

## Homo areligiosus?

### Zur umstrittenen Natur des Menschen

Eberhard Tiefensee

„Homo naturaliter religiosus“ („Der natürlicherweise religiöse Mensch“) – unter diesem Titel erschien 1997 in der Schweiz ein Sammelband mit Aufsätzen. Einleitend erklärt 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.“<sup>1</sup> Die Formulierung ist vorsichtig. Trotzdem bleibt es eine kühne Behauptung, es gäbe wahrscheinlich keine Menschen ohne Religion, wenn man die Lage im Osten Deutschlands betrachtet. Zahlen, die ich nenne, illustrieren eigentlich nur, was allen, die hier leben und aufgewachsen sind, sattem bekannt ist. Der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert hat die DDR-Geschichte einen „Supergau der Kirche“ genannt. Das ist nicht übertrieben. In nicht ganz zwei Generationen erfolgte ein durchschnittlicher Rückgang der Christen von 94% auf 30% und etwa eine Verzehnfachung der Konfessionslosen von knapp 6% auf zwei Drittel der Bevölkerung. Dabei handelt es sich um Durchschnittswerte, die durch einige volkshkirchliche 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 inzwischen etwa 80% ohne Konfession – auch das ist ein

---

<sup>1</sup> F. Stolz, Einführung, in: ders. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (*Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch*; 3), Bern u.a. 1997, 7–12, hier 9.

Durchschnittswert, der örtlich weit höher liegt.<sup>2</sup>

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 Religion flickwerkartig zusammenbaut. Im Osten Deutschlands allerdings erscheint diese Unterscheidung wenig sinnvoll, bestätigen doch die Umfragen, dass hier die Nicht-Kirchlichen auch Nicht-Christen sind und sich selbst als areligiös einschätzen. 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 der einstigen DDR – 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 der „Glaubensbekenntnisse“ inzwischen vor oder nach dem Hinduismus an dritter bzw. vierter Stelle nach Christen und Muslimen. Genaue Angaben sind hier naturgemäß schwer zu bekommen. Allem Anschein nach ist der Anteil der Religionslosen derzeit rückläufig, was beweist, wo dieses Phänomen hauptsächlich verortet ist: in Westeuropa,

---

<sup>2</sup> Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität“, in: J. Wanke (Hrsg.) *Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000, 24–53; ders., „Identität aus Erinnerung. Zur geistigen Situation nach der Zeitenwende von 1989“, in: T. Brose (Hrsg.), *Zeitenwende – Glaubenswende (DEUTSCHES NEULAND 2)*, Leipzig 1998, 23–39.

dessen Bevölkerung, im Weltmaßstab gesehen, abnimmt. Wenn also Westeuropa so etwas wie ein kirchliches Katastrophengebiet bildet, wie es der amerikanische Religionswissenschaftler Peter L. Berger nannte, dann ist Ostdeutschland das Epizentrum: Die neuen Bundesländer stehen bezüglich der Verbreitung der Areligiosität weltweit einmalig da. Nur Böhmen und Estland können hier „konkurrieren“.

Von einer massenhaft auftretenden Areligiosität ist erst seit reichlich hundert Jahren zu sprechen – soweit sich das nachträglich ermitteln lässt. Vorher kam sie nur vereinzelt und vor allem in intellektuellen Bevölkerungsschichten vor. Ich will mich hier nicht bei der sicher interessanten Frage aufhalten, was die Ursache für die westeuropäische und speziell ostdeutsche Konzentration des Phänomens ist. Mit der Modernisierung ist es nicht zwingend verbunden, wie die USA beweisen. Dass die kommunistische Propaganda allein entscheidend war, widerlegen ehemals sozialistischen Länder mit weiterhin hohem Anteil von religiöser Bevölkerung wie z.B. Polen und sogar Russland. Die Ursachen sind also vielfältig.

