

Eberhard Tiefensee

»UNHEILBAR RELIGIÖS« ODER »RELIGIÖS UNMUSIKALISCH«?

Philosophische Anmerkungen zum Phänomen der
religiösen Indifferenz

1. Der »unheilbar religiöse« Mensch und die »religiös Unmusikalischen« – eine Bestandsaufnahme

»Unheilbar religiös« nennt sich der protestantische Theologieprofessor Louis Auguste Sabatier gleich am Anfang seiner 1898 erschienenen »Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage« und begründet es einige Seiten später: »Religiös bin ich mit *einem* Wort darum, weil ich ein Mensch bin und es mir unmöglich ist, mich aus der Menschheit hinauszuflüchten.«¹ Die ambivalente Sentenz – erscheint hier doch Religiosität wie eine Krankheit – wandert seitdem durch die wissenschaftliche Literatur, zumeist wird sie irrtümlich dem russischen Religionsphilosophen Nikolai Berdjajew zugeschrieben. Sabatier hatte offensichtlich seinen Kant gelesen:

»Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert,

¹ AUGUSTE SABATIER, Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, Freiburg i. Br. u. a. 1898, 3, 23.

irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.«²

In einer Fußnote seiner »Prolegomena« zitiert Kant ein Bild des römischen Dichters Horaz: »Der Bauer wartet, bis der Strom sich verlaufe: der aber wälzt sich, strömt und wird strömen in alle Zeit«,³ und legt sarkastisch nach:

»Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.«⁴

Der angebliche »Zermalmer der Metaphysik« konstatiert also eine »Naturanlage zur Metaphysik«⁵ im Menschen, welche die Nachfrage nach »irgendeiner Metaphysik« und zu »metaphysischen Untersuchungen« zu einer nicht auszurottenden anthropologischen Gegebenheit macht.

Was Kant aus seiner Analyse der Vernunft herausliest, lässt sich auch empirisch bestätigen: »Es ist doch ein merkwürdiges, im Grunde erstaunliches Phänomen: die Macht des Religiösen in der Menschheit«, schreibt hundert Jahre nach Sabatier der Innsbrucker Jesuit Emerich Coreth:

»Religion ist ein allgemein menschliches und spezifisch menschliches Phänomen. Wir kennen keine Kultur, mag sie noch so alt und fremd oder uns nahe vertraut, noch so primitiv oder hochentwickelt sein, in der es keine Religion gäbe oder gegeben hätte. Das ist geschichtlich bezeugt. [...] Wir wissen auch, dass Religion nicht auszurotten ist, weder durch theoretische Religionskritik (Feuerbach, Marx u. a.) noch durch politische Gewalt (atheistische Diktatur); das haben wir in unserer Zeit eindrucksvoll erlebt.«

Coreths Fazit lautet: »Muss das nicht im Wesen des Menschen liegen, dass seine Transzendenz, sein Bedürfnis nach Religion nicht zu ersticken ist, sondern zäh am Leben bleibt oder immer neu zum Leben erwacht?«⁶

² KrV B 21. [Alle Zitate wurden der neuen Rechtschreibung vorsichtig angepasst.]

³ Prolegomena A 7 Anm. (Übersetzung STEFAN DIETZSCH, Leipzig 1979, 7.)

⁴ A. a. O., A 192.

⁵ KrV B 22.

⁶ EMERICH CORETH, Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen, in: THEO FAULHABER/BERNHARD STILLFRIED (Hrsg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, QD 174, Freiburg i. Br. u. a. 1998, 98–107; 100.

Sein Innsbrucker Kollege Karl Rahner stimmt ihm zu:

»Das Wort ›Gott‹ soll verschwunden sein, spurlos und ohne Rest, ohne dass noch eine übriggelassene Lücke sichtbar ist, ohne dass es durch ein anderes Wort, das uns in derselben Weise anruft, ersetzt wird, ohne dass durch dieses Wort auch nur wenigstens eine, die Frage schlechthin gestellt würde, wenn man schon nicht dieses Wort als Antwort geben oder hören will. Was ist dann, wenn man diese Zukunftshypothese ernst nimmt? Dann ist der Mensch nicht mehr vor das eine Ganze der Wirklichkeit als solches und nicht mehr vor das eine Ganze seines Daseins als solches gebracht. [...] Er hätte das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen (wenn man noch so sagen könnte), dass er vergessen hat. Was wäre dann? Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier [...]. So wäre es ja vielleicht - wer vermag es genau zu wissen - auch denkbar, dass die Menschheit in einem kollektiven Tod bei biologischem und technisch-rationalem Fortbestand stirbt und sich zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört findiger Tiere.«⁷

Rahner hält es im Unterschied zu Kant für denkbar, dass das Bedürfnis nach Metaphysik oder Religion schwindet, ist sich aber mit ihm einig, dass dann das Ende der Menschheit und ihrer Vernunft gekommen wäre, reduzierte sich diese doch auf das, was die Philosophen der Frankfurter Schule »instrumentelle« oder »funktionalistische« Vernunft nennen: Der Mensch mutierte zum findigen Tier.

Selbstverständlich hat auch Max Weber seinen Kant gelesen. In einem Brief an den Soziologen und Philosophen Ferdinand Tönnies gesteht er jedoch:

»Denn ich bin zwar religiös absolut ›unmusikalisch‹ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendwelche seelischen ›Bauwerke‹ religiösen Charakters in mir zu errichten - das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin[,] nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit - um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen - abzufinden, aber [...] auch nicht als einen Baumstumpf, der hie und da noch auszuschlagen vermag, mich als einen vollen Baum aufzuspielen.«⁸

⁷ KARL RAHNER, Meditation über das Wort »Gott«, in: HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.), Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1969, 13-21; 17 f.

⁸ Brief vom 19. Februar 1909: MAX WEBER, Gesamtausgabe, Bd. 2,6, Tübingen 1994, 63-66; 65.

Auch diese Metapher⁹ wandert seitdem durch die Fachliteratur, so bezeichnet sich beispielsweise Jürgen Habermas als »religiös unmusikalisch«. ¹⁰ Max Weber bleibt im Kontext der bisherigen Einsichten: Wer nicht religiös ist, empfindet sich in irgendeiner Weise als defizient, was bestätigte, dass es sich um eine anthropologische Grundkonstante handelt.

Ganz im Sinne Max Webers charakterisiert sich dementsprechend der Berliner Philosoph Herbert Schnädelbach selbst als frommen Atheisten:

»Der fromme Atheist gehört [...] nicht zu den Fröhlichen im Lande. Er kann nicht [mit Georg Christoph Lichtenberg; ET] sagen: ›Ich dank' es dem lieben Gott tausendmal, dass er mich zum Atheisten hat werden lassen.‹ [...] Dieser Atheismus war einmal das Denkmal einer Befreiung gewesen, eines Aufatmens, einer Gottlosigkeit im Sinne des ›Endlich sind wir den Alten los!‹ [...] Soviel diesseitiger Frohsinn [...] ist dem frommen Atheisten verdächtig, denn er bedenkt die Kosten; sein Unglaube ist für ihn vor allem das Denkmal eines Verlustes. [...] Den Schlusschoral aus Bachs Johannes-Passion ›Ach Herr, lass dein lieb Engelein ...‹ oder das Doppelquartett ›Denn er hat seinen Engeln befohlen über dir ...‹ aus Mendelssohns Elias vermag er nicht anzuhören, ohne mit den Tränen zu kämpfen: Was sich da einstellt, ist eine Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist.«¹¹

Also lehnt wie Max Weber auch Schnädelbach eine Flucht in die Ästhetisierung des Religiösen ab; ebenso hält er sich nicht für antireligiös:

»So ist der fromme Atheist nicht ›gegen Gott‹; er lehnt nichts ab, leugnet nichts und bekennt nichts Gegenteiliges, sondern er hat nicht, was der fromme Theist zu haben beansprucht – den Glauben an Gott.«¹²

⁹ Vgl. EBERHARD TIEFENSEE, »Religiös unmusikalisch«. Zu einer Metapher Max Webers, in: BERTRAM PITTNER/ANDREAS WOLLBOLD (Hrsg.), *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag*, EthSt 80, Leipzig 2000, 119–136.

