

Homo areligiosus*

Eberhard Tiefensee

Eine relativ junge und noch regional begrenzte Spezies

„Homo faber“, „homo oeconomicus“ – das sind vertraute Wortkombinationen, die in den Buchtiteln der letzten Jahre auftauchen, wenn man nur einmal kurz die gängigen Bibliothekskataloge befragt. Offensichtlich handelt es sich jeweils um Abwandlungen der Gattungsbezeichnung „homo sapiens“, die uns spätestens seit Linné in den Zusammenhang der Lebewesen einordnet. Als weniger bekannte Spezies werden auch „homo sovieticus“, „democraticus“, „rhetoricus“, „academicus“ und „contemplativus“ angeboten. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Nur beim „homo areligiosus“ ist Fehlanzeige.

„Homo naturaliter religiosus“ („Der natürlicherweise religiöse Mensch“) – unter diesem Titel erschien 1997 in der Schweiz ein Sammelband. Einleitend erklärte der Herausgeber, ein Züricher Religionswissenschaftler: „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.“¹ Die Formulierung ist vorsichtig. Das Wort „Religion“ ist in Anführungszeichen gesetzt und es folgt ein abschwächender Nachsatz.

Trotzdem bleibt es eine kühne Behauptung, es gäbe wahrscheinlich keine Menschen ohne Religion, vor allem wenn man die Lage in den neuen Bundesländern betrachtet. Der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert hat die DDR-Geschichte einen „Supergau der Kirche“ genannt² – und damit an Tschernobyl erinnert. Das ist nicht übertrieben. In nicht ganz zwei Generationen erfolgte ein durchschnittlicher Rückgang der Christen von 94 % auf 30 % und mehr als eine Verzehnfachung der Konfessionslosen von knapp 6 % auf zwei Drittel der Bevölkerung. Dabei handelt es sich um Durchschnittswerte, die durch einige volkshochkirchliche Gebiete und durch die ältere Generation stabilisiert werden. In Satellitenstädten wie Berlin-Marzahn sind Christen beider Konfessionen inzwischen Minderheiten, die sich statistisch gesehen im Bereich von Sekten bewegen. Eine Umkehrung der Tendenz ist nicht in Sicht, allenfalls eine Abschwächung. Bei den jungen Leuten sind in-

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

2 *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“* (12. Wahlperiode des Bundestages) (hg. v. Deutschen Bundestag), Frankfurt/M. 6 (1995), S. 130.

zwischen etwa 80% ohne Konfession – auch das ist ein Durchschnittswert, der örtlich weit höher liegt³.

Konfessionslos muss allerdings noch nicht heißen: religionslos. Das zeigt die starke Gruppe derjenigen, die zwar aus der Kirche ausgetreten sind, sich aber weiterhin als an Gott Glaubende oder sogar als Christen deklarieren und die Unterstellung des Gegenteils als Beleidigung empfinden. Soziologen sprechen von einer flottierenden Religiosität, die sich auf dem Markt der Religionen bedient und eine eigene Flickwerk-Religion zusammenbaut. Im Osten Deutschlands allerdings macht die Unterscheidung wenig Sinn, bestätigen doch die Umfragen, dass dort die Nichtkirchlichen auch Nichtchristen sind und nach eigener Einschätzung areligiös. Eine außerkirchliche Religiosität ist also kaum bemerkbar. Wer in dieser Region nicht zur Kirche gehört, fährt in der Regel auch nicht zum Dalai Lama.

Überall in Westeuropa bilden sich areligiöse Inseln – besonders in den Großstädten. Die Einbrüche sind aber bei weitem nicht so dramatisch wie in Ostdeutschland – selbst bei den jungen Leuten nicht. Das gilt noch mehr in globaler Perspektive. Diejenigen, die sich keiner Religion zuordnen, bilden etwa 15% der Weltbevölkerung und stehen in der Rangordnung inzwischen an dritter oder vierter Stelle nach Christen und Muslimen (vor oder nach dem Hinduismus – genaue Angaben sind hier naturgemäß schwer zu erhalten). Allem Anschein nach ist der Anteil der Religionslosen derzeit rückläufig, was beweist, wo das Phänomen hauptsächlich verortet ist: in Westeuropa, dessen Bevölkerung im Weltmaßstab gesehen abnimmt. Wenn also Westeuropa so etwas wie ein kirchliches Katastrophengebiet bildet, wie es der amerikanische Religionswissenschaftler Peter L. Berger nannte⁴, dann ist Ostdeutschland das Epizentrum: Die neuen Bundesländer stehen bezüglich der Verbreitung der Areligiosität weltweit einmalig da. Nur Böhmen und Estland können hier „konkurrieren“.

Eine massenhaft auftretende Areligiosität kennen wir erst seit reichlich hundert Jahren – soweit sich das nachträglich ermitteln lässt. Vorher kam sie nur vereinzelt und in bestimmten Bevölkerungsschichten vor. Die interessante Frage zu beantworten, was die Ursachen für die westeuropäische und speziell ostdeutsche Konzentration des Phänomens sind, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Kurz gefasst lässt sich sagen: Mit der Modernisierung ist es nicht zwingend verbunden, wie die USA beweisen. Dass die kommunistische Propaganda allein entscheidend war, widerlegen ehemals sozialistische Länder mit weiterhin hohem Anteil an religiöser Bevölkerung wie z. B. Polen und sogar Russland. Die Ursachen sind also sehr vielfältig. Auffällig ist, dass sich eine verbreitete Areligiosität eigentlich nur in ehemals christlichen Regionen vorfindet und dort wiederum relativ wenig in ehemals katholischen und orthodoxen Milieus.

Der globale Blick ist hilfreich, um nicht als Normalität zu bezeichnen, was weltweit immer noch die Ausnahme darstellt. In den neuen Bundesländern erscheint nämlich die Aussage „Ich habe keine Religion“ normal und das Gegenteil eher außergewöhnlich. „Ich kenne kein Gebet. Ich weiß nur, dass am Schluss ‚Amen‘ ge-

³ Nähere Angaben und Quellen bei E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch?“ – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland (Hg. v. J. Wanke), Leipzig 2000, S. 24–53.

⁴ Vgl. M. Tomka/P. M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999, 9.

sagt wird“, eine solche Antwort eines ostdeutschen Jugendlichen bei einer Umfrage⁵ erstaunt dort niemanden wirklich. Fast in jeder anderen Kultur wäre eine solche Stellungnahme höchst auffällig. Wie mir berichtet wurde, holte ein Inder einmal die ganze Dorfbevölkerung zusammen, als ein dorthin gereister Sachse sich entsprechend outete, damit sie dieses seltsame Exemplar bestaunten – ich meine nicht den Sachsen, sondern einen Menschen ohne Religion.

Fazit: Was andernorts eine Seltenheit ist, ist in einem nicht unbeträchtlichen Teil Deutschlands inzwischen die Regel. Wir verzeichnen ein massiertes Auftreten einer neuen Spezies, des *homo areligiosus*. Um diesen soll es im Folgenden gehen. In einem ersten Schritt werde ich sein Gegenbild zeichnen, den „unheilbar religiösen Menschen“: Wie kommt es zu der Behauptung, dass eigentlich jeder Mensch Religion habe? Ich werde versuchen, diese Behauptung plausibel zu machen, auch wenn ich sie dann in einem zweiten Schritt sofort demontiere. In einem dritten wird es dann um den *homo areligiosus* gehen, im vierten Schritt um die Frage: Wie sollen religiöse und areligiöse Menschen miteinander umgehen?