Der globale Blick ist hilfreich, um nicht als Normalzustand zu bezeichnen, was in Wahrheit weltweit die Ausnahme darstellt. In den neuen Bundesländern erscheint die Aussage „Ich habe keine Religion“ normal und das Gegenteil eher außergewöhnlich. „Wie man betet, weiß ich nicht, ich weiß nur, dass man am Ende Amen sagt“ – eine solche Antwort eines ostdeutschen Jugendlichen bei einer Umfrage erstaunt dort niemanden. 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 weitgereister Sachse sich entsprechend outete, damit sie dieses seltsame Exemplar bestaunten: Ich meine nicht den Sachsen, sondern einen Menschen ohne

Religion. Fazit: Was andernorts Seltenheitswert besitzt, ist im ostdeutschen Raum inzwischen die Regel. Wir verzeichnen ein massiertes Auftreten einer neuen Art: der 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, beim vierten Punkt um die Frage: Wie sollen religiöse und areligiöse Menschen heute miteinander umgehen?

### **1. Ist der Mensch „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 versuchen, dem Wort eine andere Wertung zu geben. Zunächst aber fühlt man sich an die eher resignierende Bemerkung Immanuel Kants erinnert, 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“.<sup>3</sup> 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.“<sup>4</sup> Religion in diesem Sinne ist offenbar nicht auszurotten. Nietzsche vertrat dementsprechend die Meinung, dass wir Gott nicht loswerden, solange wir an die Grammatik glauben.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> I. Kant, KrVB 21.

<sup>4</sup> Dets., *Prolegomena* A 7.

*Homo naturaliter religiosus*—der Mensch ist natürlicherweise religiös. Schon im Jahr 197 findet sich bei dem Kirchenvater Tertullian die Aussage: Anima naturaliter christiana—die Seele ist natürlicherweise christlich<sup>6</sup>, d.h. das Christentum sei genau das, was der Mensch im Innersten suche. 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. Es sind zu allen Zeiten Versuche gemacht worden, diese Behauptung zu verifizieren. Wir könnten statistische Argumente beibringen und auf den eingangs erwähnten globalen Minderheitsstatus der Areligiosität verweisen. Angesichts der ostdeutschen Verhältnisse wäre das ein etwas unbefriedigendes Verfahren. Andererseits: Eine zwingende Begründung ist nicht zu erwarten, wie so 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.

Es geht darum zu zeigen, dass eine Rede vom *homo naturaliter religiosus* zumindest eine gewisse Berechtigung hat. Ein möglicher Ansatzpunkt ist die fundamentale Erfahrung unserer Fraglichkeit. Der Mensch ist—soweit bekannt—das einzige Wesen, das Fragen stellt. Mit jeder Frage verbindet sich die Hoffnung auf Antwort, wenn sie mehr sein soll als

---

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München u. a., Bd. 6, 1988, (Götzen-Dämmerung, Die ‚Verunft‘ in der Philosophie), 78.

<sup>6</sup> Tertullian, *Apologeticum*, 17. Kap.; vgl. dazu A. Schindler, „Von Tertullian bis Drewermann“, in: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus* (Anm. 1), 167–191, 167; 176–180.

bloßes Herumsuchen. In den meisten Fällen kann der Mensch tatsächlich „in the long run“ 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 befragt werden: Irgendwann werden wir selbst zum Thema. Spätestens hier aber erweist sich die Hoffnung auf Antwort als unerfüllbar. Das liegt nicht daran, dass wir wie in anderen Fragen „noch nicht soweit“ sind, um eine befriedigende Antwort zu geben, sondern weil sich im Fall der Selbstbefragung eine prinzipielle Grenze zeigt.

