

Homo areligiosus

Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR¹

Von Eberhard Tiefensee

»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.«² 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. 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 (I). Wird aber nicht vom »unheilbar religiösen Menschen« gesprochen? Ich werde versuchen, die Behauptung, daß jeder Mensch Religion habe, plausibel zu machen (II), auch wenn ich sie dann sofort demontiere (III). Anschließend wird es um den homo areligiosus gehen (IV). Am Schluß soll die Frage stehen: Wie sollen religiöse und areligiöse Menschen miteinander umgehen? (V).

I Eine relativ junge und noch regional begrenzte Spezies: homo areligiosus

1 Die DDR-Geschichte – ein »Supergau der Kirche«

Der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert hat die DDR-Geschichte einen »Supergau der Kirche« genannt³ – und damit an Tschernobyl erinnert. Das ist nicht übertrieben. Ein Vergleich der Volkszählungen von 1946 und 1964, bei denen noch nach der

1 Überarbeitete und für diese Veröffentlichung ergänzte Fassung einer Vorlesung im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung »Weltreligionen im 21. Jahrhundert« der Universität Erfurt am 8. Mai 2001; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 HOMO NATURALITER RELIGIOSUS: Gehört Religion notwendig zum Menschsein?/ hrsg. von Fritz Stolz. Bern u. a. 1997, 9. (Studia religiosa Helvetica: Jahrbuch; 3).

3 MATERIALIEN DER ENQUETE-KOMMISSION »AUFARBEITUNG VON GESCHICHTE UND FOLGEN DER SED-DIKTATUR IN DEUTSCHLAND«, 12. WAHLPERIODE DES BUNDESTAGES/ hrsg. vom Deutschen Bundestag. Frankfurt/M. 6 (1995), 130: »Was wir 1990 an Kirche übernommen haben aus der DDR,

konfessionellen Zugehörigkeit gefragt wurde, mit den Daten von 1990, die aus Umfragen stammen, macht das deutlich⁴: 1946 deklarierten sich 82% der Bevölkerung als evangelisch, 12% als katholisch; 1964 noch 60% als evangelisch⁵ und 8% als katholisch; für 1990 werden aber nur noch 25-30% als evangelisch und 3-5% als katholisch angegeben.⁶ Die Zahlen zeigen, daß in relativ kurzer Zeit ein Rückgang der Christen von 94% auf 30% und etwa eine Verzehnfachung der ›Konfessionslosen‹ zu verzeichnen sind. 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 Durchschnittswert, der örtlich weit höher liegt.⁷

ist eine weitgehende Zerstörung. Ich lasse mich nicht durch eine Illusion beruhigen. In Berlin gehören nur noch unter ein Prozent der jungen Leute zur Kirche, ich könnte noch vieles andere sagen, denn der Erosionsprozeß ist ja längst weiter. Wir wissen ja, auch zur DDR-Zeit wäre die Kirche organisatorisch zusammengebrochen ohne das Westgeld, und heute wären wir auch nicht lebensfähig. Das ist ein Supergau der Kirche. Warum nehmen wir das einfach nicht wahr? Aus diesen Trümmern, diesen Schmerzen, die ich empfinde, müssen wir suchen, warum das gewesen ist, und wie wir da raus kommen.«