1. Der Mensch ist „unheilbar religiös“

Das Wort „unheilbar“ verrät die Herkunft dieser Bezeichnung aus der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, in der Religion zuweilen wie eine Krankheit angesehen wurde. Ich werde im Folgenden versuchen, dem Wort eine andere Wertung zu geben. Zunächst aber erinnert das „unheilbar“ an eine eher resignierende Bemerkung Immanuel Kants, es sei „wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben“⁶. Der „Zermalmer der Metaphysik“ zitiert Horaz: „Der Bauer wartet, bis der Strom sich verlaufe: der aber wälzt sich, strömt und wird strömen in alle Zeit.“⁷ Religion in diesem Sinne ist offenbar nicht auszurotten. Nietzsche ist dementsprechend der Meinung, dass wir Gott nicht loswerden, solange wir an die Grammatik glauben⁸.

Schon im Jahre 197 findet sich bei dem Kirchenvater Tertullian die Aussage: *Anima naturaliter christiana* – die Seele ist natürlicherweise christlich⁹. Das heißt: Das Christentum ist genau das, was der Mensch im Innersten sucht. Die These vom unheilbar religiösen Menschen stellt also – positiv verstanden – die modernisierte und verallgemeinerte Variante dieses altkirchlichen Diktums dar: Religiosität ist eine natürliche Ausstattung des Menschen.

5 H. Barz, Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern. Teil 3 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1993, 68.

6 KrV B 21 – zit. n. I. Kant, Werke (Hg. v. W. Weischedel), Darmstadt 3 (1983), S. 60.

7 Prolegomena A 8 (orig. lat.) – zit. n. I. Kant, a.a.O. 5 (1983), S. 115 (Übersetzung d. Hg.).

8 F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (Hg. v. G. Colli u. M. Montinari), München u.a. 6 (1988) (Götzen-Dämmerung. Die „Vernunft“ in der Philosophie), S. 78: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“

9 Im 17. Kapitel seines Apologeticums; vgl. A. Schindler, Von Tertullian bis Drewermann, in: F. Stolz (Hg.), *Homo a.a.O.*, S. 167–191, hier S. 167 sowie S. 176–180.

Es sind zu allen Zeiten Versuche gemacht worden, diese Behauptung zu verifizieren. Man könnte statistische Argumente beibringen und auf den eingangs erwähnten globalen Minderheitsstatus der Areligiosität verweisen – angesichts der ostdeutschen Verhältnisse ein etwas unbefriedigendes Verfahren. Andererseits: Eine zwingende Begründung ist nicht zu erwarten, wie oft, wenn es um den Menschen geht. Aber vielleicht sind zu unserem Zweck wenigstens „Hinweise“ dienlich, „Wege“, wie Thomas von Aquin schon vor reichlich 700 Jahren seine Bemühungen nannte, die später den missverständlichen Namen „Gottesbeweise“ erhielten.

Der Mensch auf der Suche nach sich selbst

Es geht darum zu zeigen, dass das Reden vom *homo naturaliter religiosus* zumindest eine gewisse Berechtigung hat. Ein möglicher Ansatzpunkt ist die fundamentale Erfahrung unserer Fraglichkeit. Wir Menschen sind – soweit bekannt – die einzigen Wesen, die Fragen stellen. Mit jeder Frage verbindet sich die Hoffnung auf Antwort, wenn sie mehr sein soll als bloßes Herumsuchen. In den meisten Fällen kann der Mensch tatsächlich „in the long run“ (C. S. Peirce) eine Antwort erwarten, auch wenn sich immer wieder neue Fragen einstellen. Dass nun der Mensch auch nach sich selbst fragt, ist dabei nicht zu verhindern, kann doch alles erfragt werden: Irgendwann werden wir selbst das Thema. Spätestens hier aber erweist sich die Hoffnung auf Antwort als unerfüllbar. Das liegt nicht daran, dass wir wie in anderen Fragen „noch nicht so weit“ sind, um eine befriedigende Antwort geben zu können, sondern weil sich im Fall der Selbstbefragung eine prinzipielle Grenze zeigt.

Ich versuche, diesen Sachverhalt kurz und sicher unzulässig knapp zu entfalten: Wenn wir nach uns selbst fragen, wer und was wir sind – oder technischer ausgedrückt: nach dem Wesen des Menschen suchen –, sind wir zugleich das Subjekt und Objekt, der Fragende und das Erfragte. Aus diesem Zirkel gibt es letztlich keinen Ausweg. Gleichzeitig spüren wir aber, dass es ein Zirkel ist: Wir können über unser Denken nur nachdenken und über unsere Sprachlichkeit nur sprechen; wenn wir unsere Geschichte durchleuchten, tun wir das als Teil dieser Geschichte. Bei allem wissenschaftlichen Bemühen um Objektivität trifft der Mensch letztlich immer wieder auf sich selbst, erreicht bestenfalls Intersubjektivität und erfährt nie, wie es sich – salopp gesagt – „wirklich“ verhält: Wir können nicht aus unserer Haut, wissen aber, dass wir in ihr stecken. Mathematiker kennen diese Zirkularität als Gödels Argument, Physiker als Heisenbergsche Unschärferelation, Wissenschaftssoziologen als den von Th. S. Kuhn beschriebenen Paradigmenwechsel¹⁰.

Ludwig Wittgenstein hat dafür das Bild vom Fliegenglas geprägt, aus welchem die Fliege einen Ausweg sucht¹¹. Es beschreibt das menschliche Paradox, dass wir diese prinzipielle Grenze unserer Bemühungen gleichsam nur von innen erreichen: Wir wissen, dass es sich hierbei um eine Grenze handelt, denken also ein uns unerreichbares Außerhalb mit – das Gefängnis ist aus Glas. Die Bezeichnungen für diesen Umstand sind vielfältig: Allgemein wird von der Endlichkeit oder von der Kon-

¹⁰ Vgl. auch das antike Lügner-Paradoxon und die Russell-Antinomie der Mengenlehre.

¹¹ Philosophische Untersuchung, Nr. 309 – zit. n. L. Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt/M. 1 (1990), S. 378: „Was ist das Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“

tingenz des Menschen gesprochen. Endlichkeit meint hier nicht nur die wenigen Jahrzehnte des individuellen Lebens, sondern den fundamentalen Umstand, niemals wirklich aus dem Menschsein insgesamt auswandern zu können, oder anders gesagt: auf die letzten und eigentlich interessanten Fragen keine letztgültige Antwort zu finden. Immer begegnen wir zuletzt uns selbst, wohl wissend, dass wir nicht das Ganze sind. Man kann es auch die Unhintergebarkeit der Perspektiven nennen oder die Unfähigkeit, die menschliche Brille abzulegen. Friedrich Schleiermacher nannte dieses Paradoxon Anfang des 19. Jahrhunderts das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit¹².

Was nun das Außerhalb des Fliegenglases, das Jenseits der prinzipiellen Grenze betrifft, so hat es verschiedene Namen bekommen: Für Platon ist es die Idee des Guten, Aristoteles nennt es den unbewegten Bewegten und das Denken des Denkens, der Neuplatonismus spricht u.a. vom unnennbaren Einen jenseits von Sein und Nichtsein. Die mittelalterliche Philosophie nannte es das letzte oder erste Prinzip, Nikolaus Cusanus eingangs der Neuzeit den Zusammenfall der Gegensätze, Kant später nur noch die regulative Idee der theoretischen und das Postulat der praktischen Vernunft, Hegel wieder das absolute Wissen und den Begriff des Begriffs, Wittgenstein vorsichtig das Mystische, von dem sich nicht sprechen lässt und das sich nur zeigt, Max Horkheimer das „Ganz Andere“, Hilary Putnam das Gottesauge, über das wir nicht verfügen.