Dieser Sachverhalt sei kurz und sicher unzulässig knapp in folgendem entfaltet: 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 das 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 „wirklich“ verhält. Wir können nicht aus unserer Haut heraus, wissen aber, dass wir in ihr stecken. Mathematiker kennen diese Zirkularität als Gödels Argument, Physiker als Heisenbergsche Unschärferelation, Wissenschaftssoziologen sprechen von Paradigmenwechseln. Ludwig Wittgenstein hat dafür das Bild vom Fliegenglas geprägt, aus dem die Fliege einen Ausweg sucht. Es beschreibt das menschliche Paradox, dass wir diese prinzipielle Grenze unserer Bemühungen gleichsam nur von innen erreichen. D.h. 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: Es wird von der Endlichkeit bzw. *Kontingenz* 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 letzte Antwort zu finden. Immer treffen wir zuletzt auf 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. Der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher nannte dieses Paradoxon Anfang des 19. Jahrhunderts das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“.

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 die regulative Idee der theoretischen und das Postulat der praktischen Vernunft, Hegel das absolute Wissen und den Begriff des Begriffs, Wittgenstein 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.

Mein Parforce-Ritt durch die Philosophiegeschichte sollte eigentlich nur das Folgende verdeutlichen: 1. dass sich hier – bei allen Differenzen der Denkansätze und Terminologien – ein Wissen um ein Letztes, Absolutes ausspricht, 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. dass es sich hier – anders als in vielen wissenschaftlichen Teilfragen – nicht um etwas handelt, das vorläufig noch Rätsel aufgibt, sondern 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.“<sup>7</sup> Hier kommt kein wissenschaftsfeindlicher Pessimismus zu Wort – Pascal zählt zu den Spitzenmathematikern, dessen Namen heute eine Computer-Programmiersprache trägt. Der Philosoph gibt vielmehr einer basalen Erfahrung des wissenden Nichtwissens Ausdruck. Mit den Worten Wittgensteins lässt es sich so beschreiben: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind (ein Zustand, der natürlich unerreichbar ist, E.T.), unsere *Lebensprobleme* noch gar nicht *berührt* sind.“<sup>8</sup> Soweit die Philosophie.

Religion ist – so gesehen – eine gesamt menschliche Weise,

---

<sup>7</sup> B. Pascal, *Pensées*, hrsg. v. Wasmuth, fr. 72.

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 Bezug zu einem Unverfügbaren. Religiosität als entsprechende Disposition ist also nicht nur wissendes Nichtwissen und ist auf jeden Fall mehr als Emotion oder zeitweise Anwendung angesichts der Todesfurcht. Sie ist ein bestimmter Umgang mit einer Grundbefindlichkeit. Augustinus charakterisiert in der ersten Autobiografie des Abendlandes, den *Confessiones*, diese Befindlichkeit als innere Unruhe: „denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.“<sup>9</sup> 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 dreierlei 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 sogenannten „Jenseits“ sind dem einmal aufmerksam gewordenen Geist bis in die Alltäglichkeiten hinein bemerkbar: im Staunen der Kinder, im Zweifel

---

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.52 [Hervorhebung teilweise E.T.] – zit. n. ders., Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt am Main 1990, 85. Fortsetzung des Zitats: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben sie ist die Antwort.“

<sup>9</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, eingel., übers. u. erl. v. J. Bernhart, mit e. Vorw. v. E. L. Grasmück, I, 1.

und Protest Jugendlicher, 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“ riefen.<sup>10</sup> 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 noch 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 da-seinsberuhigende Wirkung zu erzielen, bieten sich heute ungezählte Strategien an, zu denen neben den wissenschaftlichen natürlich auch religiöse gehören können. Man kann diese Erfahrung auch schlichtweg verdrängen. Im eigentlichen Sinn ist Religion nicht *Kontingenzbewältigungspraxis*, sondern *Kontingenzeröffnungspraxis*<sup>11</sup>. Das uns so vertraute Kosten-Nutzen-Schema ist hier wenig angemessen: Religion bildet zunächst weder eine unserer Überlebensstrategien

---

<sup>10</sup> 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. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte* (hg. v. U. Willers) (*Pietas liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft*; 15), Tübingen und Basel 2000, 341–365.