- 4 Vgl. VOLKS- UND BERUFSZÄHLUNG VOM 29. OKTOBER 1946 IN DER SOWJETISCHEN BESATZUNGSZONE DEUTSCHLANDS: IV/ hrsg. vom Statistischen Zentralamt. Deutsche Wirtschaftskommission für die sowjetische Besatzungszone. Berlin (Ost) 1949, 11; ERGEBNISSE DER VOLKS- UND BERUFSZÄHLUNG AM 31. DEZEMBER 1964/ hrsg. von der Staatlichen Zentralverwaltung für Statistik [der DDR]. Berlin (Ost) 1967, 92; ZAHLEN UND FAKTEN ÜBER DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND/ hrsg. vom Statistischen Bundesamt. Bonn 1994, 553. (Schriftenreihe; 325).
- 5 Im Unterschied zu den ungewöhnlich hohen Nachkriegszahlen scheinen die 1964er Zahlen realistischer zu sein, aber auch hier sind Zweifel zunächst nicht auszuschließen: Detlef POLLACK: Kirche in der Organisationsgesellschaft: zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR. Stuttgart 1994, 391, vermutet, daß sie aufgrund einer versteckten Protesthaltung der Befragten zu hoch liegen. Andererseits war inzwischen die West-Grenze geschlossen, mit effektivem Datenschutz war nicht zu rechnen, was wieder auf eine zu niedrige Zahlenangabe hindeutet. Summa summarum dürften sich beide Korrekturkriterien die Waage halten.
- 6 Katholischerseits wird gern auf die aufgrund der Heimatvertriebenen überhöhten Zahlen nach 1945 und die starke Abwanderung nach Westen verwiesen, dementsprechend sei der Einbruch bei weitem nicht so kraß wie auf evangelischer Seite. Ohne das grundsätzlich zu bezweifeln fürchte ich, es handelt sich hier um eine der beruhigenden Illusionen, vor denen Neubert (siehe oben Anm. 3) warnt. Tatsächlich hat auch die katholische Kirche die dynamische und integrationsbereite Nachkriegsgeneration der 20-40jährigen nebst deren Kindern weitgehend verloren und kämpfte auch nach dem Mauerbau permanent mit Abwanderungstendenzen ins areligiöse Umfeld – sogar bei aktiven Gemeindefürsprechern. Nur ein Teil der getauften Kinder nach der Erstkommunion und wiederum nur ein Teil der Jugendlichen nach dem Ende der Schul- und Lehrzeit konnte im Umkreis der Gemeinde gehalten werden; Armeedienst, Wechsel zum Studienort, Heirat und arbeitsbedingter Umzug waren die Einschnitte, welche die Gemeindebindung vieler nicht überstand. Daß in der Regel spätestens die dritte Generation der ehemals Heimatvertriebenen verloren war, galt als allgemein gut bestätigter Richtwert.
- 7 Weitere Angaben und Quellen bei Eberhard TIEFENSEE: Religiös unmusikalisch? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: WIEDERVEREINIGTE SEELSORGE - DIE HERAUSFORDERUNG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND/ hrsg. von Joachim Wanke. Leipzig 2000, 24-53.

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 nannte,⁸ 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 Ursachen für die westeuropäische und speziell ostdeutsche Konzentration des Phänomens sind vielfältig.

2 Einige Ursachen der Entkonfessionalisierung in den neuen Bundesländern

1 Die wohl am meisten einleuchtende Erklärung sucht die Ursache in der Geschichte nach 1945 und damit im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR. Der konstatierte »religiöse Supergau« legt diese Erklärung nahe. Ich nenne das den kurzfristigen Erklärungsversuch.⁹ – Ihm seine Berechtigung abzuspochen, wäre absurd, doch greift er zu kurz, sobald sich der Blick auf die anderen sozialistischen Länder richtet, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik – in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit zuweilen tödlichem Ausgang für Dissidenten – nicht annähernd solche Folgen für

8 Zitiert nach Miklós TOMKA; Paul Michael ZULEHNER: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)-Europas. Ostfildern 1999, 9.

9 Die Unterscheidung der drei Lösungsansätze orientiert sich an Kurt NOWAK: Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR. In: 27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Gesellschaften im Umbruch: Kongreßband II: Sektionen und Arbeitsgruppen/ hrsg. von Heinz Sahner; Stefan Schwendner. Opladen 1995, 665-669. Nowak spricht nicht ganz glücklich von Makro-, Meso- und Mikrostruktur (666).

Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland hervorgerufen hat. Folgt man der von Paul M. Zulehner und Hermann Denz erstellten sozioreligiösen Skala für 27 Länder Europas und Nordamerikas, dann liegt Polen auf Platz eins vor Irland, Deutschland West auf Platz 19 weit hinter ehemaligen sozialistischen Ländern wie Slowakei, Ungarn, Litauen und Slowenien, die ehemalige DDR auf dem drittletzten Platz, gefolgt nur von Schweden und Tschechien.¹⁰ Die Ursachen der ostdeutschen Entkonfessionalisierung müssen also tiefer liegen.