Religion als existentieller Umgang mit einer prinzipiellen Grenze

Mein Parforce-Ritt durch die Philosophiegeschichte sollte Folgendes verdeutlichen:

1. Hier spricht sich – bei allen Differenzen der Denkansätze und Terminologien – ein Wissen um ein Letztes, Absolutes aus, das zwar immer mitgedacht und mitgemeint ist, wenn wir uns um die Welt und um uns bemühen, das sich aber zugleich immer auch entzieht.

2. Anders als in vielen wissenschaftlichen Teilfragen handelt es sich nicht um etwas, das nur vorläufig noch Rätsel aufgibt, sondern um etwas, das eine prinzipielle Grenze markiert, die fundamental mit unserem Menschsein zusammenhängt.

Blaise Pascal brachte es schon im 17. Jahrhundert so auf den Punkt: „Das ist unsere wirkliche Lage, sie ist es, die uns unfähig macht, etwas gewiss zu wissen und wirklich nichts zu wissen. Auf einer unermesslichen Mitte treiben wir dahin, immer im Ungewissen, und während wir treiben, werden wir von einem Ende gegen das andere gestoßen. An welchen Grenzstein wir uns halten und binden möchten, jeder zerbricht und verschwindet, wollen wir ihm folgen, so entschlüpft er unserm Griff und entgleitet uns und entflieht in einer Flucht ohne Ende ... [W]ir brennen vor Gier, einen festen Platz, einen wirklich beständigen Grund zu finden, um dort den Turm zu erbauen, der bis in das Unendliche ragt; aber alle Fundamente zerbrechen, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen.“¹³ Hier kommt kein wissenschaftsfeindlicher Pessimismus zu Wort – Pascal zählt zu den Spitzenmathematikern, dessen Na-

¹² Vgl. Friedrich Schleiermacher's Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Zur Theologie, Berlin 3 (1835) (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2. Auflage v. 1830), § 4, S. 15–22.

¹³ Pensées fr. 72 (Wasmuth) – zit. n. B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände, Berlin 1937, S. 45.

men noch heute eine Computer-Programmiersprache trägt. Er gibt vielmehr einer basalen Erfahrung des wissenden Nichtwissens Ausdruck. Noch einmal sei Wittgenstein zitiert: „Wir *fühlen*, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind [ein sicher unerreichbarer Zustand, E.T.], unsere *Lebensprobleme* noch gar nicht *berührt* sind.“¹⁴

Soweit die Philosophie. Religion ist, aus solcher Perspektive betrachtet, eine gesamt-menschliche Weise, mit diesem Grundfaktum der Kontingenz umzugehen. Denn die Endlichkeit berührt nicht nur unsere wissenschaftlichen Bemühungen, sondern die menschliche Existenz in all ihren Vollzügen. Zu dem Paradox, das der Mensch sich selbst ist, muss er sich in ein Verhältnis setzen – das meint „religio“ als (dann eher institutionell verstandener) Bezug zu einem Unverfügbaren. Religiosität als entsprechende Disposition ist also nicht nur wissendes Nichtwissen und ist auf jeden Fall mehr als Emotion oder zeitweise Anwandlung angesichts der Todesfurcht. Sie ist ein bestimmter Umgang mit einer Grundbefindlichkeit, die Augustinus in der ersten Autobiographie des Abendlandes als innere Unruhe charakterisierte: „... denn auf dich hin hast du [Gott] uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“¹⁵. Wir sind also seiner Meinung nach im Kern unseres Wesens so „konstruiert“, dass wir beim Gegebenen und Erfassbaren nie stehen bleiben können, sondern das Unmögliche versuchen: das Unverfügbare zu erreichen, das unser Menschsein letztlich bestimmt.

Augustinus' kurze Charakteristik macht deutlich:

1. Anders als es Wittgensteins Fliegenglas oder unsere vage Rede vom Jenseits der Grenze oftmals suggerieren, handelt es sich nicht um ein Randphänomen oder eine Art Paralleluniversum. Es findet sich im Herzen – also im Zentrum unserer Welt – und ist damit allgegenwärtig, obwohl zugleich außerhalb. Die Spuren dieses so genannten „Jenseits“ sind dem einmal aufmerksam gewordenen Geist bis in die Alltäglichkeiten hinein bemerkbar: im Staunen der Kinder über die belanglosesten Dinge, im Zweifel und Protest der Jugendlichen, in Ungerechtigkeits- und Leiderfahrungen, im Anspruch des Gewissens, das eine Differenz zwischen Können und Dürfen, Müssen und Sollen markiert, oder wir finden die Spur ganz banal bei so etwas wie dem Mauerfall 1989, als die Menschen „Wahnsinn“ riefen¹⁶.

2. Diese fundamentale Unruhe motiviert hintergründig alle kulturellen Leistungen, sobald es um mehr als das Überlebensnotwendige geht: Kunst, Literatur und natürlich auch die Wissenschaften. Gerade letztere sind ein typisch abendländischer Umgang mit dieser Grundbefindlichkeit. „Staatsministerium für Kultus“ – so nennt sich sogar im säkularisierten Sachsen die zuständige Institution, und dabei schwingt die hintergründig religiöse Motivation der kulturellen Leistungen noch mit.

3. Religion – auch das ja ein typisch abendländischer Begriff – hat in erster Linie weder die Funktion, die Unruhe des Herzens zu dämpfen, noch ist sie etwas für Leute, die mit dieser Welt „nicht richtig klarkommen“ und deshalb „Religion brauchen“. Um eine solche daseinsberuhigende Wirkung zu erzielen, bieten sich inzwischen unzählige Strategien an, zu denen natürlich auch religiöse gehören können;

¹⁴ Tractatus logico-philosophicus 6.52 [Hervorhebung teilweise E.T.] – zit. n. L. Wittgenstein, Werkausgabe a.a.O., S. 85. Fortsetzung des Zitats: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“

¹⁵ Bekenntnisse 1. Buch I.1 – zit. n. Aurelius Augustinus, Bekenntnisse (Hg. v. K. Flasch u. B. Mojsisch), Stuttgart 1989, S. 33.

¹⁶ Vgl. auch K. Rahner, Erfahrungen des Geistes. Meditation, Freiburg ²1977, S. 24–29 und 34–39.

man kann diese Erfahrung aber auch schlichtweg verdrängen. Im eigentlichen Sinn ist Religion nicht Kontingenzbewältigungspraxis (H. Lübbe)¹⁷, sondern Kontingenzeröffnungspraxis (M. Schramm)¹⁸. Das uns so vertraute Kosten-Nutzen-Schema ist hier wenig angemessen: Religion bildet zunächst weder eine unserer Überlebensstrategien zum Zwecke physischer oder psychischer Selbsterhaltung noch dient sie der Optimierung des gesamtgesellschaftlichen Miteinanders (weil z. B. die Demokratie einen Wertproduzenten brauche, um zu funktionieren). Das sind mögliche und auch tatsächliche *Effekte*, die nicht zu leugnen sind, aber nicht die eigentliche *Intention* von Religion. Sie unterläuft nämlich all diese kontingenzbewältigenden Strategien und Strukturen noch einmal, hinterfragt und verunsichert sie – inklusive sich selbst als Religion, wie die Propheten zeigen. Nur so verhindert sie, dass das Unverfügbare verfügbar erscheint. Ihre Aufgabe ist jedoch nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv, will sie doch Verhaltensweisen anbieten, sich mit diesem Unverfügbaren – wie auch immer es benannt wird – in ein menschliches Verhältnis zu setzen. Offenbarungsreligionen verkünden darüber hinaus, dass das Unverfügbare in unserer Welt nicht nur geahnt wird, sondern in sie einzubrechen vermag.

