

Beobachterbericht zum Forum

Atheismus und Konfessionsfreiheit

Ralf Wüstenberg

Ob es ein Christsein unabhängig von Religion gibt und wie Religionslosigkeit, Säkularismus oder Atheismus zu beurteilen sind – darüber ist in der christlichen Theologie, besonders im 20. Jahrhundert, viel nachgedacht worden. Wir denken zuletzt an *Charles Taylor*¹, der im Kern allerdings nicht davon ausgeht, dass Areligiosität eine von vornherein mögliche anthropologische Option sei. Wir denken möglicherweise bereits an *Dietrich Bonhoeffer*, auf den sich, wenn auch fälschlich, die Säkularisierungsdebatten der 1960er Jahre stützen, besonders in der angelsächsischen Welt. Dabei hat Bonhoeffer in Rezeption des Historismus *Wilhelm Diltheys*² in seinen Entwürfen aus der Tegeler Gefängniszelle gar nicht mehr die Frage der Konfessionalität thematisiert; vielmehr hielt Bonhoeffer es, wie jüngst *Hans-Martin Barth* in einem für unsere Thematik lesenswerten Buch herausstrich, bereits für möglich, »konfessionsfrei Christ«³ zu sein. Für islamisches Denken stellt ein Kontext radikaler Areligiosität in Europa – in Deutschland vor allem den neuen Bundesländern – eine vergleichsweise neue Herausforderung dar.

Muhammad Sameer Murtaza überschreibt seinen Vortrag bescheiden, indem er Atheismus und Konfessionsfreiheit aus einer »möglichen« muslimisch-philosophischen Sichtweise diskutiert. In seinen Ausführungen fällt sogleich auf, dass der Mensch gar nicht anders als in theologischer Anthropologie gedacht werden kann. Der Mensch steht immer »in einem Bezug auf« – und zuletzt: »neben auf Gott«. Es erinnert an die Grundbedeutung von Scharia, nach der menschliches Handeln stets unter

1 Vgl. *Charles Taylor*, *The Secular Age*, Cambridge 2007.

2 Vgl. *Ralf K. Wüstenberg*, *Religion and Secularity*, in: *Michael Mawson/Philip G. Ziegler* (Hg.), *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, Oxford 2019, 321–330.

3 *Hans-Martin Barth*, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionsstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013, 154.

der Beobachtung Gottes steht, wenn unter Zitation von Sure 21,47 darauf hingewiesen wird: »Gott berücksichtigt die Biographie eines jeden Einzelnen.« Eine streng theologische Anthropologie lässt sich zwar im Gedankenexperiment auf den »Atheismus« ein, hält diesen aber in der Praxis für schwer durchhaltbar, weil der Mensch eines allgemeinen Lebensvertrauens bedarf. Allenfalls ein nicht-nihilistischer Atheismus wäre anzunehmen, der nach Murtaza die metaphysische Lücke durch einen Ersatzglauben füllt, um die Welt so doch noch zu bejahen. Seine Folgerung aus diesen Überlegungen ist, dass Atheisten, die Humanisten wie auch Moralisten sein können, den Theismus als »ebenso berechtigte Antwort auf die Fraglichkeit der Welt« verstehen – eine interessante These, die die Begründungsfrage umdreht und den Atheisten angesichts der Sinnfrage in die Rechtfertigungspflicht nimmt.

Weiterhin führt Murtaza Gedanken zur Konfessionslosigkeit unter der Heilsfrage aus, die im strengen Monotheismus beantwortet wird, nämlich dem Ein-Gott-Glauben als wahre Religion: *dīn al-haqq* wird verstanden als allgemeine monotheistische Weltbewegung. Damit wird der Begriff der Konfessionalität, wie man ihn im christlichen Sprachgebrauch kennt, mehrfach erweitert: Zunächst hinsichtlich der Religion. Es geht nicht mehr um die lutherisch-christliche, die reformiert-christliche und weitere Konfessionen. Es geht auch nicht um den Islam oder das Christentum als Religion. Es geht um eine »Konfessionslosigkeit« im Sinne einer »Anerkennung einer alles Sein bestimmenden göttlichen Macht«. Mit dieser Anerkennung verbindet sich die Heilsfrage, denn nach der inneren Logik dieser Argumentation steht das Heil allen offen, die bewusst die Einheit Gottes anerkennen und durch rechtschaffenes Handeln ihrer spirituellen Überzeugung Ausdruck verleihen (Sure 2,62; Sure 5,69; Sure 22,17). Am Schluss gilt, was Murtaza in der *Schahada*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, vorgebildet sieht, nämlich die Unterscheidung der Heilsfrage (Bekenntnis zu dem einen Gott) und der Wegfrage (Anerkennung eines Propheten). Konfessionen oder Religionen werden zweitrangig, solange die Heilsfrage in das Bekenntnis zu dem einen Gott mündet.

Im zweiten Vortrag »Ostdeutsches Christentum – ostdeutscher Islam? Überlegungen zu Kontexten von Religionsdebatten« taucht der Begriff Konfession *expressis verbis* gar nicht auf. *Daniel Cyranka* weist an zahlreichen Beispielen auf, dass diskursiv aufgeladene Wendungen, wie »Ostdeutschland«, »Religion«, »Religionslosigkeit« und »Atheismus« intensiv miteinander verwoben sind und dass diese Verwobenheit auch das Stichwort »Islam« umfasst. Gibt es so etwas wie »ostdeutsches