<sup>11</sup> Vgl. M. Schramm, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, 56.

zum Zweck physischer oder psychischer Selbsterhaltung noch dient sie der Optimierung des gesamtgesellschaftlichen Miteinanders (weil z.B. die Demokratie einen Wertproduzenten brauche, um zu funktionieren). Das alles sind mögliche und auch tatsächliche Effekte, die nicht zu leugnen sind, aber nicht die eigentliche Aufgabe von Religion. Sie unterläuft alle diese kontingenzbewältigenden Strategien und Strukturen noch einmal, befragt und verunsichert sie – inklusive sich selbst als Religion! 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 sei: Menschsein ist wie eine offene Wunde, die sich aber nicht schließen darf, 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 Nietzsche, der in Fragen der Religion wahrscheinlich am unverfänglichsten ist, am besten auf den Punkt: „...man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“.<sup>12</sup>

## 2. Kritische Rückfragen

Die grundstürzende Selbstbefragung des Menschen stößt auf die Gottesfrage, so kann man zunächst ein Fazit zie-

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, „Zarathustras Vorrede“ Teil 5.

hen. Ich vermute allerdings, Nicht-Glaubende werden meinen anthropologischen Ausflügen schwerlich zustimmen, und mancher wird den Wunsch haben, entscheidende Modifikationen anzubringen. Zur Beruhigung des sich anmeldenden Diskussionsbedarfs sei gesagt, dass es um eine mögliche Interpretation des Menschen und seiner Daseinsvollzüge geht. Alternativen sind denkbar, z.B. kommt ein materialistisches Menschenbild zu anderen Ergebnissen. Es ging, wie eingangs gesagt, nur um Hinweise und Denkwege, welche die Rede vom homo naturaliter religiosus zwar als nicht zwingend, aber auch als nicht unvernünftig erscheinen lassen.

Wo bleibt bei meiner Argumentation der homo areligiosus – der unreligiöse Mensch? Ich habe angekündigt, die Rede vom unheilbar religiösen Menschen alsbald zu demonstrieren, was jetzt geschehen soll. Ein entscheidendes Problem sehe ich darin, dass ein solcher Ansatz zu einem folgenschweren Fehlschluss geradezu einlädt: Wenn der Mensch natürlicherweise religiös ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion 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, man muss nur lange genug suchen, dann findet man sie auch bei angeblich Areligiösen. „Irgendwas glaubt doch wohl jeder.“ Eine Folge davon ist, dass die Grenze zwischen Ersatzreligion, z.B. Esoterik, und Religionsersatz, z.B. „dem sonntäglichen Einkaufsbummel in den „Konsumtempel“, allmählich verwischt wird. Dieses Spiel geht dann bis hin zu Artikeln mit der Überschrift „Kochen als religiöse Praxis“.<sup>13</sup> Hier liegt aber ein anthropologischer Fehlschluss vor: Was heißt denn, dass ein Mensch natürlicherweise irgendet-

was ist: vernünftig (animal rationale), mit Sprache begabt (so schon Aristoteles), mit Selbstachtung ausgestattet (so Julian Nida-Rümelin) und eben auch unheilbar 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 zusammenfassen, „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. Das erreicht nun ein dramatisches Gewicht in der Rede vom „Menschen“: Jeder und jede ist wesentlich anders als alle anderen. Wir unterscheiden uns zunächst durch Fingerabdruck und genetischen Code, doch bestimmen wir uns selbst und andere nicht durch solche fast zu vernachlässigenden Nebensächlichkeiten, sondern es ist eine fundamentale Einsicht, dass jeder und jede umso 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 gar keine Menschen sein. Deshalb ringen wir darum, von anderen als einmalig respektiert zu werden.

---

<sup>13</sup> A. Portmann, „Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen“, in: U. Gerber (Hrsg.), *Religiosität in der Postmoderne (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3)*, Frankfurt am Main 1988, 81–99.