2 Der langfristige Erklärungsversuch vermutet die Wurzeln des Problems in der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen in Deutschland. Er geht zuweilen sogar bis zur Zeit der Christianisierung zurück, weisen doch – wahrscheinlich bedingt durch die Zwangsmissionierung – die nördlichen Regionen Deutschlands einen höheren Grad der Entkirchlichung auf als der Süden. Die im Mittelalter grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beeengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen.¹¹ Katholischerseits betraf das besonders die Zeit der Säkularisation am Anfang des 19. Jahrhunderts. Viele evangelische Landeskirchen wurden 1806 beim Zusammenbruch des Kaiserreiches gleichsam enthauptet und verloren so an Legitimation – ein Vorgang, der sich 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutscherrschaft vertrieben wurde. Das alles müßte eigentlich ein Menetekel darstellen für alle Versuchungen, Christentum durch staatliche Maßnahmen zu stabilisieren. – Auch dieser Erklärungsversuch ist plausibel angesichts der Beobachtung, daß im sozialistischen Lager die stärksten Einbrüche hinsichtlich der Konfessionalität die nichtkatholischen und nicht-orthodoxen Regionen erlebten und die DDR das einzige fast durchgängig protestantische Land im sozialistischen Lager darstellte. Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man die Industrieregionen im evangelisch geprägten Sachsen mit dem durch polnische Arbeiter geprägten Ruhrgebiet vergleicht.¹²

3 Hier kommt nun als mittelfristiger Erklärungsansatz der dramatische Einbruch durch die Moderne seit dem in Deutschland relativ verspäteten Beginn der Industrialisierung Mitte des 19. Jahrhunderts ins Spiel.¹³ Spätestens seit den Gründerjahren leerten sich – abgesehen von kurzfristigen Erholungspausen – die evangelischen Gottesdienste Mitteldeutschlands, gingen die Tauf- und Konfirmationszahlen zurück und lockerte sich (stärker als im katholischen Raum) die Kirchenbindung. Angesichts des geringeren Gemeinde-

10 Vgl. Paul M. ZULEHNER; Hermann DENZ: *Wie Europa lebt und glaubt: europäische Wertestudie.* Düsseldorf 1993, 47.

11 Zum religionspolitischen Zusammenhang vgl. besonders David MARTIN: *A general theory of secularization.* Oxford 1978; vgl. dazu kritisch und weiterführend Franz HÖLLINGER: *Volksreligion und Herrschaftskirche: die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften.* Opladen 1996, 117-189 (zu Martin: 124 f). Ein langfristiger Ansatz auch bei Karl GABRIEL: *Entkirchlichung als gesellschaftliche Herausforderung.* s. l. 1998. (MS).

12 Es ist jedoch durchaus denkbar, daß hier nicht die Konfessionalität entscheidend war, sondern der Beruf: Bergarbeiter, welche im Ruhrgebiet dominierten, sind wohl religiös »stabiler« als sonstige Industriearbeiter, das zeigt u.a. das bis heute protestantisch geprägte Erzgebirge.

13 Vgl. Pollack: *Kirche in der Organisationsgesellschaft ...*, 434, und besonders Kurt NOWAK: *Staat ohne Kirche?* In: *Christen, Staat und Gesellschaft/* hrsg. von Gert Kaiser; Ewald Frie. Frankfurt/M. 1996, 23-41, sowie ders.: *Historische Wurzeln ...*, 665-669.

zusammenhalts hatte die atheistische DDR-Propaganda später leichteres Spiel als z. B. im katholischen Eichsfeld oder im obersorbischen Gebiet. Für katholischen Triumphalismus ist da allerdings wenig Anlaß: Die Modernisierung mit ihren Dynamisierungs- und Differenzierungstendenzen trifft nun seit Ende der 60er Jahre auch den katholischen Raum, mit einiger Verzögerung wird sie wahrscheinlich auch die volkskirchlichen Residuen in den neuen Bundesländern bzw. in den osteuropäischen Ländern erreichen. Zudem sei nicht vergessen, daß die größere Offenheit der evangelischen Kirchgemeinden für den Zeitgeist die Sammlung des ansonsten kirchenfernen Protestpotentials in der »Wende«-Zeit begünstigte. Die Balance von Offenheit und Profil ist offenbar schwer zu halten.

