

DIE FRAGE NACH DEM „HOMO ARELIGIOSUS“ ALS INTERDISZIPLINÄRE HERAUSFORDERUNG

Einleitung¹

2004 erschien ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur, das unter der Federführung von Kardinal Paul Poupard entstanden war und in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist. In der Originalfassung trägt es den Titel „Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“. Es registriert 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 Hilfe zu bewältigen, zweifelsfrei eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche von heute sei.²

Nur wenige Jahre zuvor schrieb der Innsbrucker Philosoph Emerich Coreth:

„Es ist doch ein merkwürdiges, im Grunde erstaunliches Phänomen: die Macht des Religiösen in der Menschheit. 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. Sicher gab es immer auch Zweifel und Unglaube an der konkreten Religion und Kritik an ihrer kultischen Praxis. Aber eine Kultur ohne Religion gibt es nicht. 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. 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?“³

¹ Dieser Artikel ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung meines gleichnamigen Beitrags in: *E. Dirscherl / Ch. Dohmen* (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 9), Freiburg/Br. 2008, 210-232.

² Vgl. den Text im Anhang des Beitrags, hier bes. Einleitung, Nr. 2.

³ *E. Coreth*, *Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen*, in: *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (Quaestiones disputatae 174), Freiburg/Br. u.a. 1998, 98-107, hier 100.

Die Spannung zwischen den beiden Aussagen ist unübersehbar: Das römische Dokument bezeichnet die religiöse Indifferenz ganzer Bevölkerungen als eine der größten Herausforderungen der Kirche heute. Coreth dagegen vertritt die These, dass Religion in kulturgeschichtlicher und anthropologischer Hinsicht unausrottbar sei. Die meisten Religionsphilosophen dürften ihm zustimmen, was übrigens sogar für den zuerst zitierten Text gilt: Das Dokument meint, eine intime Paar-Beziehung zwischen den neuen Formen des Unglaubens und der „neuen Religiosität“ wahrzunehmen, was die tiefe Sehnsucht nach Gott demonstriert.

Wer in den neuen Bundesländern zu Hause ist, wird diese Aussage mit Vorsicht betrachten: Kommen die beiden wirklich „oft“ oder doch eher nur „zuweilen“ als ein Paar? Noch mehr wird er die optimistische sozialanthropologische These Coreths anzweifeln: Gibt es tatsächlich keine Kultur und kein Menschsein ohne Religion?

Im Folgenden soll nicht vorrangig diese Frage selbst in Angriff genommen, sondern eine Baustelle begangen werden, die sich auftut, wenn sich die Religionswissenschaften – die Religionsphilosophie eingeschlossen – und die Theologie dieser konkreten Herausforderung an die Kirche von heute stellen. Impliziert ist dabei die Kritik, dass das theologische Geschäft noch immer zu wenig Bezug auf die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten nimmt. Eine solche Akzentuierung ist aber angemessen nur interdisziplinär zu erreichen, wobei jede Fachkultur das profiliert Ihrige beizutragen hat. Gerade die hier zu verhandelnde Frage erfordert diese Interdisziplinarität.

Als Orientierung werden die drei bekannten Leitbegriffe Sehen – Urteilen – Handeln dienen: Um sich einer Herausforderung zu stellen, muss sie überhaupt erst einmal wahrgenommen werden (1). Die Situation dann angemessen auf den Begriff zu bringen, erfordert eine weitere Anstrengung (2), die aber notwendig ist für strategische Überlegungen (3).

1. Sehen: Eine kurze Geschichte der Wahrnehmung bzw. Nicht-Wahrnehmung des Phänomens Areligiosität

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist? Alle Denotationen sind negativ: Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz etc. Eine Geschichte der Wahrnehmung – bzw. genauer: der Nichtwahrnehmung – existiert noch nicht, weshalb hier nur eine Skizze versucht werden kann. Während nämlich der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist unser Thema erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts richtig in den Blick gekommen. Freilich hat es schon zuvor Hinweise auf so etwas wie einen Gewohnheitsatheismus gegeben – so z.B. in Bonhoeffers berühmten Brief vom 30. April

1944 aus dem Gefängnis,⁴ welcher Ausgangspunkt des Gott-ist-tot-Diskurses und verschiedener theologischer Interpretationen der Säkularisierung war.