Damit ist aber auch eine unüberschreitbare Grenze erreicht, wenn vom Menschen als natürlicherweise oder unheilbar religiösem Wesen gesprochen wird. Das mag als allgemeiner Begriff von Menschsein stehen bleiben (und schon in dieser Allgemeinheit ist diese Aussage diskutabel). Auch wenn man das akzeptiert: Es kann nicht in jedem Fall gelten, ganz schlicht deshalb, weil ein Mensch nur sehr abstrakt genommen ein „Fall von...“ ist. Im eigentlichen Sinn ist er unverwechselbar anders als alle anderen, obwohl er – oder gerade weil er auf diese Weise – zur Allgemeinheit Mensch gehört. Wieder ein Paradox des Menschen: das von Allgemeinheit und Individualität, Einheit und Differenz. Ich erlaube mir hier eine Anmerkung: Die gesamte Diskussion um die Frage, was „den Menschen“ kennzeichnet und ob in diesem Sinn Embryos schon Menschen sind, dreht sich um diesen Punkt. Es lässt sich offenbar kein allgemeinverbindliches Set von Eigenschaften festlegen, das „den Menschen“ charakterisiert, 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 animal rationale, aber wem Vernunft fehlt – dem Säugling, dem Alzheimerkranken und dem im Koma Liegenden, zeitweise dem Schlafenden und Bewusstlosen –, kann damit nicht das Menschsein abgesprochen werden. Ein einjähriges Kind in all seiner Unvernunft ist nicht mehr oder weniger Mensch als Mozart und Goethe auf dem Gipfel ihrer Produktivität, sondern: anders Mensch.

Von daher ist Menschsein konkret auch ohne Religion nicht nur denkbar, sondern – wie eingangs gezeigt – auch häufig realisiert. Es hat also Sinn, sich mit dieser Spezies zu befassen. Ich charakterisiere das folgende als Annäherung an die Andersheit des Anderen, weil es ein begrenztes Unter-

nehmen 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 der unseren 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?

### **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.“<sup>14</sup> Neben diese Stimme aus dem sächsischen Mittweida stelle ich eine andere, die von Marcel Reich-Ranicki: „Einer jüdischen Maxime zufolge

---

<sup>14</sup> E. Loest, *Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf*, 4. Aufl. München 1999, 36.

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.“<sup>15</sup> 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.“<sup>16</sup>

Diese Äußerungen lassen einiges vermuten – ich nenne drei Punkte, die ich dann erläutern werde: *Erstens*: 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 Bautzen. *Zweitens*: Loest nennt sich Untheist. Es handelt sich bei dieser Areligiosität also nicht um Atheismus im klassischen Sinn. *Drittens*: Reich-Ranicki zitiert die bekannte Projektionstheorie von Ludwig Feuerbach, hier in der Lichtenberg-Version: Der Mensch schaffe sich Gott nach sei-

---

<sup>15</sup> M. Reich-Ranicki, *Mein Leben*, München 2000, 56f.

<sup>16</sup> Ebd., 314.

nem Ebenbild. Oder – so Loest – er baut sich Gott auf. Ein Beispiel, wie der *homo areligiosus* sich seine Vorstellungen über den *homo religiosus* macht, womit oft extreme Verständigungsprobleme aufbrechen. Wir leben zwar Wand an Wand, aber offenbar in sehr verschiedenen Welten. Das wird – beiderseits – oft zuwenig beachtet und macht die eigentliche Herausforderung für das 21. Jahrhundert aus.