¹⁰ Bei seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises in der Frankfurter Paulskirche 2001 und erneut bei der Diskussion mit Joseph Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München 2004. Vgl. DIRK KAESLER, »Religiös unmusikalisch«. Anmerkungen zum Verhältnis von Jürgen Habermas zu Max Weber, in: *literaturkritik.de*, Nr. 6 vom Juni 2009 (URL: http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=13142&ausgabe=200906 - 19.01.2013).

¹¹ HERBERT SCHNÄDELBACH, *Der fromme Atheist*, in: MAGNUS STRIET (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br. 2008, 11–20; 13 f.

¹² A. a. O., 14.

Bis hierher ist noch kein deutlicher Bruch zu bemerken: Der eigentlich »unheilbar religiöse« Mensch ist eben zuweilen »religiös unmusikalisch« und – seltsame Dialektik – empfindet sich als von der angeblichen Krankheit der Religiosität geheilt auf neue Weise krank und defizitär.

Jedoch ist das nicht die ganze Geschichte. 2004 registrierte ein Dokument des vatikanischen »Päpstlichen Rates für die Kultur« nach einer weltweiten Umfrage – ohne hier konkret zu werden – eine »stillschweigende Distanzierung ganzer Bevölkerungen von religiöser Praxis und von überhaupt jedem Glaubensbezug«. Die Kirche sei »heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert als mit Atheismus«, weshalb diese »Phänomene, ihre Ursachen und Konsequenzen zu verstehen und Methoden zu erkennen, sie mit Gottes Gnade aufzulösen, [...] zweifellos eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche heute« sei.¹³ Was in der deutschen evangelischen Theologie »Konfessionslosigkeit« heißt und die Religionssoziologen wie auch das zitierte Dokument sachlich richtiger »religiöse Indifferenz« nennen,¹⁴ ist heute zu einem weit verbreiteten und nicht mehr zu übersehenden Phänomen geworden, seitdem es in den 1990er Jahren auf dem Radarschirm der Religionswissenschaften und der Theologie aufgetaucht ist. Klafft doch zwischen der Gruppe der mehr oder minder dezidierten Atheisten und den an Gott Glaubenden in den neuen Bundesländern eine statistische Lücke, die nicht durch Phänomene flottierender Religiosität gefüllt werden kann.¹⁵ Große Teile der Bevölkerung sind offensichtlich religiös indifferent und empfinden, was die bisher zitierten Autoren als undenkbar, als kulturelle Katastrophe oder zumindest als deutliches Defizit apostrophierten, als Normalität und folglich auch nicht als einen Verlust an Lebensqualität.

Dass bestimmte Kulturbereiche wie die Naturwissenschaften und die Technik, die Ökonomie und auch die Politik religiös indifferent zu sein ha-

¹³ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE KULTUR, *Wo ist dein Gott? - Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz*, in: BENEDIKT KRANEMANN/JOSEF PILVOUSEK/MIRIAM WIJLENS (Hrsg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, EThS 38, Würzburg 2009, 187–228 (mit einem Vorwort von EBERHARD TIEFENSEE), 190 f. (Nr. 2).

¹⁴ »Konfessionslosigkeit« ist ein kirchensoziologisch konnotierter Begriff, der außerdem dezidierte Atheisten impliziert, die aber von Agnostikern und religiös Indifferenten zu unterscheiden sind, vgl. EBERHARD TIEFENSEE, *Das Heil der Konfessionslosen*, in: DOROTHEA SATTLER/VOLKER LEPPIN (Hrsg.), *Heil für alle? Ökumenische Reflexionen*, *Dialog der Kirchen* 15, Freiburg i. Br. 2012, 53–77; 61 f.

¹⁵ Vgl. neuerdings die Chicagoer Universitätsstudie »Beliefs about God across Time and Countries« (April 2012). URL: http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf, S. 11 (19.01.2013).

ben, hat sich im Zuge der modernen Entwicklung als Standardforderung in Europa durchgesetzt. Diese Differenzierung gilt als Ergebnis der Aufklärung und ist ein wesentlicher Teil der Geschichte der Säkularisierung, die als Säkularisation mit der Trennung von Kirche und Staat begann. Inzwischen sind diese Einsichten auch kirchenamtlich akzeptiert, wenn beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Schlussdokument die »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« festschreibt.¹⁶ Aber dass diese für bestimmte Kulturbereiche geforderte und akzeptierte religiöse Indifferenz die Gesamtkonzeption der Lebensführung eines großen Teils der Bevölkerung darstellt, ist offenbar ein relativ neues Phänomen. Es stellt sich natürlich die Frage, wie das geschehen konnte. Das zu klären wäre eine Aufgabe der Religionswissenschaften und ist nicht Ziel dieser Untersuchung. Deren Frage wird sein: Wie ist das angesichts der behaupteten natürlichen Religiosität des Menschen überhaupt denkbar und zu begründen? (2.) Und in welcher Weise wäre angesichts dieses Phänomens dann noch eine solche natürliche Religiosität zu behaupten? (3.)

2. Homo naturaliter religiosus – und doch »religiöse Indifferenz«?

Fraglos lässt sich von »religiöser Indifferenz« (oder »Areligiosität«) erst auf dem Hintergrund eines bestimmten Religionsbegriffs sprechen. Bei genauer Betrachtung geht es in den oben zitierten Aussagen aber nicht um Religion. Wenn also ein Sammelband mit dem Titel »Homo naturaliter religiosus« mit dem Satz beginnt: »Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ›Religion‹ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu bestimmen sucht«,¹⁷ dann handelt es sich – bei aller Vorsicht dieser Formulierung hinsichtlich der Begriffsbestimmung von Religion – um eine Verschiebung des Problems: In Wahrheit ist nicht »Religion« das Thema (wenn man darunter ein wie auch immer näher zu definierendes spezifisches kulturelles Phänomen versteht), sondern »Religiosität«, also die subjektive Seite. Der Begriff der Religiosität ist dadurch charakterisiert, dass er ins unbestimmt Ungeschichtlich-Allgemeinmenschliche tendiert, während sich der Begriff »Religion« – einmal vom abstrakten Konstrukt »natürliche Religion«

¹⁶ Pastoralconstitution »Gaudium et Spes« Nr. 36.

¹⁷ FRITZ STOLZ, Einführung, in: DERS. (Hrsg.), Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, Studia religiosa Helvetica Jahrbuch 3, Bern u. a. 1997, 7–12; 9.

abgesehen – vor allem auf geschichtlich-konkrete Religionen bezieht.¹⁸ Da es ohne Religiosität keine Religionen gäbe, liegt hier die tatsächliche Wurzel, der Grund und Ursprung sowohl des Phänomens der Religion als auch *ex negativo* der Religions- bzw. Konfessionslosigkeit.

Also lautet die Problemstellung: Wenn die anthropologische Bestimmung *homo naturaliter religiosus* wahr und der Mensch deshalb »unheilbar religiös« ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion, oder wie wir jetzt präziser sagen müssen, keine nichtreligiösen Menschen geben. Folglich müsse nur hinreichend lange gesucht werden, dann findet sich Religiosität auch bei angeblich »religiös Unmusikalischen«.

