

Phänomene des Atheismus im Überblick

Eberhard Tiefensee

I. Ein Überblick? – Taylors „Super-Nova“

Wenn Homiletik etwas mit dem missionarischen Charakter unseres Glaubens zu tun hat und Mission kurz und knapp gesagt „Sendung“ meint, ist es notwendig, etwas über die Empfänger zu wissen, an welche sich diese richtet. „Was muss ich wissen, wenn ich Charles Latein beibringen will?“¹ soll Chesterton (einem bisher nicht verifizierbaren Zitat zufolge) gesagt und sich selbst geantwortet haben: „Charles muss ich kennen!“ Selbst wenn sich Mission in der Regel hoffentlich nicht nur in eine Richtung vollzieht, sondern ein Geben und Nehmen darstellt, das auch zur eigenen inneren Umkehr führen soll, so entspricht doch der Bereich der Homilie mehr als viele andere Bereiche kirchlichen Handelns dem Sender-Empfänger-Modell. Wenn sich aber auf der Empfängerseite ein wachsender Anteil von Atheisten und religiös Indifferenten einfindet, wie das zumindest in Westeuropa der Fall ist, wird der Versuch, eine Übersicht zu bekommen, d. h. die Phänomene des Atheismus zu beschreiben und philosophisch bzw. theologisch einzuordnen, dringlich.

Sed contra: In den wenigsten Fällen werden Atheisten und religiös Indifferente auf der Empfängerseite der Predigtstätigkeit zu finden sein. Anders als Ärzte und Lehrer, welche in der Regel die gesamte Breite der regionalen Bevölkerung treffen, haben kirchliche Amtsträger meistens nur eine Auswahl vor sich, wie Milieustudien vor einiger Zeit deutlich vor Augen geführt haben. Eine gewisse Ausnahme bilden vielleicht kirchliche Morgenfeiern im Rundfunk oder das „Wort zum Sonntag“ bzw. päpstliche

¹ Diese Version ist ohne nähere Quellenangabe zu finden bei Rektor Christian Hammerschmidt (alias Hugo Aufderbeck), *Die Stunde der Kirche oder Alle Zeiten sind Zeiten des Herrn. Eine Handreichung für die Seelsorge*. Als Manuskript gedruckt, o.O. (West-Berlin) o.J. (ca. 1961), 147. Die übliche Version lautet: „To teach John Latin, it is not enough to know Latin; you have also to know John.“ – So (wieder mit nicht spezifiziertem Bezug auf Chesterton) Bernhard Häring, *Prayer. The Integration of Faith and Life*, Slough (St Paul Publications) 1975, 16 – mit Dank für diesen Hinweis an Brigitte Benz.

Ansprachen im Fernsehen, obwohl auch hier Zweifel an der repräsentativen Zusammensetzung der Adressatenschaft angebracht sind. Vielleicht trifft die Homilie eher im Fall von „disaster rituals“², wie z. B. anlässlich eines Amoklaufs oder einer Naturkatastrophe auf eine solche durchschnittlich gemischte Zuhörerschaft, so dass man von einer direkten Konfrontation mit dem Phänomen des Atheismus sprechen kann.

Trotz alledem ist der Versuch einer Übersicht aber nicht müßig, sind doch selbst die üblichen Predigttempfänger vom Fühlen und Denken ihrer Umgebung nicht unbeeindruckt, falls sie nicht sogar beim Hören immer auch für ihren Bekanntenkreis mithören und mitfragen, selbst wenn der nicht anwesend ist³.

Einige aktuelle Phänomene des Atheismus dürften allen präsent sein: Richard Dawkins' Buch „Gotteswahn“; Busse, die mit atheistischen Parolen auch durch Deutschland fahren; ein Humanismus, der bei aller Bandbreite ein Grunddogma hat: „Keine Religion“, und der sich schon seit Freidenkerzeiten als Weltanschauungsgemeinschaft – wenn nicht sogar kirchenähnlich – zu organisieren versucht⁴; „religiöse Indifferenz“, die – wenn man einer vatikanischen Umfrage Anfang dieses Jahrtausends trauen darf – weltweit ein wachsendes Phänomen darstellt und trotzdem in der Regel unter dem Radarschirm theologischer, philosophischer und religionswissenschaftlicher Wahrnehmung bleibt⁵ ...

Wie aber soll in dieser „neuen Unübersichtlichkeit“ (Jürgen Habermas) eine Übersicht gegeben werden – und das in der Kürze dieses Beitrags? Der amerikanische Religionssoziologe Charles Taylor vergleicht die heutige Situation mit einer Supernova, deren Explosion im 19. Jahrhundert erst bei den Eliten einsetzte und im 20. Jahrhundert alle gesellschaftlichen Schichten erfasste: Weltanschauungen, religiöse Einstellungen und Lebensoptionen haben sich explosionsartig vervielfacht – bis hinein in die Familien⁶. Die gegeneinander klar definierbaren Milieus lösen sich immer wieder auf, während ständig neue entstehen – eine Entwicklung, die nach menschlichem Ermessen nicht wieder rückgängig zu machen ist und, so bin ich versucht zu prognostizieren, im 21. Jahrhundert als eine Art „Super-Super-Nova“ nicht nur wie bisher vorrangig

-
- 2 Vgl. *Paul Post*, *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*, Leuven u. a. 2003.
 - 3 Vgl. *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, bes. 10f. und 129-148.
 - 4 Vgl. *Florian Baab*, *Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 51)*, Regensburg 2013, bes. 150-156.
 - 5 Vgl. *Päpstlicher Rat für die Kultur*, *Wo ist dein Gott? – Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz*, in: *Benedikt Kranemann/Josef Pilvousek/Miriam Wijlens* (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (ETHS 38)*, Würzburg 2009, 187-228 (mit einem Vorwort von *Eberhard Tiefensee*).
 - 6 Vgl. *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 688 u. ö.

den abendländischen Kulturraum, sondern weltweit alle Kulturen und auch dort zunächst die Eliten, dann aber alle Schichten erfassen wird. Den Beginn können wir derzeit besonders bei den Muslimen beobachten. Pluralität ist unser Schicksal – mit all ihren positiven und negativen Seiten. Das Ganze bildet nun ein komplexes Gemenge von Differenzen, aus denen sich natürlich viele Gelegenheiten für scharfe Polemik und wechselseitige Diffamierung, aber auch viele Überschneidungen ergeben und zwischen denen die Einzelnen in ihrer Wahl der Lebensentwürfe zunehmend *switchen* – lebensabschnitts- oder generationsweise. Ich werde auf diese Aspekte am Ende meiner Ausführungen zurückkommen, wenn ich für eine „Ökumene der dritten Art“ plädiere.