Christentum« oder so etwas wie »ostdeutschen Islam«? Bereits die Einstiegsfragen (und dann auch die Antworten) markieren eine andere Herangehensweise an die Thematik. Es ist weniger die theologische, genauer soteriologische Frage nach dem Heil als vielmehr eine religionswissenschaftlich-beobachtende, ja religionssoziologische Fragestellung, unter der das Thema Atheismus und Konfessionsfreiheit, zumal im konkreten Kontext Ost-Deutschlands diskutiert wird. So ist es auch wenig verwunderlich, dass ein Begriff, der als »Wegbegriff« im Sinne einer Theologie der Religionen im ersten Vortrag stark gemacht wurde, nun im zweiten Vortrag kaum oder gar nicht vorkommt, nämlich der Begriff der Konfession. In Verbindung mit Religion taucht er bei Cyranka im Bedeutungszusammenhang der Kontextualisierung von Islam in Westdeutschland durchaus als Kennzeichen einer von außen wahrnehmbaren geschlossenen Größe auf. Gleiches gilt für das »ostdeutsche Christentum« offenkundig nicht. Cyranka spricht bei dem Versuch, Ostdeutschland kontextuell zu »marken«, nicht *expressis verbis* von Konfession. Die Fehlanzeige, also das Ausbleiben des Begriffes »Konfession«, verweist möglicherweise auch darauf, dass Religion nicht eigentlich theologisch bestimmt werden soll. Die Phänomene werden religionswissenschaftlich beschrieben und entsprechend fällt die Skizzierung von Religion weder als verfasste Größe, noch als einem bestimmten Bekenntnis zugehörig aus. Zwei Thesen Cyrankas zum Thema »Religion« bzw. »Nicht Religion« – erstens, dass Religion im Stile des 19. Jahrhunderts als vorwissenschaftlich angesehen wird und zweitens, dass »der Ausschluss aus der Welt des wissenschaftlich Relevanten [...] ein Ende oder das Ende eines existenziellen Interesses an Religion« bedeutet – wären leicht theologisch einzuholen und ins Gespräch mit der Religionskritik zu bringen – etwa mit Dietrich Bonhoeffer im Anschluss *Karl Barth* und *Ludwig Feuerbach*, wo Gott »als Lückenbüßer« oder »Arbeitshypothese« kritisiert wird. Seine übrigen vier Thesen sind religionssoziologischer Art. Und in der Tat spricht einiges dafür, dass es einen typisch »ostdeutschen Islam« nicht gibt, während es nach Cyranka das Phänomen oder die Markierung der »ostdeutschen Nicht-Religion« gibt. Freilich unbeachtet bleibt das »normale« Christentum der Evangelischen Kirchen in den neuen Bundesländern, das sich in Verfasstheit und Konfession wohl nur in der Mitgliederzahl von Landeskirchen in den alten Bundesländern unterscheidet, wenn auch nicht unbeträchtlich.

Im Sinne eines *Tertium Comparationis* der beiden Vorträge wäre es interessant, das Gesprächsangebot aus dem ersten Vortrag über ein neues Verständnis von Konfession im Sinne der interreligiösen Erweiterung zu

diskutieren. Denn der enge Zusammenhang zwischen Konfession und Religion, der den christlichen Beobachter sofort an die Formulierung »cuius regio, eius religio« des Westfälischen Friedens denken lässt, wird aufgesprengt. Zwar darf in dieser Formulierung eine gewisse Pluralität angenommen werden; denn seit 1648 konnte man entweder römisch-katholischer, evangelisch-reformierter oder eben lutherischer Konfession angehören. Aber freilich galt dies, dem Grundsatz »cuius regio« entsprechend, nach entsprechender regionaler Vorgabe und der Konfession des Landesherrn. Im Sinne des Vortrags von Murtaza wird man sofort eine inhaltliche Erweiterung des reformatorischen Konfessionsbegriffs erkennen, da er als Weg zum Heil zum universalen Wegbegriff wird. Eine bestimmte Konfession (oder Religion) wird als exklusiver Heilsweg ausgeschlossen. Selbst der Atheismus kann zum Weg werden, wenn dort die Sinnfrage gestellt und zum Ein-Gott-Glauben gelangt wird. Wo allerdings der erste Teil der *Schahada*, die den »universalen« Islam verkörpert, zur inklusiven Weltanschauung wird, der eben auch den Atheismus in den Konfessionsbegriff zu integrieren vermag, ist man allerdings wohl weit vom evangelisch-christlichen Konfessionsbegriff entfernt; zumindest wäre der Begriff Konfession in hohem Maße äquivok verwendet. Gerade nicht der Gedanke des Inklusivismus war reformatorisch-theologisch leitend, sondern eher – wie zurecht an vielen Stellen kritisiert⁴ – der Gedanke des Exklusivismus. In der Konfession werden Unterschiede geklärt, Positionen akzentuiert. Interessant ist, dass im Vortrag von Murtaza gerade ein Begriff wie Konfession als interreligiöser Integrationsbegriff erscheint. Dieser Ansatz könnte nun, auch in die evangelische Theologie rückgespiegelt, zu neuen Denkansätzen führen, zumal der Begriff unter der Hand – mehr unbewusst als bewusst – immer noch Konjunktur hat. Wir sprechen vom »konfessionellen« Religionsunterricht und grenzen ihn ab, etwa vom Religionsunterricht »für alle«, für den das sogenannte »Hamburger Modell« steht. Will sagen: Konfession hat als Begriff zumindest eine deutlich partikulare, wenn nicht exklusive Konnotation. Zu einem entspannteren Umgang mit dem Begriff »Konfession«, zumal im kirchenpolitischen Diskurs, kann der interreligiöse Dialog so durchaus einen Beitrag leisten.

4 Vgl. meinen Vergleich zwischen dem Reformator *Calvin* und *al-Gazzālī*: *Ralf K. Wüstenberg*, *Islam ist Hingabe. Eine Entdeckungsreise in das Innere einer Religion*, Gütersloh 2016.