Das meint nun in einem positiven Sinn, dass der Mensch „unheilbar“ religiös ist: Menschsein ist wie eine offene Wunde, die sich aber nicht schließen darf¹⁹, wenn wir in allen unseren Daseinsbezügen selbstreflexiv wach, auf uns und die Welt sowie auf unsere Grenzen und die der Welt aufmerksam und so Menschen bleiben sollen. Vielleicht bringt es abschließend Nietzsche auf den Punkt, der in Fragen der Religion wahrscheinlich am unverfänglichsten ist: „... man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“.²⁰

2. Ein anthropologischer Fehlschluss, oder: Menschen sind doch nicht „unheilbar religiös“

Die grundstürzende Selbstbefragung des Menschen stößt auf die Gottesfrage, so kann man das Fazit ziehen. Es handelt sich hier um eine *mögliche* Interpretation des Menschen und seiner Daseinsvollzüge: Alternativen sind denkbar, z. B. kommt ein materialistisches Menschenbild zu anderen Ergebnissen. Es ging, wie eingangs gesagt, nur um Hinweise und Denkwege, welche das Reden vom *homo naturaliter religiosus* zwar als nicht zwingend, aber auch als nicht unvernünftig erscheinen lassen.

Wo bleibt hier der *homo areligiosus* – der unreligiöse Mensch? Ich habe angekündigt, dass ich die Rede vom unheilbar religiösen Menschen alsbald zu demontieren gedenke, was jetzt geschehen soll. Ein entscheidendes Problem sehe ich darin, dass der Ansatz als solcher zu einem folgenschweren Fehlschluss geradezu einlädt: Wenn der Mensch natürlicherweise religiös ist, dann kann es keine Menschen ohne Reli-

¹⁷ Vgl. H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz u.a. 1990, S. 149f. u.ö.

¹⁸ Vgl. M. Schramm, Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt, Leipzig 2000, S. 52–57.

¹⁹ Dabei wäre von „Sünde“ und „Erlösung“ eigens zu sprechen, welche das Phänomen noch einmal in anderer Weise beleuchten.

²⁰ Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen – Zarathustras Vorrede Teil 5 – zit. n. F. Nietzsche, a.a.O. 4 (1993), S. 19.

gion geben. Das ist offenbar die Basisannahme des eingangs zitierten Züricher Religionswissenschaftlers. Ich behaupte, dass sie zu den Grunddogmen der meisten Religionswissenschaftler und Theologen gehört:

- Der Mensch ist natürlicherweise religiös.
- Also gibt es keine Menschen ohne Religion.
- Also muss nur lange genug gesucht werden, dann findet sie sich auch bei angeblich Areligiösen (denn an irgendwas glaubt doch wohl jeder).

Eine Folge dieses seltsamen Syllogismus ist, dass die Grenze zwischen Ersatzreligion, z. B. Esoterik, und Religionsersatz, z. B. einem sonntäglichen Einkaufsbummel in den „Konsumtempeln“, sich zunehmend verwischt. Dieses Spiel geht dann bis hin zu Untersuchungen über „Kochen als religiöse Praxis“²¹.

Hier liegt jedoch ein anthropologischer Fehlschluss vor: Was heißt denn, dass ein Mensch natürlicherweise irgendetwas ist – vernünftig (animal rationale), mit Sprache begabt (so schon Aristoteles), mit Selbstachtung ausgestattet (so kürzlich Julian Nida-Rümelin) und eben auch religiös? Keine dieser Aussagen ist falsch. Aber alle Versuche, über den Menschen *als solchen* etwas zu sagen, stoßen an eine weitere, nicht minder bedeutsame Grenze, als sie Wittgensteins Fliegenglas ist – die Grenze der unzulässigen Verallgemeinerung.

Wir bilden einen Begriff von etwas, indem wir verschiedene Beispiele zu einem Allgemeinen „zusammen-greifen“: Dies ist ein Baum und jenes ist ein Baum und das ist keiner. Das allen Gemeinsame macht dann den Begriff des Baumes aus. Bei der Frage nach dem Menschen verhalten wir uns nicht anders, kommen aber in grundlegende Schwierigkeiten aufgrund seiner Individualität. Ansatzweise zeigt sich das auch in anderen Untersuchungsbereichen, dass eins nicht wie das andere ist, so dass jeder Begriff eine Abstraktion darstellt. Die Individualität erreicht nun ein dramatisches Gewicht in der Rede vom Menschen: Jeder und jede ist wesentlich anders als alle anderen. Wir unterscheiden uns durch Fingerabdruck und genetischen Code, doch bestimmen wir uns selbst und andere nicht durch solche fast zu vernachlässigenden Nebensächlichkeiten. Es ist eine fundamentale Einsicht, dass jeder und jede um so mehr Mensch ist, je mehr er oder sie sich von allen anderen unterscheidet. Deshalb empfinden wir das Auftreten eineiiger Zwillinge als Kuriosität, und kämen uns zehn absolut gleiche Menschen entgegen, wüssten wir: Hier stimmt etwas nicht, das können keine Menschen sein. Deshalb auch ringen wir darum, von anderen als einmalig respektiert zu werden, und halten eine uniformierte Masse für eine defiziente Form menschlichen Auftretens.

Damit ist aber eine unüberschreitbare Grenze erreicht, wenn vom Menschen als natürlicherweise religiösem Wesen gesprochen wird: Das mag als allgemeiner Begriff von Menschsein stehen bleiben (und schon in dieser Allgemeinheit ist diese Aussage diskutabel). Es kann jedoch nicht in jedem Fall gelten, ganz einfach deshalb, weil ein Mensch nur sehr abstrakt genommen ein „Fall von ...“ ist. Im eigentlichen Sinne ist er unverwechselbar anders als alle anderen, obwohl er – oder gerade weil er auf diese Weise – zur Allgemeinheit Mensch gehört. Wir treffen hier wieder auf

²¹ 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/M. 1998, S. 81–99. – Während Ersatzreligionen noch Religion sind, ist Religionsersatz offenbar nicht (mehr) Religion, selbst wenn er die Funktion von Religion übernimmt.

ein Paradox des Menschseins: das von Allgemeinheit und Individualität, Einheit und Differenz.

Um den anthropologischen Fehlschluss kreist die gesamte derzeit laufende Diskussion, was „den Menschen“ kennzeichnet und ob in diesem Sinne Embryos schon Menschen sind: Es lässt sich offenbar kein allgemeinverbindliches Set von Eigenschaften festlegen, das den Menschen als solchen charakterisiert (und definiert), um dann den speziellen „Fall“ dem so gewonnenen Begriff zuzuordnen. Es sei denn, man beachtet, dass bei aller Ähnlichkeit der „Fälle“ die Unähnlichkeit immer bei weitem größer ist. Der Mensch ist z. B. als solcher animal rationale, aber wem Vernunft fehlt (dem Säugling, dem Alzheimerkranken und dem im Koma Liegenden, dem Schlafenden und Bewusstlosen), kann deshalb nicht das Menschsein abgesprochen werden. Ein einjähriges Kind in all seiner Unvernunft ist nicht mehr oder weniger Mensch als Goethe auf dem Gipfel seiner Produktivität, sondern: anders Mensch.