4 Mit Profilierungsproblemen sind Fragen der Identität angesprochen, welche einen spezifisch deutschen Erklärungsansatz für die großflächige Entkirchlichung Ostdeutschlands provozieren: Ich mache ihn, ohne die bisher erwähnten Erklärungen auszuschließen, an der permanenten deutschen Identitätskrise fest, die von Religionssoziologen gewöhnlich übersehen wird. Sie durchzieht eigentlich schon die Religionskriege des 16. Jahrhunderts und lief durch das 19. Jahrhundert über 1918 auf den extremen Zusammenbruch von 1945 zu, in abgeschwächter Form wiederholte sich ein solcher nach 1989 im Osten¹⁴: Besonders 1945 und 1989 markieren für große Teile der noch heute lebenden Bevölkerung einen »biographischen Crash«. Da Identitäten sich narrativ konstituieren, erzeugte die Unfähigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung einen partiellen Selbst-Verlust. Schwache Identitäten mit Mangel an Selbstbewußtsein haben es jedoch schwer, neuen Verhältnissen gegenüber eine eigenständige kritische Haltung zu bewahren und sich dem Milieudruck nicht zu beugen; kennzeichnend ist außerdem die Neigung, das Andere permanent als Bedrohung zu empfinden. Im Bereich Westdeutschlands deckte die Jugendrevolte von 1968 diesbezügliche Defizite der älteren Generation – bedingt durch das fast nahtlose Anknüpfen an bürgerliche Vorkriegstraditionen ohne Aufarbeitung der Vergangenheit – schonungslos auf und bewirkte neben einer Legitimationskrise einen enormen Pluralisierungsschub, infolgedessen sich auch die Kirchen leerten (was irrigerweise dem Vaticanum II angelastet wurde); für die neuen Bundesländer steht angesichts der erst beginnenden Vergangenheitsbewältigung hinsichtlich der Zeit vor 1945 und vor 1989 ein solcher Generationskonflikt wahrscheinlich noch aus.

Diese sicher verkürzte Analyse läßt sich so zusammenfassen: Mit der Modernisierung ist eine konfessionelle Entwicklung wie in Ostdeutschland nicht zwingend verbunden, das beweisen die USA. 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.

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‹ gesagt wird«, eine solche Antwort

14 Vgl. Eberhard TIEFENSEE: Umfassende Identitätskrise: zur geistigen Situation in Deutschland Ost. Herderkorrespondenz 52 (1998), 184-189, sowie DERS.: Identität als Erinnerung. In: Zeitenwende – Glaubenswende: Wohin führen uns die Veränderungen in der Religion und Gesellschaft?/ hrsg. von Thomas Brose. Leipzig 1998, 23-39.

eines ostdeutschen Jugendlichen bei einer Umfrage¹⁵ 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.

II Homo naturaliter religiosus – oder: 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.«¹⁶ 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.«¹⁷ Religion in diesem Sinne ist offenbar nicht auszurotten. Friedrich Nietzsche ist dementsprechend der Meinung, daß wir Gott nicht loswerden, solange wir an die Grammatik glauben.¹⁸

Schon im Jahre 197 findet sich bei dem Kirchenvater Tertullian die Aussage: Anima naturaliter christiana – die Seele ist natürlicherweise christlich.¹⁹ 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.

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 Aquino schon vor reichlich 700 Jahren seine Bemühungen nannte, die später den mißverständlichen Namen »Gottesbeweise« erhielten.

15 Heiner 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 (aej). Opladen 1993, 68.

16 Immanuel KANT: Werke/ hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 3. Darmstadt 1983, 60.

17 Dass. Bd. 5. Darmstadt 1983, 115.

18 Friedrich NIETZSCHE: Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe/ hrsg. von Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Bd. 6. 2. Aufl. München 1988, 78: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben [...]« (Götzen-Dämmerung. Die »Vernunft« in der Philosophie).