Hier eine verlässliche und dann noch aktuelle Übersicht zu gewinnen, ist offenbar eine Sisyphearbeit. Aber Wissenschaft tritt nun einmal mit dem Anspruch an zu systematisieren. Fragt man die empirischen Wissenschaften, z. B. die Soziologen, trifft man allerdings auf ein sehr uneinheitliches Feld der Kategorien. Einige Beispiele: Eine Berliner Untersuchung Ende der 90er Jahre unterscheidet Gottgläubige, Transzendenzgläubige, Atheisten und Unentschiedene⁷, zur gleichen Zeit erkennen die Religionssoziologen Pollack und Pickel eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen neben den Durchschnittschristen, den Sozialkirchlichen, den außerkirchlich Religiösen, den engagierten Christen und den Synkretisten⁸. Der Wiener Pastoraltheologe Zulehner registriert als weltanschauliche Optionen Humanismus, Naturalismus, Christentum, Theismus, sich eigens vom christlichen Gottesglauben Absetzende, Fernöstliches, Atheismus und Anomie (Leben ist sinnlos)⁹; als vorherrschende Mischungen finden sich dann die naturalistischen Humanisten, die Atheisierenden, die Christen und die Religionskomponisten (Synkretisten)¹⁰. Meulemann reiht im Zusammenhang mit dem „Bertelsmann Religionsmonitor“ die folgenden fünf Positionen zu einem Weg in die Säkularisierung: „vom Theismus und Deismus zum Existentialismus

7 Vgl. Klaus-Peter Jörns, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in: Thomas Brose (Hg.), *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft*, Berlin 1998, 119-132. 123.

8 Vgl. Detlef Pollack/Gert Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (1999), 465-483. 466.

9 Vgl. Paul Michael Zulehner/Isa Hager/Regina Polak, *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001, 79 und 82.

10 Vgl. ebd. 84.

[Selbstverwirklichung] und zum Naturalismus [bes. Evolutionismus]¹¹ und zum Agnostizismus. In einer Untersuchung über Teilnehmer am schulischen evangelischen Religionsunterricht von 2003 in Thüringen finden sich bei den Acht- bis Zehntklässlern: Religiöse, kritisch Religiöse, Zweifler und Distanzierte, offen Nichtreligiöse und Fragende¹². Das ließe sich fortsetzen.

Charles Taylor versucht deshalb, in dieser Super-Nova wenigstens verschiedene „Achsen“ auszumachen, an denen entlang sich die Differenzierung vollzieht. Konzentriert auf das 19. Jahrhundert nennt er die Achsen der Resonanz, der Romantik und der Tragik – die Details würden hier zu weit führen, da sie m. E. für unser Jahrhundert nur begrenzt weiterhelfen. Anders ist das mit Taylors Einschätzung der treibenden Kraft dieser Explosion: Es ist ein „Unbehagen an der Immanenz“, das sich klassisch in Wittgensteins Diktum ausdrückt: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“¹³ Dieses „Unbehagen“ zeigt sich im Gefühl der Fragilität des Sinns und der Suche nach einer Gesamtbedeutung, in der Zukunftsangst angesichts unkalkulierbarer Risiken, in Lebenskrisen, welche die Wertlosigkeit der bisherigen Lebensorientierung greifbar machen und sogar zu einem Gefühl der Sinnlosigkeit und des Welt-Ekels führen können. Man spürt vielleicht die Leere der Rituale, mit denen versucht wird, die entscheidenden Übergänge im Leben feierlich zu begehen, oder leidet am Gefühl der Fahlheit und der Leere der Normalität, welches Alltagsverdross erzeugt.

Dieses „treibende“ Unbehagen an der Immanenz wird natürlich unterschiedlich stark gespürt – von manchen vielleicht gar nicht – und die begangenen „Lösungswege“ werden unterschiedlich stark reflektiert. Bezeichnend ist aber, dass dann entlang aller Achsen im wesentlichen zwei Optionen offen sind: die Wendung hin zur Transzendenz entweder als Rückwendung zu einer der traditionellen, etablierten Religionen oder als Kreation neuer Formen des Religiösen auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber das Verbleiben in der Immanenz, indem man sich z. B. in Projekten einer neuen Welt der Gerechtigkeit oder des Wohlstands engagiert oder so etwas wie

11 Heiner Meulemann, Säkularisierung oder religiöse Erneuerung? Weltanschauungen in 22 Gesellschaften: Befunde und Hinweise einer Querschnittserhebung, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 691-723. 698.

12 Vgl. Hartwig Kiesow, Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. Eine empirische Untersuchung zur Religiosität und zu Teilnahmemotiven für den Besuch des Evangelischen Religionsunterrichts unter 3889 Schülerinnen und Schülern der Klassen 8, 9 und 10 in Thüringen, Jena (URL: http://www.db-thueringen.de/dissOnline/FSU_Jena_Kiesow_Hartwig – Stand: 2.12.13) 2003, 351 passim.

13 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 52.

eine „atheistische“ Spiritualität sucht, welche dem Alltag, der Natur, den Dingen unserer Umgebung Tiefe und Resonanz verleiht. Wer dann z. B. einer der Achsen der Tragik folgend Entfremdung und Leid besonders stark wahrnimmt, wird sein „Unbehagen an der Immanenz“ besonders im kritischen Blick auf die Glücksvorstellungen und das Harmoniebedürfnis seiner Zeitgenossen entwickeln, wird ihre Verdrängung des Todes beobachten und die allgemeine Hoffnung auf einen zukünftigen „Sieg über den Tod“ als unaufgeklärten Fortschrittsoptimismus und Wissenschaftsgläubigkeit entlarven. Er kann dann einerseits den Weg der Transzendenz gehen und eine Kreuzestheologie, die Hoffnung auf das Jenseits oder – wie Johann Baptist Metz – die „compassion“ mit den Opfern gegen eine liberale, keimfreie Form von Christentum bzw. gegen eine naive „Trostreigion“ stellen. Er kann jedoch andererseits auch in der Immanenz verbleiben, wie Georg Büchner das Leid als den Fels des Atheismus proklamieren oder die Tragödie als Kunstform genießen oder gegen den naiven Optimismus mancher Säkularhumanisten mit Nietzsche bzw. Camus das Absurde zu akzeptieren lehren¹⁴.

Als wesentliche Einsicht für unser Thema wäre festzuhalten: Wenn es zu einem „Unbehagen an der Immanenz“ kommt, heißt das noch nicht, dass es sich religiös oder sogar christlich orientiert. Es bleiben konkurrierend eine Fülle von säkularen Varianten offen, die gewählt und auch mehr oder minder stringent gelebt werden können, so dass dieses Unbehagen bestenfalls einen Anknüpfungspunkt, aber noch keine Option darstellt, zumal es – wie schon gesagt – als solches verschieden intensiv und mehr oder minder bewusst wahrgenommen werden wird.