Eine umfassende und systematische Beschäftigung mit dem Phänomen Areligiosität in nun anthropologischer Perspektive begann aber erst nach 1989. Nach dem Ende des Staatssozialismus verzog sich allmählich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, und hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das gleichermaßen für die Religionswissenschaften und die Theologie bisher unbekannte Wesen. Als erste machte die evangelische Kirche Ostdeutschlands die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird. Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt „die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute“ setzte.⁵ Eine erste soziologisch relativ solide Studie, allerdings noch stark gezeichnet von den vergangenen ideologischen Grabenkämpfen, lag 1996 in Ehrhart Neuberts kleinem Heft mit dem bezeichnenden Titel „gründlich ausgetrieben“ vor.⁶ Neubert war es auch, der für die dramatische Entwicklung nach 1945 in der ehemaligen DDR den nicht übertriebenen Ausdruck „Supergau von Kirche“ prägte,⁷ hatte sich doch

⁴ Vgl. *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. v. *E. Bethge*) (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1), Gütersloh 1980, 303-308 (URL: <http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf>, 30.07.08), und dazu *U. H. J. Körner*, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, 31, der ebd. 54 auch auf Heideggers Rede vom „Fehl Gottes“ verweist.

⁵ *C. Demke*, *Zum Geleit*, in: *L. Motikat / E. Zeddies* (Hg.) *Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit - nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Frankfurt/M. 1997*, 15-16. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

⁶ *E. Neubert*, „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), in: ebd. 49-160 (Nachdruck der inzwischen vergriffenen Studie von 1996). Vgl. auch die ebenfalls 1996 begonnene Studie *H. 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 2003*

(URL: http://www.db-thueringen.de/dissOnline/FSU_Jena_Kiesow_Hartwig, 30.07.08).

⁷ Vgl. *Deutscher Bundestag* (Hg.), *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“* (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages) VI, Frankfurt/M. 1995, 130.

der Anteil der Konfessionslosen im kurzen Zeitraum von 1946 bis 1989 mehr als verzehnfacht.⁸ Zeitgleich reagierte auch die EKD:

„In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals (!) besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“⁹

Inzwischen lässt sich auf eine fast unüberschaubare Menge von religionssoziologischen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder „religiöse Indifferenz“ (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft) verweisen.¹⁰ Katholischerseits wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u.a. an der Diasporasituation in den neuen Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag.¹¹ Das oben zitierte Dokument aus dem katholischen Rom zeigt aber, dass es sich bei dem besagten Phänomen nicht nur um eine interdisziplinäre, sondern auch um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt: Global, weil sie Westeuropa insgesamt und weltweit zumindest die sogenannten Mega-Citys betrifft, wie die vatikanische Umfrage verdeutlicht; interkonfessionell, weil es ein Problem mehr oder minder aller Kirchen ist oder werden wird. Die globale Perspektive ist von daher zweigeteilt. Einerseits richtet sich das internationale Interesse auf die spezielle konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland, wobei derzeit noch der Eindruck von Exotik vor-

⁸ Siehe dazu detailliert unten 1.2.1.

⁹ R. Schloz, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: J. Horstmann (Hg.) *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Akademie-Vorträge / Katholische Akademie Schwerte 46), Schwerte 2000, 21-46, hier 21.

¹⁰ Zur Terminologie s. 2.1. Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen aus der Universität Frankfurt (Oder): Vgl. D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003 (u. weitere Publikationen). Für den religionspädagogischen Bereich vgl. M. Domsen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*, Leipzig 2005. Der Sammelband bietet eine soziologische Analyse der ostdeutschen Situation und Überlegungen, wie ihr in Familie, Gemeinde, Schule und Medien zu begegnen ist. Einbezogen sind auch der katholische Raum sowie mitteleuropäische Erfahrungen.

¹¹ Sieht man einmal von dem Wiener Pastoraltheologen P. M. Zulehner ab, der ebenfalls schon in den 90er Jahren verschiedene ost-mitteleuropäische Studien angeregt hat. Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e.V.“: *Ders. / H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf ²1994; *M. Tomka / ders. / Pastorales Forum* (Hg.), *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien* (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2000 – weitere Studien dieser Reihe folgten unter dem Titel „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa“. – Das römische Dokument basiert auf einer weltweiten Umfrage unter den katholischen Bischöfen.

herrscht, welche die wissenschaftliche Neugier und auch missionarische Initiativen von außerhalb anzieht; andererseits fokussiert es sich jedoch schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich ähnliche Tendenzen zeigen.