*Zum ersten Punkt:* „A-Religiöse“ oder „Konfessionslose“ sind negative Bezeichnungen, eine positive Benennung ist hier schwer zu finden. Das darf aber nicht zu simplen Abwertungen führen. Das betrifft besonders die Bezeichnung „Gottlose“. In gewissem Sinn stimmt sie, wenn man auf die mehr oder minder totale Verdrängung der Gottesfrage schaut. Aus christlicher Sicht besteht hier ein Bewusstseins- und Entscheidungsdefizit. Aber Luther nennt „gottlos“ jene Menschen, die sich gegen Gott auflehnen, d.h. aktiv werden, und volkstümlich ist damit „Sittenlosigkeit“ gemeint. Gottlosigkeit kann darüber hinaus ein Verdammungsurteil sein, als kämen Atheisten *eo ipso* nicht in den Himmel. Da Christen wie Atheisten letztlich ihrem Gewissen zu folgen haben und dementsprechend von Gott gerichtet werden, fallen auch Atheisten nicht einfach aus dem Erlösungswillen Gottes heraus, solange sie ihrer inneren Stimme treu bleiben und nach der Wahrheit suchen.<sup>17</sup>

Wie aber sieht es mit der „Sittenlosigkeit“ aus? Besonders

---

<sup>17</sup> Vgl. I. U. Dalferth, „Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidlichkeit Gottes“, in: F. Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus* (Anm. 1), 193–218. Dalferth lehnt – ähnlich wie ich – einen funktionalen Religionsbegriff als Distinktionen verwischend ab (204), weist das aber auf den Religionsbegriff insgesamt aus, den er im Sinne Barths auschristlicher Perspektive für problematisch hält. Aus der philosophischen Anthropologie folge, dass der Mensch religiös (glaubend) sein kann, aber nicht muss (nur entscheiden muss er sich), aber – aus theologischen Gründen (Gottesebenbildlichkeit, ständige Verfasstheit) – keinesfalls gottlos sein könne und im Licht seiner Existenz *coram deo* religiös sein sollte.

Ostdeutschland lässt sich als eine Gesellschaft ohne Religion charakterisieren. Ganz ohne Religion ist natürlich keine – 30% Christen sind ja 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 fünf neuen Bundesländer in keinem Punkt signifikant aus dem Rahmen Gesamteuropas herausfallen. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch westdeutsche Längsschnittuntersuchungen: Schwindende Kirchlichkeit bedeutet nicht automatisch Werteverfall. Auch eine signifikante Desorientierung oder Sinndefizite lassen sich nicht feststellen, wie z.B. Untersuchungen an Thüringer Schulen zur Lebenseinstellung christlicher und atheistischer Schüler gezeigt haben.<sup>18</sup> Und die Älteren sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biografischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge zu nehmen, wie sie nun einmal sind, d.h. sich zu arrangieren und irgendwie durchzuschlagen, so dass selbst „Grenzsituationen“ wie Krankheit und Sterben keinen Anlass zu religiöser Ein- und Umkehr bilden.

---

<sup>18</sup> Vgl. G. Hellmeister/E. Straube/U. Wolfradt, „Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern“, in: H. Moosbrugger/Ch.Zwingmann/D. Frank (Hgg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster/New York 1996, 59–64.

Eine Allensbach-Umfrage hat die Stimmungslage in Deutschland so charakterisiert: „Nüchterner Pragmatismus – fröhlicher Fatalismus“.<sup>19</sup> Wenn das auf eine Region zutrifft, dann sicher auf den Osten Deutschlands, wobei die Fröhlichkeit vielleicht noch etwas zu wünschen übrig lässt.

*Zum zweiten Punkt:* „Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt“, sagt Reich-Ranicki. Loest nennt sich „Untheist“. Hier ist also nicht von einem Atheismus im klassischen Sinn die Rede, 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 Webers<sup>20</sup> aufzunehmen. Präzise gesagt ist das religiöser Indifferentismus – von „indifferentia“ („Gleichgültigkeit“). Zu diskutieren wäre, ob es sich hierbei nicht um Agnostiker handelt, die sich einer Stellungnahme enthalten, weil sie meinen, nichts Sinnvolles über Existenz oder 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 es zu dieser Enthaltung kommt. Der Indifferentismus nimmt dagegen an der Abstimmung überhaupt nicht teil. So gesehen sind die zitierten Beispiele von Loest und Reich-Ranicki eigentlich unzutreffend, denn diese Autoren sprechen das Thema ja wenigstens an – allerdings nur in ein bis zwei Absätzen eines

---

<sup>19</sup> R. Köcher, „Zwischen Fortschrittsoptimismus und Fatalismus. Die Überzeugung von der eigenen Machtlosigkeit stört die Leute nicht besonders“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 16.08.2000, 5.