19 Im 17. Kapitel seines Apologeticums; vgl. Alfred SCHINDLER: Von Tertullian bis Drewermann. In: Homo naturaliter religiosus, 167; vgl. weiterhin ebd, 176-180.

1 *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« (Charles 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 soweit« 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 Thomas S. Kuhn beschriebenen Paradigmenwechsel.²⁰

Ludwig Wittgenstein hat dafür das Bild vom Fliegenglas geprägt, aus welchem die Fliege einen Ausweg sucht.²¹ 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 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 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 Abhängigkeit.²²

20 Vgl. auch das antike »Lügner-Paradoxon« und die »Russell-Antinomie« der Mengenlehre.

21 Ludwig WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchung*, Nr. 309. In: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1. 7. Aufl. Frankfurt/M. 1990, 378: »Was ist das Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.«

22 Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* [1830], § 4. In: Ders.: *Sämtliche Werke I: Zur Theologie*. Bd. 3. 3. Aufl. Berlin 1835, 15-22.

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 Beweger und das Denken des Denkens, der Neuplatonismus spricht u. a. vom unennbaren 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, Georg Wilhelm Friedrich 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.

2 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. [...] wir 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.«²³

Hier kommt kein wissenschaftsfeindlicher Pessimismus zu Wort – Pascal zählt zu den Spitzenmathematikern, dessen Namen 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.«²⁴

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

23 Blaise PASCAL: *Pensées* fr. 72. In: Ders.: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*. Berlin 1937, 45.

24 Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus* 6. 52. In: Ders.: *Werkausgabe* 1, 85. – Fortsetzung des Zitats: »Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.«

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 Anwendung 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.«²⁵

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 sogenannten »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« riefen.²⁶

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; man kann diese Erfahrung aber auch schlichtweg verdrängen. Im eigentlichen Sinn ist Religion nicht Kontingenzbewältigungspraxis (Hermann Lübbe),²⁷ sondern Kontingenzeröffnungspraxis (Michael Schramm).²⁸ Das uns so vertraute Kosten-Nutzen-Schema ist hier wenig angemessen: Religion bildet zunächst weder eine unserer Überlebensstrategien zum Zwecke physischer oder psychischer

25 Aurelius AUGUSTINUS: *Confessiones* I I 1. In: Ders.: *Bekenntnisse*/ hrsg. von Kurt Flasch; Burkhard Mojsisch. Stuttgart 1989, 33.

26 Vgl. auch Karl RAHNER: *Erfahrungen des Geistes. Meditation*. Freiburg/Br. 1977, 24-29. 34-39.

27 Vgl. Hermann LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*. Graz u. a. 1990, 149 f u. ö.

28 Vgl. Michael SCHRAMM: *Das Gottesunternehmen: die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*. Leipzig 2000, 52-57.

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 darf,²⁹ 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.«³⁰

III 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 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.
- Also muß nur lange genug gesucht werden, dann findet sie sich auch bei angeblich Areligiösen (denn an irgendwas glaubt doch wohl jeder).

29 Dabei wäre von »Sünde« und »Erlösung« eigens zu sprechen, welche das Phänomen noch einmal in anderer Weise beleuchten.

30 Friedrich NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. In: Ders.: Sämtliche Werke 4. 3. Aufl. München 1993, 19 (Zarathustras Vorrede, Teil 5).

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«. ³¹

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 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«

31 Adolf PORTMANN: *Kochen als religiöse Praxis: über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*. In: *Religiosität in der Postmoderne*/ hrsg. von Uwe Gerber. Frankfurt/M. 1998, 81-99. (Darmstädter theol. Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3) – Während Ersatzreligionen noch Religion sind, ist Religionsersatz offenbar nicht (mehr) Religion, selbst wenn er die Funktion von Religion übernimmt.