II. Versuch einer systematischen Übersicht

Der Atheismus bildet in der Vielfalt seines Auftretens spätestens seit Beginn der Neuzeit ein vertrautes Feld religionsphilosophischer und theologischer Bemühungen. Daran muss gelegentlich erinnert werden, wenn Feuilletons einen „neuen Atheismus“ kreieren, der im großen Ganzen zumeist ein altbekannter Wiedergänger ist – Überraschungen sind allerdings nicht ausgeschlossen. Ebenso bekannt ist, dass es sich – von Spuren in anderen Zeiten und andernorts abgesehen – um eine typisch neuzeitliche und typisch nachchristliche Erscheinung handelt. Die Versuche, diesen Umstand zu

¹⁴ Vgl. ausführlich zu den verschiedenen auch nichtreligiösen Formen, mit dem „Unbehagen an der Moderne“ bzw. „der Immanenz“ umzugehen: *Charles Taylor, Zeitalter* (a. a. O.) 507-630.

reflektieren, sind bekannt (ich nenne hier nur Friedrich Gogartens Säkularisierungsthese und Gaudium et spes Nr. 19); ich möchte sie hier nicht weiter verfolgen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gibt es das zunehmende Phänomen eines von Generation zu Generation weitergegebenen „Volksatheismus“ analog zur Volksreligion oder zum Volkskirchentum. Westeuropa bildet diesbezüglich ein „kirchliches Katastrophengebiet“¹⁵. Das betrifft besonders den atheistischen Halbkreis, der von Lettland und Estland über die nordischen Länder, Nord- und Ostdeutschland bis nach Böhmen reicht. Die beiden letztgenannten sind sozusagen das Epizentrum des Erdbebens.

In den neuen Bundesländern dürfte der Anteil der Atheisten weltweit am höchsten sein. Laut der Weltwertestudie von 1995-1997 lag der Anteil bei über 25% der Bevölkerung, es folgte als nächste Region im Ranking Japan weit abgeschlagen mit 12%¹⁶. So gesehen ist die mediale Aufregung über die Chicagoer Universitätsstudie „Beliefs about God across Time and Countries“ vom April 2012 wenig nachvollziehbar. Dort bilden die „strengen Atheisten“ allerdings in Ostdeutschland sogar angeblich 46% der Bevölkerung, gefolgt von Tschechien mit 26%¹⁷. Es kommt offenbar auf Definitionsfragen an, anders sind solche erheblichen statistischen Ausschläge nicht zu erklären. Angesichts von nur ca. 30% kirchlich „Gebundenen“ und einer kaum wahrnehmbaren außerkirchlichen Religiosität in Ostdeutschland bleibt aber noch eine erhebliche Grauzone: Was ist mit den ca. 25-50%, die weder als Atheisten noch als religiös gelten können?

Versuchen wir also eine systematische Übersicht. Klassisch werden folgende Formen des Atheismus unterschieden:

Atheismus *im strengen Sinn* verneint Gott als absolutes, die Erfahrungswelt überschreitendes Wesen, Atheismus *im weiten Sinn* verneint nur einen persönlichen, welttranszendenten Gott, weshalb diesmal z. B. der Pantheismus eines Albert Einstein auch Atheismus wäre, *im weitesten Sinn* ist Atheismus „jede Geisteshaltung“, auch im Sinne von „Unwissenheit und Zweifel“, „die in irgendeiner Weise der Überzeugung von der Existenz Gottes entgegengesetzt ist“. Ein *vermeintlicher* Atheismus wäre einer, „der die Existenz Gottes nur wegen eines unzureichenden Gottesbegriffs

15 Peter L. Berger, An die Stelle von Gewisheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber: F.A.Z. vom 7.5.1998, 14.

16 Vgl. Paul Froese/Steven Pfaff, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany: JSSR 44 (2005) nr. 4, 397-422. 397f.

17 Vgl. Tom W. Smith, Beliefs about God across Time and Countries (URL: http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf – Stand 2.12.13), 11.

verneint oder bezweifelt“¹⁸. Auf diese Variante ist besonders hinzuweisen, da vice versa auch die theologische Gegenposition in die Gefahr geraten kann, einen Atheismus anzugreifen, der so nicht vorhanden ist, d. h. die „ihm eigenen Intentionen und Sinnspitze“¹⁹ zu verfehlen. Diese die inhaltliche Seite betreffende Einteilung ist selbstverständlich viel zu grob, denn es müsste beispielsweise genauer gefragt werden, welcher Pantheismus atheistisch wird und welcher nicht, gibt es doch verschiedene Varianten des Pantheismus. Ebenso bleibt der wechselseitige Atheismus-Vorwurf der Religionen unbeachtet, man denke an Christen im römischen Reich oder in islamischen Staaten. Nicht widerspiegelt wird die Auseinandersetzung mit aktuellen Neopaganismen wie dem Keltentum oder Hexenwesen. Ist der grassierende Engelglaube schon oder noch Atheismus? Und was ist mit dem Streit um polytheistische Positionen – angefangen vom jüdischen oder muslimischen Polytheismusvorwurf gegenüber dem Christentum bis hin zum „Lob des Polytheismus“ des Philosophen Odo Marquardt oder des Ägyptologen Jan Assmann, welche sich vom angeblich zu Gewalt und Intoleranz neigenden Ein-Gott-Glauben der Christen und Muslime abzusetzen versuchen?²⁰

Wechselt man auf die Seite des Vollzugs, ergeben sich folgende klassische Unterscheidungen: Handelt es sich um eine erkenntnismäßige Stellungnahme, ist der Atheismus *theoretisch*. Wenn jemand lebt und handelt, als ob es Gott nicht gäbe, wäre es ein *praktischer* (oder praktisch-existentieller) Atheismus, der durchaus mit einem theoretischen Theismus einhergehen kann. In diesem Zusammenhang wird zuweilen auch von einem ekklesialen Atheismus gesprochen, wenn Gott in den kirchlichen Vollzügen letztlich nicht mehr vorkommt²¹.

18 Walter Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 241. Anders und genau umgekehrt – mit Bezug auf Jörg Splett – Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung*, in: *Ders/Johann Figl/Sigrid Mühlberger, Weltphänomen Atheismus (Studien zur Atheismusforschung 1)*, Wien 1979, 35-58. 40: Demzufolge wäre Atheismus im engeren Sinn eine Religion, welche andere als die eigenen Gottheiten verehrt, im weiteren Sinn die Leugnung der Personalität Gottes und im weitesten Sinne die Leugnung jeder Form des Göttlichen.