<sup>20</sup> E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch‘. Zu einer Metapher Max Webers“, in: *Zeiten des Übergangs. FS für F. G. Friemel zum 70. Geburtstag (Erfurter Theologische Studien 80)*, hrsg. v. B. Pittner und A. Wollbold, Leipzig 2000, 119–136.

ganzen Buches. Für die meisten Ostdeutschen dürfte Gott überhaupt kein Thema sein. Zumindest in den neuen Bundesländern ist diese Haltung in hohem Maß milieubedingt. D.h. dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand lebenspraktischer Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten, sondern dass die Antworten, wenn solche überhaupt gesucht werden, sozusagen aus zweiter Hand kommen. Fragt man nach Gründen für die Kirchendistanz, dann werden entsprechend dieser „second hand“-Einstellung zumeist von anderswoher bezogene Klischeevorstellungen reproduziert, wohl vergleichbar mit dem, was wir gewöhnlich zum Thema Islam von uns geben. Eigene Erfahrungen mit dem Bereich Religion und Kirche liegen oft Generationen zurück oder spielen so gut wie keine Rolle mehr. Diese Situation unterscheidet sich übrigens von der westdeutschen, wo Kirchenferne zumeist als Ergebnis einer Emanzipationsbewegung gilt. Das 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 volksskirchliche Züge trägt, wobei zunächst einmal die über Jahrzehnte mit Hilfe der DDR-Ideologen ausgebildete Feiernkultur 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.

*Zum dritten Punkt:* 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 etwa bei Reich-Ranicki finden: Gott ist eine Projektion. Ebenso schwer ist es aber umgekehrt für religiöse Menschen, die Areligiosität als Phänomen zu akzeptieren. Zwischen der Journalistin Sabine Rückert und Jan Philipp Reemtsma kam es im Zug eines Interviews über seine Entführung und den nun laufenden Prozess gegen den Haupttäter zu folgendem Gespräch: „Hat Ihnen das, was Sie im Keller erlebten, und das, was Sie zur Zeit 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, bei der ich mich zu beschweren hätte. Ich bin nicht religiös, und da hab ich's gemerkt.“<sup>21</sup> Reemtsmas Reaktion, wonach er die Unterstellung einer unterschweligen Religiosität als unglaubliche Zumutung empfunden hat, ist bezeichnend, und viele Ostdeutsche dürften 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 Bereich – im religionswissenschaftlichen Seminar oder in der kirchlichen Gnadenlehre – kann mit Religionsbegriffen gearbeitet werden, wonach die Religion all das sei, was unabhängig von der Gottesfrage bestimmte Funktionen in einer Gesellschaft erfüllt, man kann entsprechend auch von

---

<sup>21</sup> DIE ZEIT, 5/2001 25.1. 2001, 13.

„Zivilreligion“ oder von „anonymen Christen“ sprechen. Dem konkreten Menschen werden diese Umwidmungen aber nicht gerecht, wenn er sich selbst, so man nachfragt, entschieden als areligiös bezeichnet.

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?“ Die Bezeichnungen „Atheisten“, „Nichtchristen“ oder „Areligiöse“ gehören zur binnenkirchlichen bzw. 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, 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. Heutige Herausforderungen**

Ich wage keine Prognose, wie sich die konfessionellen Gewichte in den neuen Bundesländern verschieben werden, da besonders die Jugend wenig kalkulierbar ist.<sup>22</sup> Ich wage auch keine Prognose, in welche Richtung sich auf längere Zeit das Wertebewusstsein verändern wird, wenn das Christentum nicht mehr prägend wirkt. Sehr wahrscheinlich wird das Wissen um zentrale christliche Inhalte weiter

---

<sup>22</sup> Der Sohn des „Untheisten“ Erich Loest z.B. studierte Theologie. Vgl. E. Loest, *Durch die Erde ein Riß* (Anm. 14), 302f.

schwinden. Schon heute stehen viele in einer Kirche wie ich in einem buddhistischen Tempel stände, sie müssen sich Details erst mühsam erschließen. Vielleicht wird eine ganz andere Kultur in unserem Raum entstehen.