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 Johann Wolfgang von 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?³²

IV Homo areligiosus

Erich Loest sagt über sich selbst:

»Er war 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. [...] die 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.«³³

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.«³⁴

32 Hier ist vor allem auf den religionsphilosophischen Ansatz von Emmanuel Lévinas zu verweisen.

33 Erich LOEST: Durch die Erde ein Riß: ein Lebenslauf. 4. Aufl. München 1999, 36.

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.«³⁵

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.

1 Der homo areligiosus kann ohne Gott leben

»A-Religiöse« oder »Konfessionslose« 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 Martin Luther nennt »gottlos« Menschen, die sich gegen Gott auflehnen, d. h. aktiv werden, und volkstümlich ist damit Sittenlosigkeit gemeint.³⁶ 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 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.³⁷

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

34 Marcel REICH-RANICKI: *Mein Leben*. München 2000, 56 f.

35 Reich-Ranicki: *Mein Leben*, 314.

36 Vgl. hierzu Wolfgang MÜLLER-LAUTER: *Atheismus II: Systematische Darstellung*. TRE 4 (1979), 378-436, bes. 380 f.

37 Vgl. z. B. Renate KÖCHER: *Gottlos*. Rheinischer Merkur (1990), 25 f (28. September), und dazu Matthäus 5, 22^b.

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 herausfallen.³⁸ 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 haben.³⁹ 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, so daß 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«. ⁴⁰ 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 zeigen⁴¹: 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 »Würgeanfäll[e]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).

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 dar-

38 Vgl. Zulehner; Denz: *Wie Europa lebt ...*

39 Vgl. Gerhard HELLMMEISTER; Eckart STRAUBE; Uwe WOLFRADT: *Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern*. In: *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten: Beiträge zur Religionspsychologie*/ hrsg. von Helfried Moosbrugger; Christian Zwingmann; Dirk Frank. Münster; New York 1996, 59-64.

40 Renate KÖCHER: *Zwischen Fortschrittsoptimismus und Fatalismus: die Überzeugung von der eigenen Machtlosigkeit stört die Leute nicht besonders*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2000) Nr. 189, 5 (16. August).

41 Vgl. im folgenden Victor KLEMPERER: *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten: Tagebücher 1933-1945*. Bd. 4: *Tagebücher 1940-1941*. 10. Aufl. Berlin 1998, 98-140 (»Zelle 89, 23. Juni – 1. Juli 1941«).

auf kommt es an. Wiederum, wenn ich jetzt ›in mich gehe‹, ›Gott suche‹, wie es zu Gefängnis-schilderungen 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« (124 f).

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 unlösba-ren Fragen, nur der Gedanke des Ausgelöschenseins quält mich.« (125 f) »Könnte ich nur begreifen, wie Millionen Menschen, die denselben Bildungsgrad, dasselbe Denkvermö-gen 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). »Qual-volle 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 klettere ich aus der Hölle der letzten vier Tage zur Erde zurück.« (134)

2 *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 entschie-dene dogmatische Position bezüglich der Gottesfrage: »Ich glaube oder meine zu wissen: Gott existiert nicht.« Ostdeutsche dagegen sind mehrheitlich Menschen, die »religiös un-musikalisch« sind – um eine Metapher Max Webers⁴² 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 mei-nen, 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 Ab-stimmung 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 in ein bis zwei Absätzen eines ganzen Buches. Für die meisten Ostdeut-schen 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 Aus-einandersetzung und persönlicher Entscheidung. Antworten, wenn solche überhaupt ge-sucht werden, kommen sozusagen aus zweiter Hand. Fragt man nach Gründen für die Kirchendistanz, dann werden entsprechend dieser Second-hand-Einstellung zumeist von

42 Vgl. Eberhard TIEFENSEE: »Religiös unmusikalisch« – Zu einer Metapher Max Webers. In: *Zeiten des Übergangs: Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag/* hrsg. von Bertram Pittner; Andreas Wollbold. Leipzig 2000, 119-136. (Erfurter theol. Studien; 80).