19 Ebd. 37.

20 Vgl. Odo Marquardt, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003, 46-71; Jan Assmann, *Monotheismus*, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus (JbPT 4.2002)*, Münster/Westf. u. a. 2003, 122-132.

21 Vgl. Tatjana Goritschewa, *Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*, Göttingen ²⁰1997 [1. Auflage Freiburg 1984]; Paul Zulehner, *Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1987.

Schon hier wäre als eine Zwischenform der methodische (oder wie ihn Wucherer-Huldenfeld nennt: der poetisch-methodische²²) Atheismus einzuführen. Er betrifft die vielen Kulturbereiche, die eo ipso religiös indifferent sind. Interessanterweise ist von diesem Atheismus fast ausschließlich nur im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften die Rede, die a priori arbeiten, „etsi Deus non daretur“, nicht aber wird üblicherweise von einem methodischen Atheismus der Mathematik, der Sportwissenschaft oder der Jurisprudenz etc. gesprochen. Hier reflektiert sich offensichtlich die neuzeitliche Geistesgeschichte unseres Kulturraums, der geprägt ist von einem für beide Seiten schwierigen Emanzipationsprozess der Naturwissenschaften aus Philosophie und Theologie. Allerdings führt ein solcher methodischer Atheismus wie alle Methodologien rasch zu ontologischen Konsequenzen. Wissenschaftler neigen offenbar dazu, ihr Partikuläres zum Totalen zu machen und zu meinen, mit dem eigenen Spezialgebiet und seiner Perspektive den Schlüssel für alles in der Hand zu haben, wie das neuerdings die Hirnforschung zeigt, wenn sie bildungspolitische Maximen generiert.

In der Geschichte vom unsichtbaren Gärtner, in dem ein Glaubender und ein Skeptiker darüber streiten, ob sich ein geordnetes Blumenfeld inmitten eines Dschungels einem Gärtner verdanke oder nicht, wächst durch zunehmend schärfere Untersuchungsmethoden der Druck auf den Gläubigen: „Aber es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der heimlich kommt, um sich um seinen geliebten Garten zu kümmern“, behauptet er, während der Skeptiker ihm entgegenhält: „Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?“²³ Ich erwähne das bekannte Gleichnis, weil sich hieran gut zeigen lässt, dass in der Regel die sogenannten „ontological commitments“, also die beiderseits akzeptierten Wirklichkeitsvorstellungen, unthematisiert bleiben und mancher Verwirrung Vorschub leisten können. In unserem Fall gehen beide Kontrahenten von einer erfahrbaren Wirklichkeit Gottes aus, die – wie jeder transzendentalphilosophisch Geschulte weiß –, eine *contradictio in adiecto* wäre. Theologen könnten von daher sogar den atheistisch anmutenden Satz unterschreiben, dass Gott

22 Vgl. *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Wandlungen des Phänomens und der Bedeutung des Atheismus an der Wende zum 21. Jahrhundert, in: *Karl Baier/Sigrid Mühlberger/Hans Schelkshorn/ders.* (Hg.), *Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel*, Leipzig 2001, 37-52. 39. 42.

23 Das von Antony Flew breit publizierte Gleichnis stammt von J. Wisdom – vgl. *Michael Weinrich* (Hg.), *Religionskritik in der Neuzeit*, Gütersloh 1985, 205f.

nicht existiert, weil das Prädikat, empiristisch verkürzt verstanden, auf ihn nicht anwendbar ist. Wie die schon seit der Antike geführten Auseinandersetzungen um die sogenannte Exodus-Metaphysik zeigen, ist Gott weder einfach existent noch „das Sein“ – so die Septuaginta-Übersetzung der Gottesoffenbarung im brennenden Dornbusch –, sondern „plus quam esse“ (mehr als Sein), wie Johannes Scotus Eriugena sagt, oder „non ens nec esse“ (nicht Seiendes noch Sein), um Meister Eckhart zu zitieren²⁴.

Das Beispiel macht darauf aufmerksam, dass Prediger beim Verweis auf Gottes- und Gebetserfahrungen sowie bei der Rede von der „Gegenwart Gottes“ erheblich vorsichtiger werden müssen, um nicht in diesen empiristischen Fehlschluss zu geraten: Nur was empirisch nachweisbar ist, existiert. Die meisten Adressaten, besonders im nach wie vor stark szientistisch gebildeten Osten Deutschlands, hören mit naturwissenschaftlich geschulten Ohren. Dass das selbst in Bayern gilt, machte ein evangelischer Religionspsychologe aus München deutlich.

„In einer technisch-naturwissenschaftlich bedingten Umwelt [...] findet das Kind auf die Frage 'wozu' wenig Antwortbereitschaft; viel eher neigt der Erwachsene dazu, kausale Erklärungen im Sinn wissenschaftlicher Weltbetrachtung abzugeben. So verlernt das Kind die Sinnfrage – die entsprechende Haltung wird dadurch abgebaut (extinguiert), dass sie durch das Umweltverhalten nicht bestätigt wird –, während seine kausale Denkrichtung gleichzeitig verstärkt wird. Es ist charakteristisch für die Gegenwartssituation, dass in der Religionspädagogik häufig davon die Rede ist, die ursprüngliche Fragehaltung des Schülers erst neu hervorrufen zu müssen.“²⁵

Zurück zum Überblick: Bezüglich des theoretischen Atheismus ergeben sich weitere Differenzierungsmöglichkeiten: Nimmt jemand urteilend Stellung, kann man den Atheismus als *positiv*, im Fall von Unwissenheit als *negativ* bezeichnen. Auch diese Einteilung ist zu grob. Eine Sonderstellung nimmt nämlich der *indifferente* Atheismus ein. Dieser steht der Gottesfrage gleichgültig und desinteressiert gegenüber oder – wenn man es wertneutraler bezeichnen will – zeigt sich als von ihr „unberührt“²⁶ im Unterschied zum positiven Atheismus, der zu theologischen Fragen Stellung nimmt – wenn auch ablehnend. Wucherer-Huldenfeld ordnet ihn deshalb zwischen positivem und negativem Atheismus ein²⁷.

24 Vgl. *Theo Kobusch*, Art. Sein, Seiendes II. Spätantike; Patristik, in: HWP 9 (1995), 180-186, und *Albert Zimmermann*, Art. Sein, Seiendes III. Mittelalter, in: ebd. 186-197.

25 *Hans-Jürgen Fraas*, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, 64.

26 Vgl. *Michal Kaplánek*, Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: *Maria Widlders*, Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien, České Budějovice – Erfurt 2006, 88-98. 88f.