Aber es kann auch alles anders kommen. Bleiben wir also in der Gegenwart: Ostdeutschland mit seinem hochprozentigen Anteil von Areligiösen, seinen Jugendweihen und seiner – zumindest in Erfurt – außergewöhnlichen Dichte an weltlichen Beerdigungsinstituten stellt ein hochinteressantes Experimentierfeld dar, wie sich das Mit- und sicher auch Gegeneinander der Lebenseinstellungen weiter gestalten wird. Ich optiere für eine der Ökumene abgeschauten Strategie, die das Ziel hat, ein gesellschaftliches Tabu zu brechen. Dazu einige Bemerkungen: Toleranz ist das mindeste im Umgang miteinander, auch wenn sie nicht so leicht zu realisieren ist. Gerade die jüngere Geschichte in dieser 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. Keiner sollte den anderen als dumm oder boshaft diffamieren. Das ist aber meines Erachtens noch zu wenig. Meine Vorstellung orientiert sich eher am Modell der Ökumene, wie sie zwischen den Kirchen praktiziert wird. Ihr liegt eine böse Geschichte zugrunde: Der naheliegende Versuch, nach der Reformation die jeweils anderen auf die eigene Seite zu ziehen, führte in letzter Konsequenz zu einem dreißigjährigen Bürgerkrieg in Europa. Der Westfälische Friede mit seiner regionalen Trennung der Konfessionen war – so gesehen – ein Fortschritt. Dann aber erwies sich diese Praxis angesichts der modernen Mobilität als unzulänglich, weil sich die Wohngebiete und Familienverhältnisse konfessionell vermischten. Die Antwort des aus-

gehenden 19. Jahrhunderts auf dieses Problem war die Ökumene: Es geht hier darum, den Kontakt zur anderen Seite und das intensive Miteinander auf allen möglichen Ebenen zu suchen, um sich gegenseitig weiterzubringen und das jeweils eigene Profil zu schärfen. Beide Partner steuern dabei einen Punkt an, den sie selbst noch nicht klar benennen können. So ähnlich verläuft inzwischen übrigens 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 praktikierbar sein, die einesteils christlich, andernteils areligiös sind?

Aber wozu das? Der wichtigste Erfolg einer solchen Bemühung 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, wird ebenso wenig gesprochen wie über den persönlichen Kontostand. Vielleicht will man – wie Bertolt Brecht sagte – keine „irreligiösen Gefühle“<sup>23</sup> verletzen. Auf diese Weise haben wir aber – und das schließe ich die Christen 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 Wirklichkeit. Zusammen mit den Worten gehen nicht nur Gefühle verloren, sondern auch bestimmte Erfahrungen, die auf einen Horizont hinweisen, angesichts dessen

---

<sup>23</sup> Als Verletzung der „irreligiösen Gefühle der meisten feiernden“ bezeichnet Brecht in seinem *Arbeitsjournal* das von Alfred Döblin anlässlich seines 65. Geburtstags abgegebene Bekenntnis, dass er konvertiert sei. Vgl. T. Brose, „Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen im Neuland“, in: ders. (Hrsg.), *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft* (GGG 2), Berlin 1998, 57–81, bes. 59ff.

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 diese Wachheit in adäquate Formen zu bringen, war die Herausforderung aller Jahrhunderte vor uns. Es wäre verwunderlich, wenn diese Anstrengung in unserer Zeit plötzlich ein Ende fände – und das vielleicht auf eine Weise, dass es kaum jemand bemerkt.