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 Feiernkultur hilft: Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und die sich ungebrochener Lebendigkeit erfreuende Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nicht-kirchliches 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.⁴³

3 *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, bei der ich mich zu beschweren hätte. Ich bin nicht religiös, und da hab ich's gemerkt.«⁴⁴

Reemtsmas Reaktion, er habe die Unterstellung einer unterschweligen 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 ent-

43 Vgl. Eberhard 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 Feiernformen*/ hrsg. von Karl Schlemmer. St. Ottilien 1999, 50-66. (Andechser Reihe; 3).

44 Die Zeit (2001) Nr. 5, 13 (25. Januar).

sprechend 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.⁴⁵

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.

V 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 ist.⁴⁶ 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 weiterhin 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.

45 Eine Warnung vor möglichen externen Mißverständnissen der innersoteriologischen Konstruktion »anonymer Christ« enthält die Satire bei Hans Urs VON BALTHASAR: *Cordula oder der Ernstfall: Kriterien* 2. 3. Aufl. Einsiedeln 1967, 112: *Der Christ zum Kommissar*: »[...] sie sind ein anonymer Christ«, der Kommissar darauf: »Nicht frech werden, Junge.«

46 Der Sohn von Loest studierte Theologie, vgl. Loest: *Durch die Erde ein Riß*, 302 f.

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 wird.⁴⁷ Ihr liegt eine europäische und insbesondere deutsche geschichtliche Erfahrung zugrunde: Der zunächst naheliegende 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 praktikierbar sein, die einerseits Christen, andererseits areligiös sind?

Daß hier sogar so etwas wie eine »Lima-Liturgie« der »dritten Art«⁴⁸ denkbar ist, zeigen erste gottesdienstliche Erfahrungen wie die Leipziger Friedensgebete,⁴⁹ die Dresdner »Gebetsgruppe für Atheisten«,⁵⁰ die »Feier zur Lebenswende« als Jugendweihe-Alternative⁵¹ und das »Weihnachtslob für Ungetaufte« im Erfurter Dom⁵² oder ganz unspektakulär

47 Vgl. Eberhard TIEFENSEE: Nach dem »religiösen Supergau« auf dem Weg in eine neue, schwierige »Ökumene«. In: Mehr Himmel wagen: Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche; Manfred Plate zum 70. Geburtstag. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1999, 43-47.

48 Eine Art »Lima-Liturgie« der »zweiten Art« im interreligiösen Kontext stellt das Friedensgebet von Assisi 1986 dar.

49 Vgl. Eberhard 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/ hrsg. von Ulrich Willers. Tübingen; Basel 2000, 341-365. (Pietas liturgica: Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft; 15)

50 Hanna Barbara GERL-FALKOVITZ: Wer gibt den Glauben weiter?: Wie lässt sich der Glaube weitergeben? Christophorus 44 (1999) Nr. 3, 132-137.

51 Reinhard HAUKE: Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte. In: Liturgia semper reformanda: für Karl Schlemmer/ hrsg. von Anselm Bilgri; Bernhard Kirchgessner. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1997, 86-103.

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 Kontostand.⁵³ Vielleicht will man – wie Bertolt Brecht sagte – keine »irreligiösen Gefühle« verletzen.⁵⁴ 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 Wirklichkeit.⁵⁵ 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.

52 Vgl. Joachim WANKE: Weihnachtslob für Ungetaufte?: ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988. *Gottesdienst* 23 (1989), 145-147; DERS.: Feiern für Ungläubige. *Gottesdienst* 27 (1993), 85: »Sicher bewegen wir uns hier auf einem kirchlich noch wenig begangenen Terrain, aber Gottes Geist geht ja bekanntlich manchmal wunderliche Wege.«

53 Vgl. Hans WALDENFELS: *Gott*. Leipzig 1995, 16.

54 Als Verletzung irreligiöser Gefühle bezeichnete Bertolt Brecht das »Outing« Alfred Döblins auf einer Geburtstagsfeier im amerikanischen Exil, er sei (1941) zur katholischen Kirche konvertiert.

55 Vgl. Eberhard TIEFENSEE: Diesseits und Jenseits der Sprache: eine Kritik der Sprachkritik. *Theologie der Gegenwart* 42 (1999), 38-51.