1.1. Der „homo areligiosus“ unterhalb der wissenschaftlichen Wahrnehmungsschwelle

Dies alles darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der „homo areligiosus“ nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarbildschirms“ bleibt, so vor allem in laufenden religionswissenschaftlichen Forschungsprojekten. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural“ der Ruhr-Universität Bochum dar. Die Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften in Nordrhein-Westfalen ist beeindruckend. Nur tauchen in der Statistik ca. 25% der Bevölkerung überhaupt nicht auf.¹² Der Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen expressis verbis als „Restkategorie“.¹³

Wie ist dieser „blinde Fleck“ erklärlich? Im ostdeutschen Kontext wäre eine Antwort darauf relativ leicht zu finden: Bis 1989 war das sozialistische Lager für die Religionssoziologen weitgehend terra incognita. Über Jahrzehnte stand die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin im Zentrum der Theologie. Dass jedoch der größte Teil der Bevölkerung der ehemaligen DDR weder aus Marxisten noch aus Atheisten bestand und besteht, wissen wir erst heute: Etwa ein Viertel der Bevölkerung Ostdeutschlands deklariert sich als Atheisten,¹⁴ ein Drittel als Christen. Was ist mit dem „Rest“?

Der eigentliche Grund des Wahrnehmungsdefizits dürfte aber die *sententia communis* sein, der Mensch sei „unheilbar religiös“ (N. A. Berdjajew¹⁵), so dass es einen „homo areligiosus“ eigentlich gar nicht geben dürfte. Religion nehme nur neue Formen an und werde so für eine auf das Konfessionelle fixierte Wahrnehmung unsichtbar.¹⁶ In den neuen Bundesländern drängt sich jedoch das angebliche Unsichtbarwerden der Religion in einer Weise auf, dass es das wissenschaftliche Geschäft fast aller in den relevanten Bereichen Lehrenden

¹² Religion plural (Religiöse Vielfalt lokal – regional – global) (URL: <http://www.religion-plural.org/>, 30.07.08)

¹³ Vgl. V. Krech, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: H. Lehmann (Hg.) Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 6), Göttingen 2005, 116-144, hier 123f.

¹⁴ Vgl. World Values Survey 1995-1997, zit. n. P. Froese / S. Pfaff, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany, in: Journal for the scientific study of religion 44 (2005) Nr. 4, 397-422, hier 397f.

¹⁵ Der vielerorts so oder ähnlich zitierte Ausspruch ist bisher nicht verifizierbar. Vgl. auch das Coreth-Zitat oben.

¹⁶ Vgl. T. Luckmann, Die unsichtbare Religion (mit einem Vorwort von H. Knoblauch), Frankfurt/M. 1991.

und Forschenden zumindest hintergründig beeinflusst – die Akzentuierungen sind freilich je nach Fachkultur und institutioneller Umgebung verschieden. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines bloßen Unsichtbarwerdens durch Transformation oder sogar hinsichtlich einer „Wiederkehr der Religion“ finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. bei den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region schwerpunktmäßig Verortenden.¹⁷ Außerhalb dieser Region scheint das Phänomen Areligiosität weiterhin unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn diese inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist. So registrierte Monika Wohlrab-Sahr folgendes Erlebnis eines ostdeutschen Studierenden:

„Als er sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit 'nein' antwortete. Das wiederum erstaunte ihn.“¹⁸

Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreif; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Religionssoziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich gar nicht aufgefallen.¹⁹

1.2. Charakteristika des Phänomens Areligiosität

Schon diese Andeutungen zeigen, dass die derzeitige Diskussionslage die Aufmerksamkeit für das hier zu verhandelnde Phänomen nicht gerade fördert. Um den Diskurs über den „homo areligiosus“ überhaupt in Gang zu bringen, dürfte also ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich sein. Dafür, dass diese Art von Säkularisierung ausgangs des 20. Jahrhunderts von neuer Qualität ist, sprechen m.E. drei Charakteristika.

Das erste ist ein quantitatives Merkmal: Die Konfessionslosigkeit hat in dem fraglichen Teil Europas Dimensionen angenommen, die weltweit einmalig sind. In den neuen Bundesländern lassen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung keiner irgendwie als religiös zu bezeichnenden Lebensoption zuordnen, wobei es sich um Durchschnittswerte handelt, die regional noch erheblich höher liegen. Eine Umkehrung dieser Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.²⁰

¹⁷ Vgl. E. Tiefensee, Auf in den Osten. Katholische Theologie in den neuen Bundesländern, in: Herder Korrespondenz 60 (2006) Nr. 11, 564-568.