Hier liegt aber ein Fehlschluss vor, der auf der Ansicht beruht, dass Deduktionen in der philosophischen Anthropologie genauso möglich sind wie anderswo. Das Schulbeispiel für einen deduktiven Schluss ist bekanntlich: »Wenn (1) alle Menschen sterblich sind und (2) Sokrates ein Mensch ist, muss (3) Sokrates sterblich sein.« Formallogisch ist dagegen nichts einzuwenden. Eine höherstufige Betrachtung würde aber darauf aufmerksam machen, dass die unausgesprochene Voraussetzung ist, jeder »Mensch« (hier also Sokrates) sei ein Fall von »alle Menschen« und die erste und zweite Prämisse meinten mit »Mensch« dasselbe.¹⁹ Wenn jedoch jeder Mensch ein mit Namen zu benennendes Individuum, unverwechselbar, unaustauschbar und letztlich ein Geheimnis ist – also kein Fall von Menschsein in dem Sinne, wie ein konkreter Tisch ein Fall von Tisch- oder Möbel-Sein ist –, handelt es sich um einen klassischen Fehlschluss durch *quaternio terminorum*. Das Beispiel vom sterblichen Sokrates verdeckt diesen Sachverhalt, weil es sich weniger auf das Wesentliche am Mensch-Sein des Sokrates als auf dessen Animalität bezieht: Die Sterblichkeit haben wir mit den Tieren und Pflanzen gemeinsam.²⁰

Anders aber in folgendem Fall: »Wenn (1) alle Menschen vernunftbegabt (*animal rationale*) sind und (2) Paul ein Mensch ist, dann (3) ist Paul ver-

¹⁸ Vgl. MICHAEL THEUNISSEN, Religiöse Philosophie, in: KLAUS DETHLOFF (Hrsg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 5), Berlin 2004, 101–120.

¹⁹ Exakt handelt es sich sogar um einen Schluss der Form »Barbara« (mit drei starken Bejahungen), d.h. Sokrates wird als Subjekt einer All-Aussage interpretiert analog zu »Alle Griechen sind sterblich«! Vgl. THEODOR G. BUCHER, Einführung in die angewandte Logik, Berlin/New York ²1998, 145 f.

²⁰ Denn als Philosoph ist Sokrates sogar (fast) unsterblich. Es bietet sich hier an, auf eine Passage in Tolstois »Tod des Iwan Iljitsch« zu verweisen, wo sich die existentielle Reflexion der Titelfigur genau an diesem deduktiven Syllogismus abzuarbeiten beginnt, vgl. LEO TOLSTOI, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: DERS., Gesammelte Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Berlin 1970, 74–152, 121 f.

nunftbegabt.« Gilt das auch bei Embryos, Alzheimerkranken, schwer geistig Behinderten, jahrelang im Koma liegenden Bewusstlosen etc.? Entweder ist ihnen das Menschsein abzusprechen (zweite Prämisse) – obwohl das desaströs wäre, wird es bei Embryos praktiziert –, oder die Allgemeinaussage wird korrigiert (erste Prämisse) – was die gesamte philosophische Anthropologie bis hin zur Gattungsbezeichnung *homo sapiens* beträfe und erhebliche theoretische Kosten bedeutete –, oder Paul bekommt den Status einer Ausnahme, die nicht unter die Allgemeinaussage fällt – was kaum weiterhilft –, oder der Begriff »vernunftbegabt« wird so ausgeweitet, dass er auch auf alle genannten Extremfälle zutrifft – womit aber der Begriff der Vernunft unbestimmt wird und kaum noch zur Kommunikation taugt.

Mit dem Attribut »religiös« verhält es sich nicht anders: »Wenn (1) alle Menschen religiös sind und (2) Ostdeutsche Menschen sind, dann (3) sind Ostdeutsche religiös.« Das wird im Ernst heute niemand mehr behaupten. Besonders die Religionssoziologie scheint zunehmend bereit zu sein, im Blick auf Ostdeutschland und im Kontext der Diskussion über die sogenannte Säkularisierungsthese das Phänomen der »religiösen Indifferenz« anzuerkennen.²¹ Wer also nicht riskieren will, dass den religiös Indifferenten ihr Menschsein abgesprochen wird (zweite Prämisse), oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum *homo naturaliter religiosus* erhalten bleiben sollen (wofür zunächst zu plädieren wäre) (erste Prämisse), wird versuchen, den Begriff der »Religiosität« so nachzujustieren, dass auch in Ostdeutschland gilt, dass alle Menschen »religiös« sind.

Hier bietet Thomas Luckmann den Begriff der »unsichtbaren Religion« an: Ihm zufolge beruht die Religion auf der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, so dass jede Art von Sozialisation grundsätzlich religiösen Charakter hat und jedes der Integration und Legitimation der sozialen Ordnung dienende System als Religion bezeichnet werden kann. Säkularisierung im ursprünglichen Verständnis als Verschwinden von Religion gebe es nicht, sondern bestehe in Wahrheit in deren Individualisierung sowohl hinsichtlich ihrer sozialen Basis als auch hinsichtlich der verhandelten Themen (die nun die Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, Mobilität, Sexualität, Familie betreffen), wodurch die Religion für

²¹ Aus der Perspektive der empirischen Religionswissenschaften ergibt sich dann aber ein buntes, wenn nicht sogar recht unübersichtliches Bild: Zwischen Hochreligiosität und religiöser Indifferenz ist eine Fülle von Phänomenen anzusiedeln, z. B. das weite Feld der Spiritualität, das nicht nur die Esoterik betrifft, die man andererseits auch als »flottierende« oder »patchwork-Religiosität« bezeichnet, sondern in dem sich neuerdings auch Diskurse über die Möglichkeit einer »atheistischen« oder »agnostischen« Spiritualität bewegen – Siehe unten.

deren traditionelles Verständnis unsichtbar werde. Dieser Ansatz war und ist forschungsstrategisch von großer Fruchtbarkeit. Außerdem bestätigt die identifizierende Grundlegung von Religiosität in der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, Religion als eine Wesenseigenschaft des Menschen – wie Vernunft und freier Wille – und macht sie zu einem anthropologischen Apriori,²² das abzusprechen zugleich die Leugnung des Menschseins bedeuten würde. Areligiosität kann es nun prinzipiell nicht mehr geben, solange wir es – wie Luckmann selbst ausführt – mit Menschen als »normalen« (sozialisierten) Individuen« zu tun haben.²³

»Religiös ist dieser Vorgang der Einfügung des individuierten Organismus der Gattung *homo sapiens* in die Transzendenz einer historischen Gesellschaft selbst dann, wenn Erfahrungen von Transzendenzen höherer Größenordnung in einer solchen Gesellschaft nicht vorkonstruiert sind oder, wenn sie es sind, sich einzelne oder viele an den vorkonstruierten Modellen nicht ausrichten.«²⁴

Es handelt sich hier offensichtlich um den genannten Versuch, die Deduktion hinsichtlich der allgemeinmenschlichen Religiosität dadurch zu retten, dass man den Begriff neu bestimmt. Allerdings wird dafür hoher Preis verlangt: Die enorme Ausweitung des Begriffsumfangs der Religion bzw. der Religiosität muss auf Kosten seines Inhalts gehen, d.h. er droht unbestimmt zu werden, wobei er so gut wie jeglichen substantiellen Gehalt (beispielsweise den Bezug auf ein Absolutum) verliert und vorwiegend funktional verstanden wird.²⁵ Im gleichen Maß wird die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum alltagssprachlichen Gebrauch geschwächt. Das zeigen Titel wie »Kochen als religiöse Praxis«.²⁶

²² Vgl. THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/Main 1991, 118.

²³ Ebd.

²⁴ A. a. O., 165.

²⁵ LUCKMANN sieht darin freilich dessen Stärke – vgl. a. a. O., 78.