27 Vgl. *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Wandlungen (a. a. O.) 39. 43f.

Schon jetzt wäre kritisch darauf hinzuweisen, dass hier ein schwerpunktmäßig erkenntnistheoretischer Ansatz vorliegt. Das ist wahrscheinlich der Tatsache geschuldet, dass der Atheismus zunächst ein Thema für Philosophen und Theologen darstellt, welche den Menschen vorwiegend als erkennendes Wesen rekonstruieren und dem Atheismus vor allem argumentativ begegnen. Das jedoch erschwert den Umgang mit allen existentiell-praktischen Varianten des Atheismus und besonders mit der religiösen Indifferenz. Um einen meiner Erfurter Kollegen zu zitieren, der nach einer Begegnung mit einer jungen Angestellten beim Haarschneiden folgendes konstatierte: „Man muss so etwas einmal erlebt haben, diese Neugier, mal etwas Neues zu erfahren, zugleich meine vergebliche Suche nach einem Anknüpfungspunkt, nach einem für jede Art von Hermeneutik notwendigem tertium comparationis. Wenn sie eine Atheistin üblichen Formats gewesen wäre, hätte ich eine Diskussion anfangen können. Hier aber kam ich mir vor wie ein ‚Alien‘ von einem anderen Stern.“ Das gibt zu denken.

Das recht grobe Schema lässt sich hinsichtlich des theoretischen Atheismus nun verschiedentlich verfeinern: Er kann *dogmatisch bzw. kategorisch* und dann oft auch militant, um nicht zu sagen fundamentalistisch auftreten, wie das im Marxismus-Leninismus der Fall war und aktuell bei der Giordano-Bruno-Stiftung ist, oder als *postulatorischer* Atheismus im Blick auf die vermeintlich inhumanen Konsequenzen jedes Gottesglaubens und jeder Religion. Zu einem *skeptisch-fragenden* Atheismus gehört wohl auch die verbreitete Haltung: „Ich bin zwar nicht religiös, finde es aber gut, dass es Religion gibt“ – man kann hier durchaus an den „religiös unmusikalischen“ Jürgen Habermas denken. In der englischen Religionssoziologie firmiert diese Variante unter dem Begriff der *vicarious religion* (Grace Davie)²⁸. Skeptisch-fragend wäre auch ein *bekümmertes* oder *trauriger* Atheismus, wie er sich wohl paradigmatisch bei dem Philosophen Herbert Schnädelbach findet, der sich selbst als „frommen Atheisten“ bezeichnet²⁹. Dieser Atheismus spürt die Leere, die der fehlende Gottesglaube hinterlässt, ist aber weder bereit noch in der Lage, zu einem solchen Glauben zu finden oder wieder zu finden. Schließlich wäre noch der *Agnostizismus* zu nennen, welcher sich einer Stellungnahme aufgrund der Grenzen unserer menschlichen Vernunft enthält und somit meint, die Antwort offen lassen zu müssen. Die Grenze des Agnostizismus zum negativem Atheismus (aus Unkenntnis) und zur religiösen Indifferenz (wegen „Unberührtseins“) ist kaum scharf zu ziehen – von letzterem unterscheidet er

28 Vgl. Grace Davie, *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000 sowie *dies.*, *Vicarious religion. A response: Journal of Contemporary Religion* 25 (2010) nr. 2, 261-266.

29 Herbert Schnädelbach, *Der fromme Atheist*, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br. 2008, 11-20.

sich wohl dadurch, dass jener sich immerhin mit der Gottesfrage auseinandersetzt, während religiös Indifferente weder ein Verhältnis zum Theismus noch zum Atheismus entwickeln. Es bleibt also fraglich, ob die religiöse Indifferenz überhaupt als Variante des theoretischen Atheismus im Sinne einer Leugnung Gottes gelten kann.

Das Ganze bleibt recht spekulativ und abstrakt. Denn viele unterschiedliche Varianten können in einem Menschen gleichzeitig oder phasenweise vorhanden sein – ich erinnere an meine Bemerkungen zum *Switchen* in der Supernova. Außerdem kursieren neben eher akademischen Varianten auch vulgäre Versionen. Man kann das Schema noch so sehr verfeinern, die deutliche Begrenzung jedes Versuchs, eine systematische Übersicht zu gewinnen, ist mit Händen zu greifen. Um Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, der sich in Wien lebenslang an der Atheismusforschung abgearbeitet hat, zu zitieren:

„Wir werden der Orientierungshilfe durch Klassifikationen (Kategorialisierungen) nicht entraten können, doch vermeiden, bei allem Zauber ihrer Ordnungsbildung und Trennschärfe, ihre – an der Sache gemessene – Ungenauigkeit und Unschärfe zu übersehen. Die Herkunft der Verständnishorizontes (des Gesichtspunktes der Einteilung) bleibt stets fragwürdig.“³⁰

III. Versuch einer generellen Perspektive: „proposition“ und „propositional attitude“

Sucht man diese Systematisierungsversuche noch einmal systematisch zu erfassen, dann bietet sich bei aller Gefahr erneuter Simplifizierung eine Doppelperspektive an, die in den referierten philosophischen Kategoriensystemen schon durchschien: Man systematisiert einerseits nach der Seite des Inhalts (gemeinhin „fides quae creditur“ genannt) und/oder nach der Seite des Vollzugs („fides qua creditur“). In der klassischen sprachanalytischen Philosophie stehen dafür die Ausdrücke „proposition“ und „propositional attitude“. Interessanterweise scheint diese Terminologie im Titel eines Briefes der französischen Bischöfe an ihre Katholiken auf: „Proposer la foi – den Glauben vorschlagen“³¹. Für systematische Philosophen und Theologen ist gewöhnlich die „proposition“ das Interessante. Gegenüber einem thematischen Vorschlag, wie z. B. der Existenz oder Nichtexistenz Gottes, lassen sich aber sehr verschiedene

³⁰ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Phänomen (a. a. O.) 40.

³¹ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

Haltungen einnehmen: Die Existenz Gottes kann gewusst, geglaubt, behauptet, bezeugt, angefragt, bezweifelt, gewünscht, erhofft, angedroht, befürchtet, abgelehnt, ignoriert werden usw., das Gleiche gilt vom Gegenteil, der Nichtexistenz. Hier scheint der Hauptgrund für die unüberschaubare Vielfalt von Theismen und Atheismen zu liegen. Die Atheismus-Problematik findet sich wohl weniger aufseiten der inhaltlichen Fragen als aufseiten der jeweiligen Haltung zu ihnen – oder, mit anderen Worten, weniger aufseiten der Religion oder Nicht-Religion als der Religiosität bzw. Nichtreligiosität. Das wäre das Feld für die praktische Philosophie und Theologie, denn vor allem hier werden diejenigen ansetzen müssen, welche die Phänomene in ihrer sozialpsychologischen Genese und in ihren praktischen Auswirkungen zu erfassen und zu bewerten suchen. Vor allem auf die „propositional attitudes“ zu achten, ist m. E. auch deshalb hilfreich, weil sich hier offene und geschlossene Formen des Nichtglaubens besser unterscheiden und neue Propositionen eruieren lassen – dazu unten mehr. Ich befürworte also Versuche, die Atheismusproblematik vornehmlich lebenspraktisch und erst dann dogmatisch anzugehen.

