Areligiosität als ähnlich vielfältig herausstellen wird wie das der Religiosität.

4. In welchem gemeinsamen Kontext stehen nun die areligiösen Menschen, die religiösen mit Transzendenzbezug und die „Immanentisten“ verschiedener Couleur – wo also ist der Differenzpunkt, an dem sich die Wege trennen? Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, alle vorhandenen Vorschläge und denkbaren Möglichkeiten zu diskutieren. Schon gar nicht will sie abschätzen, ob angesichts einer – nach allem hier Gesagten vielleicht immer noch prognostizierbaren – „Wiederkehr der Religion“ die mühselige Suche nach dem „Anknüpfungspunkt“ von Fall zu Fall erspart werden kann. Deshalb nur soviel: Die gern beschworene Sinnfrage wird es – wie alle anderen „letzten Fragen“ – kaum sein, da sie den Schritt in die oben skizzierte Selbstreflexivität der Selbst-Transzendenz eher voraussetzt als injiziert. Sie hat außerdem den Makel an sich, dass sie als finale oder teleologische Betrachtungsweise eingeschätzt und in einem eher naturalistisch oder pragmatisch orientierten Denkmilieu als typisch metaphysisch bzw. als schon religiös wahrgenommen wird⁷⁰ – zusätzlich gilt sie als Krisenphänomen⁷¹: „Warum“- und „Wozu“-Fragen stellen sich „normalerweise“ seltener als „Wie“-Fragen ein, erscheinen als „grüblerisch“ oder, weil letztlich unbeantwortbar, als „sinnleer“. Der aus Halle stammende⁷² Münchner Religionspsychologe Hans-Jürgen Fraas gibt dafür eine gute Illustration: „In einer technisch-naturwissenschaftlich bedingten Umwelt ... findet das Kind auf die Frage

⁶⁹ N. Luhmann, Gesellschaft 324.

⁷⁰ Was sie wohl auch ist – vgl. N. Luhmann, Gesellschaft 340: „Der ‚dem Menschen‘ unterstellte Sinnbedarf ist schon die Deutung, auf die die Religion eine Antwort zu geben hofft.“

⁷¹ Für N. Luhmann, Gesellschaft, hat Religion genuin „nichts mit ‚Sinnkrise‘ zu tun“ und versteht sich „auch nicht als ein ‚Bedürfnis‘, das zu befriedigen wäre“: „Sie ist nicht dazu da, ‚Sinnuche‘ mit Aussichten auf Erfolg auszustatten.“ (ebd. 35) „Denn niemand wird sich von der Aufrichtigkeit seines religiösen Glaubens dadurch überzeugen lassen, daß man ihm sagt, dies sei nötig, um seinem Leben Sinn zu geben.“ (ebd. 341)

⁷² Siehe o. I.4.

‚wozu‘ wenig Antwortbereitschaft; viel eher neigt der Erwachsene dazu, kausale Erklärungen im Sinn wissenschaftlicher Weltbetrachtung abzugeben. So verlernt das Kind die Sinnfrage – die entsprechende Haltung wird dadurch abgebaut (extinguiert), daß sie durch das Umweltverhalten nicht bestätigt wird –, während seine kausale Denkrichtung gleichzeitig verstärkt wird. Es ist charakteristisch für die Gegenwartssituation, daß in der Religionspädagogik häufig davon die Rede ist, die ursprüngliche Fragehaltung des Schülers erst neu hervorrufen zu müssen.⁷³ Des weiteren bleibt die Sinnfrage recht heimatlos, solange sie im Kontext gegenwärtiger Ganzheitsverweigerung erscheint: „Das postmoderne Lebensgefühl ist aus zwei Komponenten gefügt: Erstens, der Erfahrung, daß es keinen Sinn mehr gibt für das Ganze, und zweitens, der Entschlossenheit, daß dies noch lange kein Grund zu sein braucht, Trübsal zu blasen.“⁷⁴

Ähnliches dürfte wohl für „Grenzerfahrungen“ als Ansatzpunkt gelten: Der „Kontingenzeröffnung“ sind zweifellos solche Erlebnisse „am Limit“ zuzuordnen, diese sind aber wiederum in einen Deutungskontext eingebunden, der die Weise ihrer Auslegung maßgeblich mitbestimmt – und sie ermöglicht. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine Einbahnstraße, sondern die Relation bildet einen hermeneutischen Zirkel, ein „Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“⁷⁵, das stark von der jeweiligen Sozialisation bedingt ist: Wer in einem areligiösen Milieu aufwuchs, dem mangelt es in der Regel auch an religiösen Erfahrungen und Erlebnissen. So können Erfahrungen der Todesnähe durchaus areligiös „abgefangen“ werden, z.B. durch naturalistische Erklärungen oder im Rückzug auf soziale Sicherungen. Not lehrt demzufolge nur die beten, welche schon beten können – oder es wenigstens einmal konnten.

Wenn der Versuch einer Bestimmung von Religion als einer Weise, die Selbst-Transzendenz in einer holistischen Perspektive noch einmal zu reflektieren, eine gewisse Plausibilität hat, könnte gefragt werden: Ist der gesuchte Anknüpfungsbereich vielleicht eher ein diese Erfahrungen, ihre Artikulationen und Interpretationen in Theorie und Praxis umgreifender Horizont? Unmittelbar böte sich das „Humanum“⁷⁶ an oder – phänomenologisch originärer

⁷³ H.-J. Fraas, *Religiosität* 64. Vgl. aber auch die Beobachtung bei St. Bruce, *God* 108-117, dass es – von der allgemein stärkeren Religionsdistanz der Personengruppe der Wissenschaftler einmal abgesehen – oft die Naturwissenschaftler sind, die sich in christlich-fundamentalistischen Bewegungen engagieren, was bei Wissenschaftlern aus dem (kultur-)anthropologischen und hermeneutischen Bereich (z.B. Geschichts- und Literaturwissenschaften) eher die Ausnahme ist, offenbar weil deren hinterfragendes Denken relativistischer ist als das der Naturwissenschaftler. Eine ähnliche Beobachtung Wuthnows bei N. Luhmann, *Gesellschaft*, 220 Anm. 37.

⁷⁴ B. Guggenberger, *Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung*, Berlin 1987, 28.

⁷⁵ H. Joas, *Mensch* 62, vgl. auch 23ff.

⁷⁶ „Humanist“ ist eine gern verwendete positive Selbstbezeichnung von areligiösen Menschen;

– die „Leiblichkeit“ bzw. das „Leben“⁷⁷. Geht es nicht letztlich weniger um Welt-Anschauungen als um unterschiedliche Lebensoptionen: Was heißt „Leben“ und wie kann Leben als menschliches glücken? Hier wohl begegnen sich die Wege – und trennen sich.

wenn daraus ein „Glaube an die Menschheit“ (z.B. das „Grand-Être“ Auguste Comtes) geworden ist, würde es sich nicht mehr um Areligiosität handeln.

⁷⁷ Vgl. *M. Merleau-Ponty*, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Phänomenologisch-psychologische Forschungen; 7), Berlin 1966 (orig. franz. 1945); *M. Henry*, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/Br. 2002.