²⁶ ADRIAN PORTMANN, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: UWE GERBER (Hrsg.), *Religiosität in der Postmoderne, Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3*, Frankfurt/Main 1998, 81–99. Vgl. auch NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000, 57 – zunächst unentschieden – über die Qualifizierung von »Alternativessen in der Mensa« als Religion. Dezipierter dann seine Warnung, bei falscher Kriterienwahl »könnte jede anders nicht zu erklärende Seltsamkeit als Religion figurieren« (a. a. O., 146). Eine fast sarkastische Aufzählung solcher undifferenziert als »Religion« bezeichneter Phänomene bei DETLEF POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, 10 f.: »Was diese individualisierte, kirchenferne, unsichtbare Religion ausmacht und ihre unterschiedlichen Formen miteinan-

Wenn also nicht riskiert werden soll, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich und für die Alltagskommunikation untauglich wird, gibt es wohl nur einen Weg, den fraglichen Schluss zu vermeiden: Da jeder Mensch kein bloßer »Fall von Menschsein« ist, weil er wesentlich (!) anders ist als alle anderen und deshalb um so mehr Mensch, je mehr er anders ist – die Dialektik von Identität und Differenz, Allgemeinheit und Individualität, die bei genauer Betrachtung das gesamte Sein durchzieht –, muss besonders im Bereich der Religiosität, der von hoher anthropologischer Relevanz ist, genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religiosität wäre dann so gesehen zwar defizitäres Menschsein (ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit etc. als defizitär erscheint), für den konkreten Menschen gilt das aber nicht. Ein schwer geistig Behinderter ist trotz fehlender oder mangelhafter Vernünftigkeit nicht weniger Mensch als Goethe oder Einstein und ein »religiös Unmusikalischer« auch nicht weniger als ein Christ – sondern: anders Mensch. Diese Andersheit des Anderen ist zu respektieren.

Religiöse Indifferenz wird damit zumindest denkbar und zeigt sich dann – beispielsweise im Blick auf die neuen Bundesländer – auch als hinreichend häufig exemplifiziert. Alle Versuche, diese Personengruppe als »irgendwie doch religiös« zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig (wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen und sogar einsichtig sind). Beide Charakterisierungen – der Mensch als *homo naturaliter religiosus* und der konkrete Mensch als »religiös unmusikalisch« – können trotzdem aufrechterhalten werden.

Allerdings setzt das voraus, dass zwischen universal-menschlicher »religiöser Anlage« und tatsächlicher Religiosität unterschieden wird. Es muss an dieser Stelle eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen (als geschichtlich, vernunft- und sprachbegabt, zur Freiheit fähig usw.) Dispositionsbegriffe sind. *Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem*, soll Marius Victorinus im 4. Jahrhundert gesagt haben: Entsprechend ist also zu unterscheiden: zwischen 1. der gattungsmäßigen, »natürlichen« Eignung oder Anlage, 2. der jeweils erworbenen Fähigkeit bzw. dem Charakter, die Ergebnis eines Sozialisationsprozesses sind, und 3. der nun

der verbindet, bleibt [...] durchaus unklar. Sie lässt sich in den außerkirchlichen Formen religiöser Orientierungen, in neuen religiösen Bewegungen, New Age, Psychokulten, Okkultismus, Spiritismus oder kultischen Milieus ebenso finden wie in der Neo-Sannyas-Bewegung, im neugermanischen Heidentum, der Bachblüten-Therapie, im Energie-Training, in der Zen-Meditation oder in der ‚kleinen Lebenswelt‘ der Bodybuilder, der fremden Welt der Wünschelrutengänger und Pendler, im Selbst- und Weltbild ‚postmoderner‘ Jugendlicher oder gar im Fußballkult, in der Unterhaltungsmusik, im Staunen über die Wunder der Natur oder in politischen Protestgruppierungen.«

streng individuellen Fertigkeit, d.h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation. In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie bzw. nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und solchen zum konkreten Menschsein. Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition, also eine religiöse Anlage oder ein religiöses Apriori zu ermitteln, wäre die Angelegenheit von Religionsphilosophie und Theologie; die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit oder sogar Fertigkeit zu eruieren (und erst diese macht einen Menschen wirklich »religiös«), Sache der empirischen Religionswissenschaften. Dem entsprechend wäre »Gottlosigkeit« bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische, »denn keinem von uns ist er fern« (Apg 17,27).²⁷

3. »Religiöse Indifferenz« – Mögliche Argumente für eine natürliche Religiosität

Die religionsphilosophische Betrachtung des Menschen ist an die philosophische Anthropologie rückzubinden; diese ist wiederum auf die Empirie verwiesen – und diese zeigt nun einmal das Phänomen der religiösen Indifferenz. Wir kehren also im Folgenden unsere Blickrichtung um: War bisher die Frage, wie angesichts der behaupteten natürlichen Religiosität des Menschen religiöse Indifferenz überhaupt denkbar ist, fragt sich nun umgekehrt, wie natürliche Religiosität angesichts des Phänomens religiöser Indifferenz zu denken ist. Offenbar sind wir nun doch aufgefordert, den Begriff »natürliche Religiosität« kritisch zu hinterfragen. Wenn wir die Wesensbestimmung des Menschen als *homo naturaliter religiosus* ebenso zu verteidigen suchen wie unsere Gattungsbezeichnung als *homo sapiens* bzw. die dahinterstehende Konzeption des Menschen als *animal rationale*, dann ist zu fragen, was es angesichts der weiten Verbreitung von religiöser Indifferenz mit der natürlichen Religiosität auf sich hat und wo sich dann die Wege zur konkreten Religiosität und zur religiösen Indifferenz trennen könnten.

²⁷ Ein typisches Beispiel für eine unreflektierte Vermischung transzendentaler und empirischer Argumentationen bietet STEFAN KNOBLOCH, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg i. Br. 2006, der – bei der transzendentalphilosophischen Begründung der Religiosität des Menschen im Sinne von Karl Rahners unthematischen Vorgriff auf das Unendliche ansetzend – den Bezug Gottes zum Menschen (vgl. 16) und dessen Religionsfähigkeit (als konstitutive Verwiesenheit auf Gott – vgl. z. B. 122 f.) mit dem Bedürfnis nach Religion und wiederum dieses mit tatsächlicher Religiosität (z. B. religiös gesetzten Akten oder religiösem Tun – vgl. 43) verwechselt.

Zunächst verunsichert die Beobachtung, dass sich, was dem Menschen »natürlich« eignet, nur typologisch definieren lässt, d.h. wir definieren das allgemeine Menschsein von bestimmten signifikanten Exemplaren her. Dann ist aber in den jeweiligen Charakterisierungen eines »typischen Menschseins« eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich. Gerd Haeffner hat richtig beobachtet, in welch hohem Maße kulturgeschichtliche Hintergründe eine Rolle spielen:

»[...] wir erarbeiten diesen Begriff [was wesentlich zum Menschen gehört, E.T.] doch vorwiegend an Beispielen aus unserem Erfahrungsbereich, also aus dem christlich geprägten Hochschulmilieu Mitteleuropas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.«²⁸

So ist zu vermuten, dass auch Aussagen über die religiöse Natur des Menschen, die gern im Gewand der zeitlosen Gültigkeit daherkommen, stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird. Auch philosophische Aussagen – und das gilt besonders für solche über das Wesen des Menschen – sind also unhintergebar perspektivisch und können sich aufgrund neuer empirischer Einsichten durchaus wandeln. Betrifft das nun auch den *homo naturaliter religiosus*?