Freilich kommt beim Thema Gott ein besonderer Umstand hinzu, der sich bei anderen „propositions“ so nicht zeigt. Christen werden nämlich betonen, dass sie nicht nur glauben, *dass* Gott existiert, und auch nicht nur *ihm* glauben, sondern *an ihn* glauben – eine existentielle Beziehung, wie sie eigentlich nur Gott gegenüber zulässig ist. Damit wird deutlich, dass „proposition“ und „propositional attitude“ nur begrenzt trennbar sind. Daraus folgt, dass es auch eine diesbezüglich unzulässige propositionale Haltung gibt. Das wäre z. B. „wissen“, wie der Atheist André Comte-Sponville scharf formulierte: Wenn ein Atheist behauptet, er wisse, dass Gott nicht existiert, dann sei er kein Atheist, sondern ein Idiot³².

Grob sortiert und sehr reduziert gesprochen sind dann Theisten aller Couleur Menschen, die glauben, dass Gott existiert, während Atheisten glauben, dass Gott nicht existiert. Die Positionierung der Negation ist hier wichtig: Atheisten sind ebenfalls Glaubende und werden deshalb auch konsequenterweise in vielen Statistiken der Weltreligionen als solche den Religionen zugeordnet, während Menschen „ohne Religion“ als eigene Gruppe geführt werden³³. Von den Atheisten wären also Menschen,

32 „Wenn Sie jemand treffen, der behauptet: ‚Ich weiß, dass Gott nicht existiert‘, ist das kein Atheist, sondern ein Idiot. Und genauso verhält es sich meiner Ansicht nach, wenn Ihnen einer sagt: ‚Ich weiß, dass Gott existiert.‘ Das ist ein Idiot, der seinen Glauben für Wissen hält.“ – André Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, 89.

33 Meines Wissens, aber nicht mehr verifizierbar, hat Karl Marx dafür gesorgt, dass ein Bund der Gottlosen, oder wie diese atheistischen Verbände damals hießen, nicht in die Sozialistische Internationale aufgenommen wurde, mit der Begründung, man wolle in ihr keine Gläubigen haben.

die nicht glauben, dass Gott existiert, zu unterscheiden. Hier liegt die Negation aufseiten der propositionalen Haltung. Alle skeptischen und agnostischen Positionen und auch die religiös Indifferenten fielen in diese Sparte. Sie alle sind „Nicht-Bekenner“, während Atheisten „Nichts-Bekenner“ sind³⁴.

Martin A. Marty folgend, könnte man nun die Unterscheidung von offenen und geschlossenen Formen des Unglaubens einführen, welche für meine abschließenden Überlegungen zu einer Ökumene der dritten Art wichtig werden wird³⁵. Die Tatsache, dass Marty die geschlossenen Formen auch (französisch) „intégral“ bzw. (deutsch) „vollständig“ nennt und somit den Systemaspekt betont, lässt allerdings vermuten, dass er doch wieder vor allem auf die inhaltliche Seite schaut³⁶: Wie konsistent oder inkonsistent ist eine nicht-theistische Weltanschauung? Letztlich führt er jedoch seinen Ansatz auf Pascals Unterscheidung „l'esprit de géométrie“ – „l'esprit de finesse“ zurück und legt damit doch den Schwerpunkt auf bestimmte propositionale Haltungen³⁷. Marty folgend, wäre der Atheismus gegenüber dem Agnostizismus die geschlossene Form, ebenso der Szientismus gegenüber einem nur methodischen Atheismus. Selbstverständlich gibt es auch offene und geschlossene Formen des Gottesglaubens. Die Relevanz dieser Unterscheidung liegt auf der Hand, wenn es einzuschätzen gilt, mit welchem Gegenüber überhaupt ein Austausch möglich ist, der den Namen Dialog verdient, und bei welchen Varianten es wahrscheinlich eher zur Diffamierung und Polemik kommen wird.

Aber wohin gehört hier die religiöse Indifferenz? Einerseits dürften die religiös Indifferenten eine Form von extrem geschlossenem Atheismus bilden, denn bei dieser Gruppe scheinen religiöse Fragen zumeist so sehr außerhalb des Horizonts zu liegen, dass kaum ein Anknüpfungspunkt zu finden ist. Das ist bei Atheisten und Agnostikern anders, mit denen man sich wenigstens streiten kann. Ich erinnere an das oben genannte Beispiel im Friseurgeschäft. Andererseits müsste die religiöse Indifferenz die am meisten offene Form von Unglauben sein – offener noch als der Agnostizismus, der ja immerhin eine Stellungnahme, wenn auch die der skeptischen Enthaltung, darstellt. Die Erfahrung der vorsichtigen Neugier, die man in den neuen Bundesländern bei religiösen Themen oft erlebt, bestätigt eher die letztere These. Die religiös „Unberührten“ sind von den oft tiefen Verwundungen – um nicht zu sagen von der „Got-

34 Die Unterscheidung macht *Herbert Schnädelbach*, *Atheist* (a. a. O.) 12.

35 Vgl. *Martin E. Marty*, *Varieties of unbelief*, New York u. a. 1964, 69-83.

36 Ebd. 73.

37 Vgl. ebd. 76.

tesvergiftung“ (Tilman Moser) – verschont geblieben, so dass sie die arrogante Aggressivität eines Richard Dawkins nicht kennen und auch nicht nachvollziehen können.

„Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ Aus dieser Frage bezüglich der Nicht-Bekennenden ist ein klassischer Buchtitel hervorgegangen³⁸. Üblicherweise meint man, dass jeder Mensch irgendwie glaubt, was in einem Kurzschluss zur Aussage führte, dass jeder Mensch natürlicherweise religiös sei. Schon die Voraussetzung ist aber zweifelhaft: Es wird auch Nichtglaubende geben, die in jeder Hinsicht nicht glauben – zumal, wie schon angedeutet, die mit Glauben gemeinte propositionale Haltung präziser bestimmt werden müsste.