Von daher ist Menschsein konkret auch ohne Religion nicht nur denkbar, sondern, wie eingangs gezeigt, auch häufig „exemplifiziert“. Es hat also Sinn, sich mit dem *homo areligiosus* zu befassen. Ich charakterisiere das Folgende als Annäherung an die Andersheit des Anderen, weil es ein begrenztes Unternehmen bleiben muss, kann ich doch aus meiner religiös und von der abendländisch-christlichen Anthropologie bestimmten Perspektive nur begrenzt aussteigen. Das gilt übrigens auch umgekehrt – Menschen ohne Religion haben ebenso ihre eigene Perspektive auf den religiösen Menschen, aus der sie sich schwer lösen können. Überhaupt sollten wir, was das Begreifen des jeweils Anderen angeht, in einer hochdifferenzierten Kultur wie unserer nicht zu übermütig werden. Andererseits: Könnte nicht diese unüberbrückbare Differenz zwischen mir und dem oder der Anderen einer der Orte sein – vielleicht sogar der am meisten ausgezeichnete Ort –, wo das, was wir als die Kontingenz und die Erfahrung eines Unverfügbaren eingangs zu umschreiben suchten, erfahrbar wird?²²

3. Homo areligiosus

„Er war“, so Erich Loest über sich selbst, „in einem lässlich evangelischen Christentum aufgewachsen, mit fünf betete er abendlich, mit sieben quälte ihn schlechtes Gewissen, wenn er es eine Woche lang vergessen hatte ... [D]ie Konfirmation war eine tiefe Enttäuschung, und vom nächsten Tag an war er Atheist. Besser: Er war Untheist. Gott existierte für ihn nicht mehr, kein Glaube gab ihm Kraft; Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem. Eine Zeitlang allerdings beneidete er die, die einen Gott besaßen, das war viel später, als er im Zuchthaus in Bautzen ganz allein war, da hätte er Gott brauchen können. Aber kurzfristig lässt Gott sich nicht aufbauen, und er versuchte es auch nicht erst.“²³

²² Hier ist vor allem auf den religionsphilosophischen Ansatz von E. Lévinas zu verweisen.

²³ E. Loest, *Durch die Erde ein Reiß. Ein Lebenslauf*, München 1999, S. 36.

Neben diese ostdeutsche Stimme aus dem sächsischen Mittweida stelle ich eine westdeutsche, die von Marcel Reich-Ranicki: „Einer jüdischen Maxime zufolge kann ein Jude nur mit oder gegen, doch nicht ohne Gott leben. Um es ganz klar zu sagen: Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt. Ich kann mich an keinen einzigen Augenblick in meinem Leben erinnern, an dem ich an Gott geglaubt hätte. Die Rebellion des Goetheschen Prometheus – ‚Ich dich ehren? Wofür?‘ – ist mir vollkommen fremd. In meiner Schulzeit habe ich mich gelegentlich und vergeblich bemüht, den Sinn des Wortes ‚Gott‘ zu verstehen, bis ich eines Tages einen Aphorismus Lichtenbergs fand, der mich geradezu erleuchtete – die knappe Bemerkung, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, bedeute in Wirklichkeit, der Mensch habe Gott nach seinem Ebenbild geschaffen ... Dank Lichtenbergs effektiv formulierter Einsicht fiel es mir noch leichter, ohne Gott zu leben.“²⁴ Und im Blick auf den Tod seines Bruders im KZ: „Warum, frage ich noch einmal, musste er sterben, warum durfte ich am Leben bleiben? Ich weiß, dass es hierauf nur eine einzige Antwort gibt: Es war purer Zufall, nichts anderes. Doch kann ich nicht aufhören, diese Frage zu stellen.“²⁵

Aus diesen Äußerungen ziehe ich drei Schwerpunkte, die eine nähere Betrachtung verdienen:

1. Es ist möglich, selbst in Extremsituationen und angesichts fundamentaler Fraglichkeiten mit einer areligiösen Option zu leben. Reich-Ranicki hat das Warschauer Ghetto und ein jahrelanges Versteck in Polen überstehen müssen, Loest sieben Jahre Zuchthaus.

2. Loest nennt sich „Untheist“. Es handelt sich bei der Areligiosität also nicht um Atheismus im klassischen Sinn.

3. Reich-Ranicki zitiert die bekannte Projektionstheorie von Ludwig Feuerbach, hier in der Lichtenberg-Version: Der Mensch schaffe sich Gott nach seinem Ebenbild. Oder – so Loest – er baut sich Gott auf. Das ist ein Beispiel, wie der *homo areligiosus* sich seine Vorstellungen über den *homo religiosus* macht, womit enorme Verständigungsprobleme aufbrechen. Wir leben zwar Wand an Wand, aber offenbar in sehr verschiedenen Welten. Das wird – beiderseits – zuwenig beachtet und macht die eigentliche Herausforderung für das 21. Jahrhundert aus.

Der homo areligiosus kann ohne Gott leben

„A-Religiöse“ oder „Konfessions-lose“ sind negative Bezeichnungen. Eine positive Benennung ist hier schwer zu finden. Das darf aber nicht zu simplen Abwertungen führen, was vor allem die Bezeichnung „Gottlose“ betrifft. In gewissem Sinne stimmt sie, wenn man auf die mehr oder minder totale Verdrängung der Gottesfrage schaut. Aus christlicher Sicht besteht hier ein Bewusstseins- und Entscheidungs-Defizit. Aber Luther nennt „gottlos“ Menschen, die sich gegen Gott auflehnen, d. h. aktiv werden, und volkstümlich ist damit Sittenlosigkeit gemeint²⁶. Gottlosigkeit kann darüber hinaus ein Verdammungsurteil sein, als kämen Atheisten eo ipso nicht

²⁴ M. Reich-Ranicki, *Mein Leben*, München 2000, S. 56f.

²⁵ Ebd., S. 314.

²⁶ Vgl. hierzu W. Müller-Lauter, Art. „Atheismus. Systematische Darstellung“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin u.a. 4 (1993), S. 378–436, bes. S. 380f.

in den Himmel. Da Christen wie Atheisten letztlich ihrem Gewissen zu folgen haben und dementsprechend von Gott gerichtet werden, fallen auch Letztere nicht einfach aus dem Erlösungswillen Gottes heraus, solange sie ihrer inneren Stimme treu bleiben und nach der Wahrheit suchen. Da Gott also niemanden verlässt, sollte das Attribut „gottlos“ besser aus dem innerkirchlichen Vokabular verschwinden.²⁷

Wie sieht es jedoch mit der Sittenlosigkeit aus? Besonders Ostdeutschland lässt sich als eine Gesellschaft ohne Religion charakterisieren. Ganz ohne Religion ist natürlich keine – 30 % Christen sind mehr als nichts. Ich meine hier aber eine Gesellschaft, bei der die meisten ihrer Mitglieder nach eigener Aussage keine Religion haben. Die neuen Bundesländer beweisen nun, dass die Gesellschaft ohne Religion offenbar nicht merklich schlechter funktioniert als mit ihr. Besonders die These vom Werteverfall in einer areligiösen Gesellschaft ist derzeit kaum zu halten, auch wenn gern Gewaltbereitschaft und Fremdenangst in den neuen Bundesländern darauf zurückgeführt werden. Hier darf nicht die *Wertrealisierung* den Maßstab abgeben, sondern was an *Wertvorstellungen* für ein gelungenes Leben akzeptiert wird. Europaweite Vergleichsstudien zeigen, dass hierbei die neuen Bundesländer in keinem Punkt signifikant aus dem Rahmen Gesamteuropas herausfallen²⁸. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch westdeutsche Längsschnittuntersuchungen: Schwindende Kirchlichkeit bedeutet nicht automatisch Werteverfall. Auch signifikante Desorientierungen oder Sinndefizite lassen sich nicht feststellen, wie z. B. Untersuchungen an Thüringer Schulen zur Lebenseinstellung christlicher und atheistischer Schüler gezeigt haben²⁹. Und die Älteren sind in Ostdeutschland nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biographischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge zu nehmen, wie sie nun einmal sind, d.h. sich zu arrangieren und irgendwie durchzuschlagen, sodass selbst ‚Grenzsituationen‘ wie Krankheit und Sterben keinen Anlass zu religiöser Ein- und Umkehr bilden. Eine Allensbach-Umfrage hat die Stimmungslage in Gesamtdeutschland kürzlich so charakterisiert: „Nüchterner Pragmatismus – fröhlicher Fatalismus“³⁰. Wenn das auf eine Region zutrifft, dann auf Ostdeutschland, wobei die Fröhlichkeit vielleicht noch etwas zu wünschen übrig lässt.