Bevor von allgemeiner Religiosität gesprochen werden kann, muss nach dem Begriff von Religiosität gefragt werden. Gewöhnlich charakterisieren wir damit eine »Haltung des Individuums« sowie eine »Existenzweise (Existenzial) des einzelnen Daseins« in spezieller Weise, nämlich als religiös.²⁹ Um also dem Phänomen der Religiosität auf die Spur zu kommen, muss beim Subjekt angesetzt werden. Saskia Wendel – die übrigens m. W. bisher als einzige die Möglichkeit von Areligiosität auch philosophisch zu denken versucht – sieht dann zwei Möglichkeiten fortzufahren, um zu einem Begriff von Religiosität zu kommen: 1. den Ansatz bei einer speziellen Erfahrung, die wir dann als religiös charakterisieren, oder 2. den Ansatz beim allgemeinen Bewusstsein des erkennenden Subjekts bzw. bei dessen allgemeinen

²⁸ GERD HAEFFNER, *Philosophische Anthropologie, Grundkurs Philosophie 1*, Stuttgart u. a. 1982, 36. Nur am Rande sei erwähnt, dass ein zusätzliches Problem im Begriff der »Spezies« überhaupt liegt, dessen sich die Biologie bedient: Vgl. PETER HEUER, *Art, Gattung, System. Eine logisch-systematische Analyse biologischer Grundbegriffe*, Freiburg i. Br. 2008.

²⁹ SASKIA WENDEL, *Sich Unbedingt verdankt fühlen? Religionsphilosophische Anmerkungen zur Religiosität von Jugendlichen*, in: ULRICH KROPAČ/UTO MEIER/KLAUS KÖNIG (Hrsg.), *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 123–138; 125.

Erfahrungen, die in bestimmter Weise analysiert werden, um so auf das Phänomen Religiosität zu stoßen.

Der erste Ansatz erweist sich als problematisch, wenn es sich bei der Religiosität um ein universales Phänomen handeln soll. Wer von religiöser Erfahrung spricht, setzt meistens bei bestimmten Erlebnissen, Intuitionen oder Gefühlen, beispielsweise bei »Erfahrungen der Selbsttranszendenz« an.³⁰ Nun weiß aber die Philosophie spätestens seit Kant, dass Erfahrungen immer schon diskursiv vermittelt, d.h. Ergebnis eines Interpretationsvorgangs sind, was auch der Grund ist, dass wir sie artikulieren, d.h. in Sprache bringen können. Zur Erfahrung im eigentlichen Sinne werden also die zunächst unthematischen Erlebnisse, Intuitionen oder Gefühle erst, wenn die spontane Verstandeserkenntnis bzw. die sprachliche Deutung und Artikulation dazukommen, was allerdings nicht erst nachträglich geschieht, sondern die Erfahrung als solche erst möglich macht. Dass jemand ein Erlebnis, eine Intuition oder ein Gefühl als religiös erfährt, setzt demnach schon ein bestimmtes vorhandenes, beispielsweise durch eine konkrete Religion bedingtes, Deutungsmuster voraus. Dieses wiederum hat eine soziale Komponente, geht also entscheidend über das unmittelbar Individuelle hinaus. Etwas verkürzt gesprochen wäre also zu konstatieren: Wie ein Wesen nicht in der Lage ist, überhaupt Erfahrungen zu machen, wenn es nicht über Verstand (oder wenigstens Ansätze davon) verfügt (sondern eben »nur« Erlebnisse hat), ist ein Mensch unfähig, religiöse Erfahrungen zu machen, der nicht schon zumindest von seiner Umgebung religiös angeregt und auf so etwas wie eine spezifisch religiöse Sprache getroffen ist.

Wenn beispielsweise André Frossard in seinem Bestseller »Gott existiert. Ich bin ihm begegnet« betont, dass er, Kind einer kommunistischen Familie, vor seiner überraschenden Gottesbegegnung in einer Pariser Kirche keinerlei Kontakt zu jeder Art von Religion hatte, so geschah dieses Überwältigtwerden eben doch in einer Kirche, in die er nämlich hineingegangen war, um nach seinem katholischen Freund zu suchen, der sich dort zur Beichte aufhielt.³¹ Also ohne Religion keine speziell religiöse Erfahrung. Damit fällt der Rückgriff auf solche Erfahrungen im üblichen Sinn als allgemeiner Grund für die Verbreitung von Religion und als Ansatzpunkt für eine als universal behauptete Religiosität aus, es wäre eine klassische *petitio principii*. Allerdings war diese Überlegung nicht müßig, sondern lässt ahnen, in welcher Richtung ein Grund für »religiöse Unmusikalität« zu suchen ist. Es

³⁰ HANS JOAS, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Herder-Spektrum 5459, Freiburg i. Br. u. a. 2004 - mit Bezug auf William James.

³¹ Vgl. ANDRÉ FROSSARD, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg i. Br. 1970.

hängt offenbar u. a. vom Interpretationsrahmen ab, in dem Erlebnisse, Intuitionen oder Gefühle als religiös oder als nicht-religiös erscheinen können.

Bleibt also der zweite Ansatz beim allgemein menschlichen Bewusstsein. Hier konzentriert sich die Analyse auf etwas, das zu jedem menschlichen Dasein gehört und unter verschiedenen Begriffen zu finden ist: Schleiermacher spricht vom Gefühl »schlechthinniger Abhängigkeit«, was allerdings erst zu erläutern wäre, denn mit »Gefühl« ist eben nicht eine speziell religiöse Emotion oder das »ozeanische Gefühl« Romain Rollands bzw. Sigmund Freuds gemeint, sondern eine Weise der gesamt menschlichen Befindlichkeit. In der katholisch geprägten Religionsphilosophie findet sich besonders bei Karl Rahner der Begriff »transzendente Erfahrung«, der aber ebenfalls problematisch, wenn nicht sogar paradox ist, weil mit »transzendental« im Sinne Kants eigentlich die nichtempirische, apriorische Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung bezeichnet wird, die *per definitionem* nicht selbst eine Erfahrung sein kann.³²

Was jeweils gemeint ist, ist ein Aspekt unseres Selbstbewusstseins, »ein Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts«,³³ das »jeder Reflexion voraus geht«³⁴ und dabei von Selbst-Erfahrung, von jeder Erfahrung überhaupt sowie noch mehr von Selbst-Reflexion zu unterscheiden ist: Es ist also nicht zu verwechseln mit dem dann erst in der gegenstandsbezogenen Erfahrung erscheinenden »Wer bin *ich*?« und »Wie bin *ich*?« So gesehen handelt es sich um die ungegenständliche Miterfahrung, die auf etwas verweist, was jede (!) Erfahrung begleitet. Dazu gehört auch die Miterfahrung, *dass* ich bin. Impliziert ist dann aber eine »athematische Miterfahrung des Seins«³⁵ überhaupt – vor und in aller speziellen Erfahrung von konkretem Seiendem.

Jedes über Erfahrungen verfügende Wesen ist von daher immer schon bei sich und beim Sein. Dass aber diese Miterfahrung zunächst unthematisch bleibt, zeigt sich im ersten Fall darin, dass sich ein gegenständliches Ichbewusstsein als solches erst relativ spät in der Bewusstseinsentwicklung einstellt. Erst hier wird dem unthematisch Miterfahrenen eine sprachliche Form gegeben – und da fließt eben schon die Interpretation mit ein –, wenn dann beispielsweise von einem Ich-Kern oder einer Seelensubstanz die Rede ist. Erst hier wird das unthematisch Miterfahrenen zur kommunikativen Erfahrung von Ich (und Welt) als ihrem Gegenstand. Das heißt aber nicht, dass

³² BERND IRLÉN BORN, Was ist eine »transzendente Erfahrung«? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: ThPh 79 (2004), 491–510; 491.

³³ Ebd.