Nimmt man aber den Buchtitel auf, so wechselt man wieder auf die inhaltliche Seite: Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wer zu raschen Antworten neigt, wird auf den schon erwähnten Szientismus verweisen, also auf den Glauben an die Möglichkeit, letztlich alles naturwissenschaftlich erklären zu können. Oder er zeigt auf den Glauben an das Selbst, was ein amerikanischer Psychologe „Selfism“ genannt hat³⁹ und auch als eine Selbst-Vergöttlichung bezeichnet werden kann. Aber so richtig das oft sein mag: Ist das nicht zuweilen allzu rasch geurteilt? Hier tut sich ein interessantes Forschungsfeld auf, das noch lange nicht hinreichend beackert worden ist. Mission bekommt auf diese Weise etwas Exploratives und eine quasi-ethnologische Komponente, geht es doch darum, zunächst einmal den regionalen oder auch nur individuellen Glauben zu eruieren, bevor man mit eigenen Impulsen kommt. Man stelle sich das Geschäft nur nicht zu leicht vor! Einer meiner Versuche, zwei sich selbst als areligiös oder genauer „religionsfrei“ deklarierende Studierende hinsichtlich ihres „Glaubensbekenntnisses“ zu einer Aussage zu bewegen, brachte mir eine geharnischte E-Mail einer der beiden ein, die ich für paradigmatisch halte:

„Wieso haben Sie uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös? Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt? Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. [...] Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.“

38 *Carlo Maria Martin/Umberto Eco*, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Wien 1999. Man darf aber nicht übersehen, dass der „ungläubige“ Gesprächspartner Eco sich als katholisch sozialisiert präsentiert – vgl. ebd. 82. Er ist von daher wohl nicht der „klassische“ religiös Indifferente oder vielleicht nicht einmal nur Agnostiker.

39 Vgl. *Paul Vitz*, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, Grand Rapids 1994 [orig. 1977] – den Hinweis verdanke ich *Tomáš Halík*, *Nachtgedanken eines Beichtvaters*, Freiburg i. Br. 2012, 138.

Aggressive Reaktionen dieser Art sind zuweilen ein Zeichen von Unsicherheit, die ja durchaus produktiv werden könnte. Ein vielleicht etwas abseitig erscheinendes Beispiel soll das verdeutlichen: Im zweiten Teil der Filmtrilogie „Der Herr der Ringe“ sind die beiden Protagonisten, der Ringträger Frodo und sein Begleiter Sam, gerade wieder einer hochgefährlichen Situation entgangen, und Sam versucht seinen resigniert-erschöpften Herrn durch Verweis auf die alten Geschichten zu motivieren. Im Kommentar einer der beiden Drehbuchautorinnen hört sich das so an: „Er [Sam] steht nur am Fenster und sagt: *„Die Leute in diesen Geschichten hatten stets die Gelegenheit umzukehren, nur taten sie's nicht. Sie gingen weiter, weil sie an irgend-etwas geglaubt haben.“* [...] Aus dem Buch entnahmen wir dieses ‚an etwas glauben‘. Wir legten diesen Satz Sam in den Mund. Und daraus ergab sich wie von selbst Frodos nächster Satz: *„Woran sollen wir glauben, Sam?“* Fran [die andere Drehbuchautorin] und ich hatten uns da hineinmanövriert. Wir sahen einander an und sagten: ‚Ja, woran glauben sie eigentlich? Worum geht es hier eigentlich?‘ [...] Ich weiß noch, dass wir einander anstarrten, dass wir die Wände anstarrten, aber es fiel uns nichts ein. Wir wollten es so realistisch wie möglich belassen. Ich weiß noch, dass ich zu Fran sagte: ‚Ich hätte da einen Satz, aber er wird dir nicht gefallen.‘ Es war einer von diesen Sätzen, deren Wirkung ganz davon abhängt, wie sie gesprochen werden. Er könnte ganz schrecklich klingen, aber wenn er mit absoluter Ehrlichkeit gesprochen wird, dann kommt er gut an. Der Satz lautete: *„Es gibt etwas Gutes in dieser Welt, Herr Frodo.“* Fran war ganz begeistert davon. Aber sie fand, dass da noch etwas fehlte: *„Und dafür lohnt es sich zu kämpfen.“*⁴⁰

„Es gibt etwas Gutes in dieser Welt“, oder noch etwas unbestimmter: „Ich glaube, da gibt es noch etwas.“ In den Niederlanden hat ein katholischer Journalist 2001 für diese Art Glaubensbekenntnis den Begriff „Ietsisme“ geschaffen: „Etwasismus“. „Etwas [iets] ist besser als nichts [niets].“ Diese tastende Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen, so stellte ein theologischer Kommentator fest, dürfte eine Reaktion auf das Unbehagen an der Immanenz darstellen, welches durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurde, aber auch gegen den Nihilismus der postsäkularen Gesellschaft gerichtet sein⁴¹. Das erwähnte „Unbehagen an der Immanenz“ führt uns aber wieder zu Charles Taylor und seiner

40 „Special extended DVD-Edition“ von „Der Herr der Ringe. Die zwei Türme“, New Line Home Entertainment, New-York u. a. – Warner Home Video, Hamburg (Vertrieb) 2003: Teil 3, From Book to Script. Finding the Story, 17:58-19:26. – Die Drehbuchautorinnen sind Fran Walsh und Philippa Boyens.

41 Vgl. *Lieven Boeve*, La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophatisme culturel: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16 (2005) nr. 1, 37-60. 43.

Super-Nova zurück, denn von hier aus sind natürlich wieder alle Optionen offen: Ob das eine Art von „Minimalreligion“ ist, die den letzten Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein bildet, ist im Allgemeinen schwer zu prognostizieren und wurde in den Niederlanden damals heiß diskutiert. 2005 erschien ein Buch mit dem Titel „Etwasismus. Eine Basis für die christliche Spiritualität?“⁴²

Gibt es also einen unhintergehbaren Bezug zu einem Unbedingten, auch wenn dieses Unbedingte nicht etwas Transzendentes oder Unendliches sein muss? Und wenn man dieses Unbedingte offenbar verschieden deuten kann: Kann man dann nicht auch ihm gegenüber sehr verschiedene propositionale Haltungen einnehmen, von denen die religiöse des Glaubens nur eine der möglichen Varianten darstellt⁴³?

IV. Eine Ökumene der dritten Art

Fassen wir zusammen: Die Phänomene des Atheismus überblicksartig oder sogar systematisch zu erfassen, ist zwar notwendig, aber kaum zu leisten. Taylors „Supernova“ ist dafür ein sprechendes Bild. Es macht deutlich, dass der Prozess der Differenzierungen und Pluralisierungen unaufhaltbar und nicht zurückzudrehen ist, auch in der Erkenntnis nicht. Die verschiedenen Optionen sind mehr oder minder gegensätzlich und schließen sich dann aus, aber sie überschneiden sich auch, sind geschlossen oder offen. Viele sind kaum präzise zu erfassen, weil unklar und undeutlich bleibend. Der am Ende des 19. und vielleicht noch im 20. Jahrhundert vorhandene Optimismus, für dieses Durch-, Mit- und Gegeneinander so etwas wie eine systematische Metaperspektive zu entwickeln, erscheint von hier und heute aus gesehen als naiv. Pluralität ist unser Schicksal – mit all ihren positiven und negativen Seiten.