Wie der Christ um seinen Glauben ringt, so kämpft in Extremsituationen auch der *homo areligiosus* um seine „nüchterne“ Lebenseinstellung. Das lässt sich an den Kriegstagebüchern Victor Klemperers zeigen³¹: Wegen unterlassener Verdunkelung als Jude sofort mit einer achttägigen Haftstrafe belegt, sieht er nach eigener, gebetsmühlenartig wiederholter Aussage seine Hauptarbeit in diesen 192 Stunden darin, „dieser Vorstellung der Leere [zu] entkommen“ (105), „dieser würgenden Leere“ (112), die ihn in der Zelle trifft, und „Ablenkung vom Ich“ (105), von der „leere[n] Endlosigkeit“ (112), von den „Würgeanfalle[n] des Nichts“ (113) zu finden: „Das Nichts um mich, denn ich bin von allem abgeschnitten: das Nichts in mir, denn ich denke nichts, ich fühle nichts als Leere“ (127).

27 Vgl. z. B. R. Köcher, *Gottlos*, in: *Rheinischer Merkur* vom 28. September 1990, S. 25f., und dazu Mt 5,22b.

28 Vgl. P.M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993.

29 Vgl. G. Hellmeister/E. Straube/U. Wolfradt, *Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern*, in: *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie* (Hg. v. H. Moosbrugger, Ch. Zwingmann und D. Frank), Münster – New-York 1996, S. 59–64.

30 R. Köcher, *Zwischen Fortschrittsoptimismus und Fatalismus. Die Überzeugung von der eigenen Machtlosigkeit stört die Leute nicht besonders*: FAZ vom 16. August 2000, Nr. 189, S. 5.

31 Vgl. im Folgenden (Seitenangaben im Text) V. Klemperer, *Tagebücher 1940–1941* (Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945; Bd. 4), Berlin 1998, S. 98–140.

In einer zentralen Passage heißt es dann: „Das erste, was morgens vor mir stand, war wieder ein alter Witz. Der fromme Landstreicher singt in seiner Zelle: ‚Bis hierher hat mich Gott geführt in seiner großen Gnade.‘ Der Witz hielt mich fest, gegen meinen Willen und um so fester. Seit Jahrzehnten hab ich mir das Grübeln über Jenseitiges als die allerunnützte und unerquicklichste, sozusagen als eine unschickliche Zeitvergeudung untersagt. Aber hier kommt es ja nicht aufs Zeitvergeuden an, vielmehr gerade darauf kommt es an. Wiederum, wenn ich jetzt ‚in mich gehe‘, ‚Gott suche‘, wie es zu Gefängnisschilderungen alten Stils gehört, so spiele ich vor mir selber eine komische Rolle oder komme mir gehirnerweicht vor; und wenn ich mich jetzt auflehne, Gott lästere oder Gott leugne, so empfinde ich das als gleichermaßen komödienhaft und senil“ (124f.). – Es gibt für Klemperer nur zwei Wahrheiten: Dass ich bin – Alles ist möglich, sogar Gott. „Alles andere muss ich abwarten.“ (124) „Todesfurcht, denkende, nicht instinktive Furcht vor dem Jenseits, vor dem Richter? Das ist mir eine völlige Unbegreiflichkeit. Nur, dass ich vielleicht, wahrscheinlich sogar niemals, Antwort bekommen soll auf die zur Zeit unlösbaren Fragen, nur der Gedanke des Ausgelöschtseins quält mich“ (125f.). „Könnte ich nur begreifen, wie Millionen Menschen, die denselben Bildungsgrad, dasselbe Denkvermögen haben wie ich, am wirklichen Glauben, mit Gott und Jenseits festhalten. Bin ich anders als sie, schlechter oder besser, dümmer oder klüger, fehlt mir die Gnade oder fehlt sie ihnen? Sie können doch nicht alle bewusst oder in Autosuggestion heucheln“ (126). „Qualvolle Skepsis – genussreiche Skepsis, darüber habe ich in meiner Literaturgeschichte und in meinen Kollegien ein paarmal gehandelt; für meinen Teil habe ich es wohl immer mit der genussreichen gehalten ...“ (126).

Die Welt ändert sich für ihn in dem Moment, wo er Bleistift und Papier bekommt: „An meinem Bleistift kletterte ich aus der Hölle der letzten vier Tage zur Erde zurück.“ (134)

Der homo areligiosus ist kein Atheist

„Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt“ – so Reich-Ranicki. Loest nennt sich „Untheist“. Es ist also kein Atheismus im klassischen Sinne, denn der „Atheist“ bezieht eine entschiedene dogmatische Position bezüglich der Gottesfrage: „Ich glaube oder meine zu wissen: Gott existiert nicht.“ Ostdeutsche dagegen sind mehrheitlich Menschen, die „religiös unmusikalisch“ sind – um eine Metapher Max Webers³² aufzunehmen. Präzise gesagt wäre das Indifferentismus (indifferentia = Gleichgültigkeit). Zu diskutieren wäre, ob es sich hierbei nicht um Agnostiker handelt, die sich einer Stellungnahme enthalten, weil sie meinen, nichts Sinnvolles über die Existenz oder die charakteristischen Eigenschaften Gottes sagen zu können. Philosophiehistoriker würden auf Immanuel Kant oder Rudolf Carnap verweisen. Aber auch Agnostiker setzen sich zunächst einmal mit der Frage auseinander, ehe sie zu dieser Enthaltung kommen. Der Indifferentismus nimmt dagegen an der Abstimmung überhaupt nicht teil. So gesehen sind die zitierten Beispiele von Loest und Reich-Ranicki ei-

³² Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“ – Zu einer Metapher Max Webers, in: *Zeiten des Übergangs* (FS F. G. Friemel, hg. v. B. Pittner u. A. Wollbold) (Erfurter theologische Studien 80), Leipzig 2000, S. 119–136.

gentlich unzutreffend, denn diese Autoren sprechen das Thema ja wenigstens an – allerdings in ein bis zwei Absätzen eines ganzen Buches. Für die meisten Ostdeutschen dürfte Gott überhaupt kein Thema sein.

Zumindest in den neuen Bundesländern ist diese Haltung in hohem Maße milieubedingt. Weltanschauliche Fragen gelten überwiegend nicht als Gegenstand lebenspraktischer Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung. Antworten, wenn solche überhaupt gesucht werden, kommen sozusagen aus zweiter Hand. Fragt man nach Gründen für die Kirchendistanz, dann werden entsprechend dieser ‚second hand‘-Einstellung zumeist von anderswoher bezogene Klischeevorstellungen reproduziert, vergleichbar mit dem, was wir gewöhnlich von uns geben, wenn wir auf den Islam angesprochen werden. Eigene Erfahrungen mit dem Bereich Religion und Kirche liegen oft Generationen zurück oder spielen so gut wie keine Rolle mehr.