³⁴ SASKIA WENDEL, Unbedingtem (s. Anm. 29), 127

³⁵ Vgl. JOHANN BAPTIST LOTZ, Transzendente Erfahrung, Freiburg i. Br. 1978, 64–66, zit. n. BERND IRLÉN BORN, Erfahrung (s. Anm. 32), 499.

das ursprünglich Miterfahrene damit begriffen ist: Auch der über sich selbst und über die Welt Nachdenkende ist und bleibt immer schon unthematisch bei sich und beim Sein: »Ich denke über *mich* nach« zeigt als Aussage eine Verdopplung; dabei bleibt das erste »Ich« unthematisch sozusagen immer »hinter dem Rücken des Erkennenden«, ³⁶ auch wenn er über sich (»mich« im Objekt-Akkusativ) nachdenkt. Es ist also unmöglich, »die ursprüngliche Selbstgegebenheit adäquat einzuholen«, ³⁷ sie selbst bleibt »jedem Zugriff der einzelnen Vernunftvermögen, also Wahrnehmung, Willen, Denken entzogen«. ³⁸

Eine nähere Analyse dieses Sich-zugleich-immer-gegeben-wie-entzogen-Seins offenbart es nun als Kontingenzerleben und damit als ein implizites, wiederum unthematisch-ungegenständliches Bezogensein auf einen letzten Grund. Kontingent ist bekanntlich, was wirklich, aber nicht notwendig ist, d.h. auch anders oder sogar nicht sein könnte. Es muss deshalb einen Grund geben, warum es so ist oder überhaupt ist.

Hier muss allerdings wieder vorsichtig das unthematische Kontingenz-*Erleben* von dem unterschieden werden, was eine sogenannte Kontingenz-*Erfahrung* als solche ausmacht, beispielsweise das Bewusstsein, dass wir alle geboren sind, also uns nicht selbst ins Dasein gesetzt haben, oder dass wir in unserer Existenz gefährdet sind und einmal sterben müssen, also »Dasein zum Tode« sind. Das sind Erfahrungen, die Ergebnis von Interpretationsprozessen sind, sozial, kulturell und vor allem sprachlich vermittelt, beispielsweise durch Begegnungen mit Geburt und Tod in unserer Umgebung. Ähnlich verhält es sich mit anderen Grenzerfahrungen. Alle diese sind dadurch gekennzeichnet, dass sie sich punktuell auf spezielle Objekte richten, die nie unmittelbar gegeben, sondern Ergebnis von Erleben einerseits, Interpretation und Artikulation andererseits sind. Mit »Kontingenz-Erleben« soll dagegen das allgemeine Moment der Unverfügbarkeit in aller Vertrautheit mit sich selbst gemeint sein, das in allen Erfahrungen präsent ist und zugleich auf einen Grund verweist. Wendel umkreist dieses Moment: »ich weiß nicht, woraus, wodurch, woher ich mein Bewusstsein verdanke« ³⁹ – wobei hier der Begriff des »Wissens«, der ja eigentlich »nur« ein unthematisches Miterfahren ist, metaphorisch zu verstehen sein dürfte. So »weiß« ich auch, dass »ich mich in meinem Selbstbewusstsein einem Grund des Bewusstseins bzw. im

³⁶ KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1984, 29, zit. n. BERND IRLÉN-BORN, Erfahrung (s. Anm. 32), 500.

³⁷ Ebd.

³⁸ SASKIA WENDEL, Unbedingt (s. Anm. 29), 127.

³⁹ A. a. O., 128.

Bewusstsein verdanke, der mir selbst entzogen ist, und der deshalb zunächst unthematisch und unbestimmt bleibt«.⁴⁰

Damit wäre eingekreist, worauf Luckmann mit der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, verweist und was hinter Schleiermachers »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« steht. Hier wäre zu suchen, was Kant mit der Naturanlage zur Metaphysik anzielt und was andere als religiöse Anlage oder religiöses Apriori bezeichnen. Doch sind genau diese Attribute »metaphysisch« und »religiös« missverständlich. Das Kontingenz-Erleben (oder wahlweise: das Kontingenz-Gefühl oder die Kontingenz-Intuition) muss sich als *eigene* Erfahrung nicht zwingend in religiöse oder metaphysische Richtung konstituieren, denn hier setzt – wie mehrmals betont – die Interpretation ein, die letztlich sowohl vom lebensweltlichen Kontext als auch von der Freiheit des jeweiligen Individuums abhängt. Das Gefühl, einem – sogar letzten – Grund »verdankt« zu sein, lässt verschiedene andere Deutungen zu, beispielsweise eine rein naturalistische (»Ich bin Produkt der Evolution«) oder eine eher nihilistische (»Ich bin ein Zufallsprodukt des Universums und empfinde die Tragik, wenn nicht sogar die Absurdität des menschlichen Daseins darin, dass es bei allem Wunsch nach Ewigkeit sowohl individuell als auch kollektiv wieder verschwinden wird«). Das Kontingenz-Erleben kann in der Interpretation sogar völlig verdeckt, also nicht zur Kontingenz-Erfahrung werden: Das Leben dürfte in solchen Fällen pragmatisch geführt werden (im Fall von Grenzerfahrungen hieße es dann schlicht: »Das Leben muss weitergehen!«). Andernfalls richtet es sich, wenn es sich in der Erfahrung »vergegenständlicht«, nicht notwendig auf ein Absolutum, ein Unbedingtes, also einen *letzten* Grund. Und selbst in diesem Fall ist wiederum eine Deutung dieses Unbedingten als »etwas Existierendes« oder sogar als »Jemand«, zu dem man eine personale Beziehung entwickeln oder an das man glauben kann, nicht zwingend.

Der kanadische Philosoph und Soziologe Charles Taylor kennzeichnet unser säkulares Zeitalter als Ergebnis einer explosionsartigen Vermehrung solcher Deutungsmöglichkeiten dessen, was unser Leben bestimmt. Er vergleicht sie mit einer Sternexplosion. Handelte es sich im 19. Jahrhundert dabei noch um einen vorwiegend auf die Eliten beschränkten »Nova-Effekt«, so hat sich der Vorgang im 20. Jahrhundert zu einer nun alle Bevölkerungsschichten erfassenden »Super-Nova« ausgeweitet.⁴¹ Er wird sich – so möchte man prognostizieren – im 21. Jahrhundert im Sinne einer »Super-Super-Nova« weltweit in allen Kulturen ausbreiten und nicht mehr nur auf die abendländische beschränkt bleiben. Das Ganze der Lebensoptionen bildet

⁴⁰ A. a. O., 129.

⁴¹ Vgl. CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2009, 688 u. ö.

nun ein komplexes Knäuel von Überschneidungen, zwischen denen die Einzelnen zunehmend *switchen* – lebensabschnitts- oder generationsweise. *Crossovers* machen präzise kategoriale Zuschreibungen fast unmöglich. Andererseits ergeben sich natürlich viele Gelegenheiten für scharfe Polemik und wechselseitige Diffamierung.⁴²

Konzentriert auf das 19. Jahrhundert nennt Taylor die (Explosions-) Achsen der Resonanz, der Romantik und der Tragik – die Details würden hier zu weit führen, da sie für unser 21. Jahrhundert nur begrenzt weiterhelfen. Hilfreich ist aber seine Einschätzung der treibenden Kraft dieser Explosion, die sich mit unserer Analyse deckt. 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.«⁴³ Dieses »Unbehagen« an solchen immanentistisch-szientistischen Deutungsmustern zeige sich im Gefühl der Fragilität des Sinns und in 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 Alltagsverdruss erzeugt.