Eine missionarische Kirche muss sich in dieser Gemengelage positionieren. Sie ist ein Zeichen der Zeit – möglicherweise zeigt sich in dieser Entwicklung sogar das Wehen des Heiligen Geistes. Mission ist deshalb kaum noch als Christianisierung, sondern eher als Ökumene zu denken. Es muss hier sicherheitshalber eigens betont

42 *Gijsbert D. Dingemans*, Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?, Kampen 2006 [1. Auflage 2005].

43 *Saskia Wendel*, Sich Unbedingtem verdankt fühlen? Religionsphilosophische Anmerkungen zur Religiosität von Jugendlichen, in: *Ulrich Kropač/Uto Meier/Klaus König* (Hg.), Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Regensburg 2012, 123-138.

werden, dass sich das Folgende nicht als Konterkarierung des bleibenden Missionsauftrags der Kirche versteht. Aber angesichts der nach menschlichem Ermessen nicht allzu großen Erfolgsaussichten in einem westeuropäisch geprägten, atheistisch oder religiös indifferenten Umfeld ist es wohl berechtigt zu fragen, ob die missionarischen Strategien und Zielvorstellungen nicht stärker dem angenähert werden müssen, was sich zunächst in der Ökumene zwischen den christlichen Konfessionen („Ökumene der ersten Art“), dann aber auch im Verhältnis zwischen den Religionen („Ökumene der zweiten Art“) bewährt hat⁴⁴. Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ausgangsbasis, der Inhalte und der institutionellen Ausprägungen bestehen Analogien. Folgende seien genannt:

1. Die jeweilige Pluralität der Initiativen: Es gibt nicht nur die eine ökumenische Initiative bezüglich der einen anderen christlichen Seite (das wird angesichts der katholisch-evangelischen Ökumene in unserer Region schnell vergessen), sondern eine Fülle nebeneinander und oft auch durcheinander laufender Bemühungen bilateraler und multilateraler Art. So spielen sich auch die Dialoge mit anderen religiösen Gruppen in einem komplexen Dialogfeld ab. Das lässt hoffen, dass sich auch im Feld der Ökumene der dritten Art eine ähnliche Fülle von Initiativen platzieren wird.

2. Die jeweilige Dringlichkeit des Auftrags: Er liegt für die Ökumene der ersten Art im johanneischen Einheitsgebot Jesu. Das hat aber eine gern übersehene Stoßrichtung: „damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21). Damit sind die Ökumenen aller Art miteinander verzahnt und befruchten sich hoffentlich gegenseitig. Die lebenspraktische Notwendigkeit und Dringlichkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass das eigentliche und vorrangige Bewährungsfeld nicht der Theologen- oder Philosophenstreit oder die oft unthematisch bleibenden Machtdispositive sind, wenn es ans Institutionelle geht, oder der Weltfrieden. Das eigentliche Bewährungsfeld dürfte der familiäre Küchentisch sein, den die Supernova zunehmend erreicht und um den herum hier und jetzt – und bevor sich die intellektuellen und institutionellen Akteure positioniert haben – angemessen gelebt werden muss⁴⁵. Auch das gerät zuweilen schnell aus dem Blick.

3. Der Lerneffekt aus der Ökumene der ersten und zweiten Art, den es nun zu übertragen gilt: Der Austausch mit „den Anderen“ geschieht respektvoll und auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zu entlarven oder zur

44 Vgl. Eberhard Tiefensee, Anerkennung der Alterität Ökumene mit den Religionslosen: Herkorr/Spezial (2010) nr. 1, 39-43; ders., Das Heil der Konfessionslosen, in: Dorothea Sattler/Volker Leppin, Heil für alle? Ökumenische Reflexionen (Dialog der Kirchen 15), Freiburg i. Br. 2012, 53-77. 74-77.

45 Vgl. Eberhard Tiefensee, Konfessionsverschieden – konfessionsverbunden, in: Benedikt Krane-mann/Maria Widl (Hg.), Den österlichen Mehrwert im Blick. Theologische Beiträge zu einer Kirche im Umbruch (ETHS 42), Würzburg 2012, 195-207.

eigenen herüberzuziehen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht (was heißt, dass „die letzten Antworten“ nicht bei den Kontrahenten liegen), wobei man wechselseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“ lautet die schon zitierte Maxime. Zu dieser Vorgehensweise gibt es so gut wie keine Alternative, wie die Irritationen bewusst machen können, welche von einer Ökumene der zweiten Art ausgelöst werden: Piusbrüder kritisierten, dass Papst Benedikt XVI. ehemals die Synagoge in Rom nicht mit dem ausdrücklichen Ziel betreten habe, die anwesenden Juden zum Christentum zu bekehren. Was jedoch gegenüber anderen Religionen und christlichen Konfessionen gilt, betrifft analog auch Atheisten und religiös Indifferente, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis „christianisiert“ werden wollen. Darauf zielt 1 Kor 13, das große Lied, an dessen Ende ja Paulus die Liebe über Glaubensfragen stellt und die entscheidende Einsicht platziert: „Stückwerk – patchwork – ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9). Die moderne Philosophie der Differenz und der Alterität, wie sie besonders im französischen Raum zu finden ist (Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas u. a.), kommt auf anderem Weg zu einem ähnlichen Ergebnis: Es braucht eine notwendige und kritische Ergänzung unserer Vorstellungen von einer „architektonischen Vernunft“ und ein Gegengewicht zu unserer Sehnsucht nach Einheit und Konsens. Denn gerade an den Bruchstellen, wo die Differenzen auftreten und oft die Sprachlosigkeit einsetzt, kann sich die „veritas semper maior“ zeigen, die immer größer ist als deine und meine Einsicht⁴⁶. Gott – so wird man sofort mit Anselm von Canterbury ergänzen dürfen – bleibt eben, „umfassender als welches nichts zu denken möglich ist“⁴⁷, jenseits von Seiendem und Sein.

Mit all dem liegt eine schwierige, aber auch interessante Herausforderung vor uns – zumindest für diesen unseren geographischen Raum und für dieses Jahrhundert.

46 Vgl. *Richard Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br./München 1995, 213f.

47 So die wohl inhaltlich exakte Wiedergabe der Anselmschen Formel „aliquid (id), quo maior nihil cogitari potest“, vgl. hierzu ausführlich *Gangolf Schrimpf*, Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung (Fuldaer Hochschulschriften; 20), Frankfurt a. M. 1994.