Die Situation unterscheidet sich übrigens von der westdeutschen, wo Kirchenferne zumeist als Ergebnis einer Emanzipationsbewegung gilt. Sie setzt eine religiöse Sozialisation voraus, welche die meisten noch erlebt haben und aus der sie sich zu befreien suchen. Die neuen Bundesländer stellen dagegen ein stabiles areligiöses Milieu dar, das schon wieder fast volkskirchliche Züge trägt, wobei zunächst einmal die über Jahrzehnte mit Hilfe der DDR-Ideologen ausgebildete Feierkultur hilft: Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und die sich ungebrochener Lebendigkeit erfreuende Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis sind inzwischen bewährte Rituale, die zumeist im Kreis der Familie vollzogen werden, was professionelle Hilfe nicht ausschließt. So ähnlich vollziehen ja auch viele christliche Familien eine Taufe, eine Erstkommunion oder eine Hochzeit. Der Osten Deutschlands ist so areligiös, wie Bayern katholisch ist.³³

Der homo areligiosus und der homo religiosus sind einander ein Rätsel

Es ist schwer für den *homo areligiosus*, die Lebensoption eines religiösen Menschen nachzuvollziehen. Das führt dann zu handlichen Theorien hinsichtlich der Entstehung der Gottesvorstellung, wie sie sich bei Reich-Ranicki finden: Gott ist eine Projektion. Ebenso schwer ist es aber umgekehrt für religiöse Menschen, die Areligiosität als Phänomen zu akzeptieren. Zwischen Sabine Rückert, einer Reporterin der Wochenzeitung „Die ZEIT“, und Jan Philipp Reemtsma kam es im Zuge eines Interviews über seine Entführung und den laufenden Prozess gegen den Haupttäter zu folgendem Gespräch: „Hat Ihnen das, was Sie im Keller erlebten, und das, was Sie zurzeit im Prozess erleben, auch eine religiöse Dimension aufgedrängt?“ – „Überhaupt nicht. Ich habe festgestellt, dass ich wirklich nicht religiös bin. Ich habe Briefe bekommen, die diese religiöse Dimension anmahnten. Ich habe sie als eine unglaubliche Zumutung empfunden! Abgesehen davon, dass ich keine Adresse habe, an die ich irgendeinen Dank richten könnte: Hätte ich sie, wäre es dieselbe Adresse,

³³ Vgl. E. Tiefensee, So areligiös wie Bayern katholisch ist. Zur konfessionellen Lage im Osten Deutschlands, in: Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen (hg. v. K. Schlemmer) (Adechser Reihe 3), St. Ottilien 1999, S. 50–66.

bei der ich mich zu beschweren hätte. Ich bin nicht religiös, und da hab ich's gemerkt.“³⁴

Reemtsmas Reaktion, er habe die Unterstellung einer unterschwelligen Religiosität als unglaubliche Zumutung empfunden, ist bezeichnend, und in den neuen Bundesländern dürften viele ähnlich reagieren wie er. Man kann, wie gezeigt, mit guten Gründen der These vom „unheilbar religiösen Menschen“ folgen, sollte aber nicht mehr leugnen, dass es den *homo areligiosus* wirklich gibt. Diesem Problem ist nicht mit terminologischen Kunstgriffen beizukommen. Im internen Diskurs eines religionswissenschaftlichen Seminars kann mit Religionsbegriffen gearbeitet werden, wonach Religion all das ist, was unabhängig von der Gottesfrage bestimmte Funktionen in einer Gesellschaft erfüllt, und entsprechend auch von „Zivilreligion“ gesprochen werden. Man kann sich mit Religionsbegriffen helfen, welche die Wahrheitsproblematik außen vor lassen und einen interpersonalen Bezug zu einem Absoluten für unnötig halten (z. B. um den Buddhismus zu integrieren). Im Kontext einer traditionellen Soteriologie mag auch der Terminus „anonymer Christ“ hilfreich sein. Dem konkreten Menschen werden diese Umwidmungen schwerlich gerecht, wenn er sich selbst, so man nachfragt, entschieden als areligiös bezeichnet.³⁵

Was muss ich eigentlich fragen, wenn ich herausfinden will, ob jemand religiös ist? Auf die Frage: „Glauben Sie an Gott?“, könnte in Ostdeutschland durchaus jemand durch eine Gegenfrage reagieren: „Was soll das sein?“ Oder härter: „Was ist denn das schon wieder?“ Um die Sache noch etwas zu komplizieren: Die Bezeichnungen „Atheisten“, „Nichtchristen“, „Areligiöse“ gehören zur binnenkirchlichen oder binnenreligiösen Terminologie, welche vom Gegenüber als Selbstbezeichnung nur auf diesem Umweg übernommen wird. Einer, für den die Problematik der Existenz Gottes außerhalb des Bewusstseins liegt, kann auch mit deren Negation nichts anfangen und ist für sich selbst deshalb weder Atheist noch Areligiöser noch Konfessionsloser. Jugendliche antworteten, als sie auf dem Leipziger Hauptbahnhof gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Ich weiß nicht, ich bin – normal.“ Es gibt offenbar eine gewaltige Kluft zwischen Christen und Nichtchristen – bis in die Verständniskategorien hinein.

4. Die Herausforderung: Eine „Ökumene der dritten Art“

Ich wage keine Prognose, wie sich die konfessionellen Gewichte in den neuen Bundesländern verschieben werden, da besonders die Jugend wenig kalkulierbar ist³⁶. Ich enthalte mich auch jeglicher Voraussage, in welche Richtung sich auf längere Zeit das Wertebewusstsein verändern wird, wenn das Christentum nicht mehr prägend ist. Wahrscheinlich wird das Wissen um zentrale christliche Inhalte weiter-

³⁴ Die ZEIT Nr. 5 vom 25. Januar 2001, S. 13.

³⁵ Eine Warnung vor möglichen externen Missverständnissen der innersoteriologischen Konstruktion „anonymer Christ“ enthält die Satire bei H. U. v. Balthasar, Cordula oder der Ernstfall (Kriterien 2), Einsiedeln 1967, S. 112: Der Christ zum Kommissar: „... sie sind ein anonymer Christ“, der Kommissar darauf: „Nicht frech werden, Junge.“

³⁶ Der Sohn von Loest studierte Theologie, vgl. E. Loest, a.a.O., S. 302f.

hin schwinden; schon heute stehen viele in einer Kirche, wie ich in einem buddhistischen Tempel stände, und müssen sich Details mühsam erschließen. Eine vielleicht ganz andere Kultur wird in unserem Raum entstehen. Aber es kann auch alles nicht so kommen.

Bleiben wir also in der Gegenwart: Die neuen Bundesländer mit ihrem hochprozentigen Anteil an Areligiösen, mit seinen Jugendweihen und auf rein weltlicher Basis arbeitenden Beerdigungsinstituten stellen ein hochinteressantes Experimentierfeld dar, wie sich das Mit- und sicher auch Gegeneinander der Lebenseinstellungen gestaltet. Da das Phänomen einer weitverbreiteten und milieugefestigten Areligiosität noch relativ jung ist, hat die kirchliche Verkündigung dafür noch keine hinreichend geeigneten Strategien entwickelt: Bisher traf sie immer auf andere Religionen. Aber vielleicht lassen sich die dabei gewonnenen Erfahrungen vorsichtig übertragen. Ich optiere deshalb für eine der Ökumene abgeschauten Strategie, die das Ziel hat, ein gesellschaftliches Tabu zu brechen.