¹⁸ M. Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001) 152-167, hier 153.

¹⁹ Die Merkwürdigkeit, dass die Begebenheit im säkularisierten Zürich spielt, wird von Wohlrab-Sahr allerdings nicht kommentiert, was wiederum verwundert.

²⁰ Die Religionssoziologie liefert hierfür eine hinreichende Menge Material. Einige detaillierte Zahlenangaben in: E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: J. Wanke (Hg.), Wiedervereinigte Seelsorge –

Das zweite Charakteristikum ist darin zu sehen, dass eine ganze Kultur betroffen zu sein scheint: Areligiosität ist „normal“ geworden. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andernorts gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen – geistesgeschichtlich ein bemerkenswerter Kulturbruch. Offenbar war angesichts einer durchgehend konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis zum Ende des 1. Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich wurde erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig“; das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Diese Konstellation der ersten Jahrhunderthälfte lässt sich gut an den heutigen Kämpfen um den schulischen Religionsunterricht im Berlin-Brandenburger Raum nachvollziehen, bei denen ein Humanistischer Verband als „eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes“ die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht und sogar eigene Schulen fordert, was wie anachronistische Nachhutgefechte einer vergangenen Epoche anmutet.²¹ Der Einheitsdrang zu irgendeiner Weltanschauung dürfte sich in einer Gesellschaft, die es postmodern lernt, fraktioniert und mit Patchwork-Identitäten zu leben, zunehmend verflüchtigen.

Einige Illustrationen für dieses zweite Charakteristikum: Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“²² Sie sind – nach einer treffsicheren Charakterisierung des Budweiser Religionspädagogen Michal Kaplánek – nicht dem Christentum „Entfremdete“, sondern vom

Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland [Tagungsband des Kolloquiums der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz über „Deutsche Einheit und Katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung“ vom 25.-26. November 1999 in Schmochtitz b. Bautzen], Leipzig 2000, 24-53. In den ehemals sozialistischen Ländern zeigen nur Polen und Ostdeutschland einen Rückgang an Religiosität, vgl. P. Froese / S. Pfaff, Replete and desolate markets: Poland, East Germany, and the new religious paradigm, in: Social forces. An international journal of social research associated with the Southern Sociological Society 80 (2001) Nr. 2, 481-507, hier 482ff. – Es sei schon hier auf die in 2.2. noch einmal explizierte Feststellung hingewiesen, dass eine starke Unterscheidung von Nichtkirchlichkeit bzw. Nichtkonfessionalität und Areligiosität zumindest in den neuen Bundesländern unsinnig ist, weshalb im Folgenden das eine für das andere stehen kann.

²¹ Vgl. dessen Internetauftritt unter <http://www.humanismus.de/> (30.07.08). Ähnlich anachronistisch mutet der militante Atheismus an bei R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

²² Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit*, 152.

ihm „Unberührte“.²³ Eine Mecklenburgerin, im Gespräch dazu gedrängt, sich angesichts der obengenannten Negativbezeichnungen positiv zu definieren, reagierte erbost: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen und wenn sie unbedingt antworten müsste, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“²⁴

Der in der DDR aufgewachsene Schriftsteller Erich Loest charakterisiert sich in seiner Autobiographie ab dem Tag der Konfirmation als „Untheist“, nicht als „Atheist“: „Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem.“²⁵

Solche Stimmen sind nicht auf die neuen Bundesländer beschränkt: Beispielsweise legt Marcel Reich-Ranicki Wert auf die Feststellung:

„Einer jüdischen Maxime zufolge kann ein Jude nur mit oder gegen, doch nicht ohne Gott leben. Um es ganz klar zu sagen: Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt. Ich kann mich an keinen einzigen Augenblick in meinem Leben erinnern, an dem ich an Gott geglaubt hätte.“²⁶

Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rand auf Fragen nach der religiösen Option beziehen – für die meisten dürfte auch diese Art von Fragestellung so gut wie

²³ Vgl. *M. Kaplánek*, Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: *M. Widl / M. Kaplánek* (Hg.) *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, Ceske Budejovice / Erfurt 2006, 88-98, hier 88f.