Dieses »treibende« Unbehagen an der Immanenz wird natürlich unterschiedlich stark gespürt – von manchen vielleicht nur lebensabschnittsweise oder sogar überhaupt nicht. Auch werden die begangenen »Lösungswege« unterschiedlich stark reflektiert. Bezeichnend ist aber, dass entlang aller Achsen im wesentlichen zwei Optionen offen sind: 1. Die Wendung hin zur Transzendenz entweder als Rückwendung zu einer der traditionellen, etablierten Religionen oder als Kreation neuer Formen des Religiösen, 2. das Verbleiben in der Immanenz, indem man sich beispielsweise in Projekten einer neuen Welt der Gerechtigkeit oder des Wohlstands »nach außen« engagiert oder »nach innen« so etwas wie eine »atheistische« Spiritualität sucht, welche dem Alltag, der Natur, den Dingen unserer Umgebung Tiefe und Resonanz verleiht. Wer dann nicht der Achse der Resonanz, sondern der der Tragik folgt, weil er Entfremdung und Leid besonders stark wahrnimmt,

⁴² Die sich in der Enzyklika Pauls VI. »*Populorum Progressio*« (Nr. 42) findende Aussage Henri de Lubacs greift die Enzyklika Benedikt XVI. »*Caritas in veritate*« im Schlussteil (Nr. 78) auf: »Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus.« Die prompte Reaktion: »Papst beleidigt Humanisten«, titelte der »Humanistische Pressedienst« (URL: <http://hpd.de/node/7391> – 19.01.2013).

⁴³ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

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 als Wissenschaftsgläubigkeit entlarven. Er kann dann aber den Weg der Transzendenz gehen (1.) und gegen eine liberale, keimfreie Form von Christentum bzw. gegen eine naive »Trostreligion« eine Kreuzestheologie, die Hoffnung auf das Jenseits oder wie Johann Baptist Metz die »compassion« mit den Opfern stellen. Er kann aber auch in der Immanenz verbleiben (2.), wie Georg Büchner das Leid als den »Fels des Atheismus« proklamieren, die Tragödie als Kunstform genießen oder gegen den naiven Optimismus mancher Säkularhumanisten mit Nietzsche bzw. Camus das Absurde zu akzeptieren lehren.

Damit dürfte die Stelle, wo religiöse Unmusikalität anzusiedeln ist, eingekreist sein. Das wohl allgemeinmenschliche Kontingenz-Erleben, das jede Erfahrung begleitet, aber nur begrenzt bestimmt und thematisiert werden kann, sucht (zuweilen) nach einer Interpretation und Artikulation. Aber hier trennen sich eben die Wege zwischen religiösen, spirituellen und religiös unmusikalischen Menschen, wenn diese holzschnittartige Einteilung erlaubt sei. Als ich im Gespräch mit zwei Studentinnen, die sich selbst als nicht religiös (»religionsfrei«) deklarierten, auf das Thema »verdankte Existenz« zu sprechen kam, reagierte die eine sofort: »Wieso soll ich mich bedanken? Meine Eltern hatten doch Spaß, als sie mich gemacht hatten.« Aus (meiner) philosophischen Perspektive lag hier der klassische Fall einer Verwechslung von (Wirk-)Ursache und Grund vor, wie sie heute häufig ist. Ähnliches beobachtet der Münchner Religionspädagoge Hans-Jürgen Fraas:

»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.«⁴⁴

Die Deutungsmuster (Kant würde von Verstandeskategorien sprechen), welche die Gegenstände unserer Erfahrung konstituieren, sind also ge-

⁴⁴ HANS-JÜRGEN FRAAS, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen ²1993, 64.

schichtlich bedingt. Damit sind sie nicht starr, sie können sich im Dialog mit der Wirklichkeit ändern. Es gibt immer Bereiche, wo sich die Deutungen, die gern postmodern nebeneinander stehen, tangieren, überkreuzen und wo Wege von einem Deutungsschema zum anderen gehen. Der Philosoph Richard Schaeffler klassifiziert sie als »strukturverändernde« oder besser »horizonterschütternde- und verändernde« Erfahrungen.⁴⁵ Sie sind dadurch gekennzeichnet, dass das bisherige Kategorienschema und damit der Deutungshorizont gesprengt werden – ganz im Sinne des biblischen »Metanoiete! – Denkt um! Denkt neu!« (Mk 1,15) Naturwissenschaftler entdecken aufgrund solcher Erfahrungen die Ethik, Ökonomen die mitmenschliche Verantwortung, Deterministen den Zufall (»hinter dem Gott lächelt«) – also etwas, das in den bisherigen Schemata keinen Platz hatte und in diese auch nur um den Preis seiner Fehl- und Missdeutung eingeordnet werden kann. So ist es ja ein typischer Kategorienfehler, Mitmenschlichkeit nur nach ökonomischen Parametern zu beurteilen oder Religion nur nach ethischem oder gesellschaftlichem Nutzen.

Ein Anzeichen für diese horizontverändernden Erfahrungen ist eine mehr oder minder lang anhaltende Sprachlosigkeit, vielleicht sogar Orientierungslosigkeit: Ich verstehe selbst nicht mehr, wie ich damals dachte. Ein Zurück in vorherige Denkmuster und Interpretationskontexte erscheint unangemessen. Irgendwie bin ich einen Schritt weiter gekommen, wenn vielleicht auch unsicherer als früher. Um Paulus zu zitieren: »Ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.« (Phil 3,13)

Horizontverändernde Erfahrungen haben also immer eine Gerichts- und eine Befreiungskomponente. Diese Erfahrung eines Bruches oder einer Differenz – die es nicht mehr möglich macht, die Dinge zur Synthese zu bringen – ist destruirend, hat aber auch Verweisungscharakter: Es erscheint ein (noch) unbestimmbar Anderes, Neues, die *veritas semper maior*, die immer größere Wahrheit. Sie lässt sich nicht in die nun als begrenzt erkannten Wahrnehmungs- und Denkschemata pressen, auch wenn die Versuchung dazu besteht. Letztlich weisen Erfahrungen dieser Art auf das, umfassender

⁴⁵ Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i. Br./München 1995, 27, 197 f. Er verwendet den Begriff der »transzendentalen Erfahrung« anders als Karl Rahner u. a., indem er in ihr eine horizont- oder strukturverändernde Erfahrung sieht, welche die formalen (transzendentalen) Bedingungen von Erfahrung mitverändert. In seinen späteren Werken findet sich der Begriff der transzendentalen Erfahrung m. W. nicht mehr, er war für Schaeffler wohl zu missverständlich.

als welches nichts zu denken möglich ist – um an Anselm von Canterburys Gottesbegriff (*aliquid (id), quo maior nihil cogitari potest*) zu erinnern.

Aber genau diese Interpretation ist eben nicht zwingend, auch wenn sie christlichen Philosophen nahe liegt. Der Atheist André Comte-Sponville erlebte bei einem nächtlichen Waldspaziergang ein »Gefühl, eins mit dem Ganzen zu sein«. ⁴⁶ Er wäre sicher bereit, alle genannten Eigenschaften zu konzedieren, besonders den Charakter seiner Erfahrung als einer horizontverändernden, ⁴⁷ er würde auch nicht leugnen, dass sich diese Erfahrung eines Absoluten, Unendlichen, Ewigen ⁴⁸ in religiöser Sprache ausdrücken ließe ⁴⁹ – was ihm auf dem Hintergrund seiner ursprünglich christlichen Sozialisation durchaus vertraut ist. ⁵⁰ Aber er bezeichnet sie als Seinserfahrung und betont in einem Plädoyer für eine »atheistische Spiritualität«, dass er diese Erfahrung eher immanent bzw. spinozistisch deute ⁵¹ und deshalb ein göttliches Gegenüber explizit ausschließe. Es handle sich also um eine spirituelle oder mystische und nicht um eine religiöse Erfahrung, weshalb sie auch für einen Atheisten akzeptabel sei. ⁵²

4. Zusammenfassung

Religiöse Indifferenz ist ein nicht mehr zu bestreitendes Phänomen. Bei der gängigen Aussage der philosophischen und auch theologischen Anthropologie, dass der Mensch natürlicherweise religiös sei, stehen zu bleiben, kann nicht befriedigen, wenn diese Aussage nicht so neuinterpretiert wird, dass auch Areligiosität denkbar ist und verstehbar wird. Geht man weiterhin von

⁴⁶ ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, 181.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 187: »Diese raren Erfahrungen haben mein alltägliches Leben beeinflusst, es ist nun glücklicher (an guten Tagen) oder zumindest weniger schwer. Sie haben mein Verhältnis zur Welt, zu den anderen, zu mir selbst, zur Kunst [...], zur Philosophie, zur Spiritualität usw. dauerhaft verändert.«

⁴⁸ Vgl. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Den Geist retten*, in: *Concilium* 46 (2010) 4, 393–400; 397.