Das heißt im Einzelnen: Toleranz ist das mindeste im Umgang miteinander. Gerade die jüngere Geschichte der betroffenen Region ist von Diffamierungen und propagandistischem Trommelfeuer, ja von existenzbedrohenden Diskriminierungen gezeichnet – hier sind schwer zu heilende Wunden geschlagen worden. Toleranz zwischen Religiösen und Nichtreligiösen ist also erstrebenswert. Die Grundhaltung – Respekt vor dem jeweils anderen – lässt sich rasch deklarieren, muss aber mühsam eingeübt werden. Der Andere „da draußen“ – und es gibt immer ein Draußen – galt lange Zeit entweder als dumm oder als boshaft. So sahen die Christen die Atheisten, die Marxisten die Christen, die Europäer die Afrikaner etc.

Toleranz aber ist zuwenig. Meine Vorstellung orientiert sich am Modell der Ökumene, wie sie zwischen den Kirchen praktiziert wird³⁷. Ihr liegt eine europäische und insbesondere deutsche geschichtliche Erfahrung zugrunde: Der zunächst nahe liegende Versuch, nach der Reformation die jeweils anderen auf die eigene Seite zu ziehen, führte in der Endkonsequenz zu einem dreißigjährigen Bürgerkrieg in Europa. Der Westfälische Frieden mit seiner regionalen Trennung der Konfessionen war so gesehen ein Fortschritt. Der „kalte Pluralismus“ eines schiedlich-friedlichen Nebeneinanders erwies sich dann angesichts der modernen Mobilität als unzulänglich, weil sich die Wohngebiete und Familienverhältnisse konfessionell vermischten. Die Antwort des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf dieses Problem war die Ökumene, die einen „heißen Pluralismus“ darstellt: Es geht darum, den Kontakt zur anderen Seite und das intensive Miteinander auf allen möglichen Ebenen zu suchen, um sich gegenseitig weiterzubringen und dabei das jeweils eigene Profil zu schärfen. Im besten Fall kann keine Seite mehr denken, sprechen und agieren, ohne die andere dabei mitzudenken und einzubeziehen. Beide Partner steuern dabei einen Punkt vor ihnen an, den sie selbst noch nicht klar benennen können. So ähnlich verläuft inzwischen auch der interreligiöse Dialog. Trotz aller nicht ausbleibenden Schwierigkeiten ist Ökumene offenbar ohne vertretbare Alternative. Warum sollte eine „Ökumene der dritten Art“ nicht auch zwischen Menschen praktizierbar sein, die einesteils Christen, andernteils areligiös sind?

³⁷ Vgl. E. Tiefensee, Nach dem „religiösen Supergau“ auf dem Weg in eine neue, schwierige „Ökumene“, in: Mehr Himmel wagen – Wieviel Religion brauchen wir? (FS Manfred Plate), Freiburg/Br. 1999, S. 43–47.

Dass hier sogar so etwas wie eine „Lima-Liturgie“ der „dritten Art“³⁸ denkbar ist, zeigen erste gottesdienstliche Erfahrungen wie die Leipziger Friedensgebete³⁹, die Dresdner „Gebetsgruppe für Atheisten“⁴⁰, die „Feier zur Lebenswende“ als Jugendweihe-Alternative⁴¹ und das „Weihnachtslob für Ungetaufte“ im Erfurter Dom⁴² oder ganz unspektakulär die Schulgottesdienste in vielen Schulen Ostdeutschlands mit hohem Prozentsatz an areligiösen Schülern. Grundvoraussetzung für das Gelingen solcher Aktivitäten ist, dass die Formen gemeinsam, von Christen und Nichtchristen, entwickelt werden.

Aber wozu eine Bemühung, die zunächst keine „Taufzahlen“ verheißt? Ihr wichtigster Erfolg wäre es, wenn ein Tabu gebrochen würde. In unseren westeuropäischen Breiten ist die Auseinandersetzung über die sogenannten letzten Fragen weitgehend verstummt. Über Gott, so spottete ein Soziologe kürzlich, wird ebenso wenig gesprochen wie über den persönlichen Kontostand⁴³. Vielleicht will man – wie Bertolt Brecht sagte – keine „irreligiösen Gefühle“ verletzen⁴⁴. Auf diese Weise haben wir aber – und da schließe ich die Christen mit ihren Problemen bei der Glaubens-Weitergabe ein – weitgehend die Sprache verloren für Erfahrungen und Erlebnisse, in denen, zuweilen blitzartig, zuweilen hintergründig, eine andere Wirklichkeit in unser Leben eintritt. Verlust von Sprache ist aber immer auch Verlust von Wirklichkeit⁴⁵. Zusammen mit den Worten gehen nicht nur Gefühle verloren, sondern auch bestimmte Erfahrungen, die auf einen Horizont hinweisen, angesichts dessen alles andere relativ ist – ohne dabei wertlos zu werden. Dieser Horizont des Unverfügbaren gerät mit dem Verschwinden einer ganzen Welt von Metaphern und Geschichten und mit dem ersatzlosen Ausfall einer langerprobten Terminologie, zu welcher auch das Wort „Gott“ gehört, weitgehend aus dem Strahlbereich, auf den sich unser Fragen und Suchen richtet. Diesen letzten Quellgrund aller genuin menschlichen Bemühungen in der gesellschaftlichen Kommunikation wach zu halten und dafür adäquate Formen anzubieten, war die Herausforderung aller Jahrhunderte vor uns. Es wäre verwunderlich, wenn diese Anstrengung in unserer Zeit plötzlich ein Ende fände – und dies vielleicht auf eine Weise, dass es kaum jemand bemerkt.

38 Die 1982 verfasste „Eucharistische Liturgie von Lima“ stellt einen Versuch dar, die innerchristliche Verständigung über zentrale Bereiche kirchlicher Lehre und Praxis feiernd zu unterstützen. Eine Art „Lima-Liturgie“ der „zweiten Art“ im interreligiösen Kontext stellt das Friedensgebet von Assisi 1986 dar.

39 Vgl. E. Tiefensee, „In meinem Gott überspringe ich Mauern.“ Zur gesellschaftsverändernden Kraft des Gebetes. Erfahrungen aus der Zeit der Wende, in: *Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentalthologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte* (hg. v. U. Willers) (Pietas liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft 15), Tübingen – Basel 2000, S. 341–365.

40 H.-B. Gerl-Falkovitz, *Wer gibt den Glauben weiter? Wie lässt sich der Glaube weitergeben?*, in: *Christopherus 44* (1999), Nr. 3, S. 126–137, dort S. 132ff.

41 R. Hauke, *Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte*, in: *Liturgia semper reformanda* (FS K. Schlemmer; hg. v. A. Bilgri und B. Kirchgessner), Freiburg/Br. u.a. 1997, S. 86–103.

42 Vgl. J. Wanke, *Weihnachtslob für Ungetaufte? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988: Gottesdienst 23* (1989), S. 145–147; ders., *Feiern für Ungläubige: Gottesdienst 27* (1993), S. 85: „Sicher bewegen wir uns hier auf einem kirchlich noch wenig begangenen Terrain, aber Gottes Geist geht ja bekanntlich manchmal wunderliche Wege.“

43 Vgl. H. Waldenfels, *Gott*, Leipzig 1995, S. 16.

44 Als Verletzung irreligiöser Gefühle bezeichnete B. Brecht das „Outing“ Alfred Döblins auf einer Geburtstagsfeier im amerikanischen Exil, er sei (1941) zur katholischen Kirche konvertiert.

45 Vgl. E. Tiefensee, *Diesseits und Jenseits der Sprache. Eine Kritik der Sprachkritik*, in: *Theologie der Gegenwart 42* (1999), S. 38–51.

* Erstmals veröffentlicht in: *Lebendiges Zeugnis 56* (2001), S. 188–203. © Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Paderborn.