⁴⁹ Vgl. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt* (s. Anm. 46), 177.

⁵⁰ Zu seiner Kontrakonversion vgl. a. a. O., 237 f.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 185 ff. u. ö. COMTE-SPONVILLE nennt den Zusammenfall von Intensität (Immensität) und Immanenz eine Erfahrung der »Immansität« (vgl. a. a. O., 170–176).

⁵² »Atheist sein heißt nicht, die Existenz des Absoluten zu verneinen, sondern nur dessen Transzendenz, Spiritualität [gemeint: Geistigkeit, E.T.], Personalität, also zu verneinen, dass dieses Absolute Gott sei.« (A. a. O., 162)

einer vielleicht missverständlich »religiös« genannten Anlage als einer Grundgegebenheit aus, dann fragt sich, wo sich die Wege zwischen Religiösen und »religiös Unmusikalischen« trennen. Das ist vermutlich bei dem Zusammenspiel von Erfahrung und Miterfahrenem und dann genauer bei der Interpretation und Artikulation dessen zu suchen, was diese menschliche Grundgegebenheit bedeutet: das Erlebnis, das Gefühl (wie auch immer) der Kontingenz, das alle unsere menschlichen Vollzüge unthematisch begleitet und genuiner Teil unseres Selbst- und Weltbewusstseins ist. Für religiöse Menschen richtet sich diese Interpretation auf ein Unbedingtes, einen letzten Grund, dem sie sich verdanken und das sie sogar als Du erfahren, das ihnen begegnet und dem sie begegnen. Andere suchen einen Grund, dem sich ihr Menschsein – und das heißt vor allem ihr Selbst- und Weltbewusstsein – verdankt, in andere Richtungen: zuweilen in einem Absoluten, das aber ein anonymes Transzendentes bleibt (»Etwasismus«: »*Etwas* gibt es da noch.«⁵³), zuweilen im »großen Ganzen«, das immanent ist (die Menschheit, das Sein, die Natur) – wobei »immanent« heißen kann: selbstimmanent oder weltimmanent. Andere begnügen sich mit naturalistischen Erklärungen (die Evolution, die Naturgesetze, das Universum). Diese Denkschemata prägen den Erfahrungshorizont und werden von ihm geprägt. Sie wirken vielleicht sogar zurück auf das unthematisch Miterfahrene, denn wem die Sprache und damit die Aufmerksamkeit für bestimmte Gegebenheiten fehlt, wird sie kaum noch wahrnehmen – weder thematisch noch unthematisch.⁵⁴ Anders als üblicherweise gedacht erscheint hier Religion nicht als »Kontingenzbewältigungspraxis« (Hermann Lübbe), sondern als »Kontingenzeröffnungspraxis« (Michael Schramm).⁵⁵

Horizontverändernde Erfahrungen verunsichern den Erfahrungshorizont, der ja die Bedingung von Erfahrung überhaupt bildet, und fordern zu dessen Neuordnung, zur Umkehr auf. Aber auch hier besteht die Möglichkeit, das Erfahrene in die alten Kategorien einzuordnen und eben nicht zu »konvertieren«: Das sogenannte »ozeanische Gefühl« erscheint dann als

⁵³ Zum von dem niederländischen katholischen Journalisten Ralf Bodelier 2001 erstmal eingeführten Begriff des »letsism« (»Etwasismus« – franz.: »quelque-choisisme«) vgl. LIEVEN BOEVE, *La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophasisme culturel*, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16 (2005) 1, 37–60, bes. 43.

⁵⁴ Wie ja auch eine grobe Sprache das Erleben von Gefühlen vergrößert und umkehrt – unthematisch Miterfahrenes und Erfahrung sind von daher enger verbunden, als in dieser Untersuchung dargestellt werden konnte.

⁵⁵ Vgl. HERMANN LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a. ²1990, 149 f. u. ö. sowie MICHAEL SCHRAMM, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, 52–57.

Ausdruck der Abhängigkeit und Infantilität und nicht als Eröffnung neuer Horizonte – so beispielsweise in Freuds Analyse.⁵⁶ Wenn es jedoch zu Konversionen kommt, dann gibt es sie nicht nur in Richtung auf eine vertiefte Wahrnehmung des Selbst und der Welt und damit als Zugang zu neuen spirituellen oder religiösen Welten, sondern auch als *counter-conversion* oder traditionell gesprochen als »Glaubensabfall«. William James deutet in seinem Standardwerk »Die Vielfalt religiöser Erfahrung« innerhalb seiner Untersuchungen zu Bekehrungserlebnissen auch diese Möglichkeit an. Wahrscheinlich werden aber solche Passagen gern überlesen, in denen er beispielsweise von einer »Neugeburt auch von der Religion weg zum Unglauben« spricht.⁵⁷

Dementsprechend sind die Phasen und Bedingungen für das Werden des religiösen Bewusstseins religionspsychologisch und religionspädagogisch vielfach erforscht,⁵⁸ bei den »Gegenbekehrungen« und dem Werden des religiös indifferenten Bewusstseins dürfte dagegen noch erheblicher Forschungsbedarf bestehen. Immer noch verstehen wir zu wenig, wie es möglich ist, dass im Kern des sogenannten christlichen Abendlandes ein solches Phänomen entstehen konnte: ein stabiles, religiös indifferentes Milieu, sozusagen ein »Volksatheismus«. Das darf nicht nur ein Thema für Soziologen bleiben.⁵⁹

⁵⁶ Das ihm selbst übrigens verschlossen blieb und er deshalb skeptisch sah: In einem Brief an Romain Rolland gestand er, dass ihm die Welten der Mystik ebenso verschlossen seien wie die der Musik, vgl. ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt* (s. Anm. 46), 180 f.

⁵⁷ WILLIAM JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt/Main/Leipzig 1997 (2003), 197. Vgl. auch 198 (hier der Begriff der »Gegenbekehrung«) und 522 ff. Vgl. DAVID G. BROMLEY, *Perspectives on Religious Disaffiliation*, in: DERS. (Hrsg.), *Falling from the faith. Causes and consequences of religious apostasy*, Newbury Park CA u. a. 1988, 9–25.

⁵⁸ Vgl. bes. die diversen Stufentheorien von Fritz Oser, James W. Fowler und Paul Gmünder.

⁵⁹ Interessanterweise setzt sich allmählich diese Erkenntnis auch bei Soziologen durch: ESTHER PEPERKAMP/MALGORZATA RAJTAR, *Introduction*, in: DIES. (Hrsg.), *Religion and the Secular in Eastern Germany, 1945 to the present*, *Studies in Central European Histories* 60, Leiden 2010, 1–18; 4 f.: »It is instead argued, that if [...] we take the ›bottom line‹ of secularization to be changes in the religious beliefs and behaviour of individuals, we have to build our general explanations of secularization on a more detailed knowledge of religious belief and behavior than we have at present«. Das Zitat stammt von STEVE BRUCE, *Introduction*, in: DERS. (Hrsg.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, 1–8; 6.