²⁴ T. W. aus Mecklenburg-Vorpommern in einer E-Mail: „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. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen vom Bahnhof [s. Text zu Anm. 22] hätte ich früher auch mit 'normal' geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? 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.“

²⁵ E. Loest, *Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf*, München 1999, 36: „Er war in einem ländlich evangelischen Christentum aufgewachsen, mit fünf betete er abendlich, mit sieben quälte ihn schlechtes Gewissen, wenn er es eine Woche lang vergessen hatte. (...) [D]ie Konfirmation war eine tiefe Enttäuschung, und vom nächsten Tag an war er Atheist. Besser: Er war Untheist. Gott existierte für ihn nicht mehr, kein Glaube gab ihm Kraft; Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem. Eine Zeitlang allerdings beneidete er die, die einen Gott besaßen, das war viel später, als er im Zuchthaus in Bautzen ganz allein war, da hätte er Gott brauchen können. Aber kurzfristig lässt Gott sich nicht aufbauen, und er versuchte es auch nicht erst.“

²⁶ *M. Reich-Ranicki*, *Mein Leben*, München 2000, 56f. Er fährt fort: „Die Rebellion des Goetheschen Prometheus – 'Ich dich ehren? Wofür?' – ist mir vollkommen fremd. In meiner Schulzeit habe ich mich gelegentlich und vergeblich bemüht, den Sinn des Wortes 'Gott' zu verstehen, bis ich eines Tages einen Aphorismus Lichtenbergs fand, der mich geradezu erleuchtete – die knappe Bemerkung, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, bedeute in Wirklichkeit, der Mensch habe Gott nach seinem Ebenbild geschaffen. (...) Dank Lichtenbergs effektiv formulierter Einsicht fiel es mir noch leichter, ohne Gott zu leben.“

vollständig ausfallen.²⁷ Dementsprechend reagierte ein Chefmanager der Telekommunikationsbranche, der im Interview auf Religion, Spiritualität oder Philosophie angesprochen wurde:

„Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.“²⁸

Areligiöse sind für sich selbst ebenso wenig „Areligiöse“, wie andere für sich „Nicht-Reiter“, solange diese Negation nicht durch irgendetwas provoziert wird.

Das dritte Charakteristikum verlässt die reine Beobachtung: Trotz der verschiedentlich angekündigten „Wiederkehr der Religion“, die wohl mehr eine „Wiederkehr des Themas Religion“ (und damit vor allem ein Produkt des Feuilletons) sein dürfte, als dass es der Wahrnehmung des ostdeutschen Normalbürgers entspricht, scheint es sich bei diesem „Volksatheismus“ nicht um ein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable „Gottesfinsternis“ (Martin Buber), die sich im übrigen in Nietzsches „tollem Menschen“ schon lange angekündigt hat und die – nun aber anders als bei Nietzsche völlig unaufgeregt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft darstellt, als zuweilen vermutet. Da wir im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zu wenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen wissen, wie sie sich in diesem Fall zeigen, sind verlässliche Prognosen kaum möglich.

2. Urteilen: Die Frage nach dem Phänomen Areligiosität als wissenschaftliches Problemfeld

Die Religionswissenschaften (Religionsphilosophie inklusive) und die Theologie haben sich seit dem 19. Jahrhundert in einer Weise spezialisiert, dass es nicht verwundert, wie unterschiedliche Gestalten das skizzierte Phänomen annimmt, sobald es in deren Blickfeld rückt. Dass sich aus dieser Multiperspektivität ein einigermaßen scharfes Bild ergibt, kann bisher schwerlich behauptet werden. Dafür ist vermutlich die Wahrnehmung historisch noch zu frisch und das Phänomen zu komplex. Einige offene „Baustellen“ seien im Folgenden schlaglichtartig vorgestellt.

²⁷ Vgl. eine frappierend an 1 Sam 3,1-21 erinnernde Szene bei *Ch. Wolf*, Ein Tag im Jahr. 1960-2000, München 2003, 372: „Mitten in der Nacht schreckte ich hoch und setzte mich kerzengerade auf. Jemand hatte laut und deutlich meinen Namen gerufen. Ich konnte, auch nachträglich, die Stimme nicht ausmachen. Es war eine Männerstimme. Ich dachte: Ich bin gerufen worden.“ (Eintrag zum 27. September 1984; mit ihm endet die Passage ohne weiteren Kommentar.)

²⁸ „was bewegt ... Eckhard Spoerr?“, in: „Die ZEIT“ vom 1. September 2005, 28.

2.1. Terminologische Probleme

Fraglich ist schon die exakte Benennung der hier interessierenden Personen-Gruppe, was seine Ursache darin hat, dass sie in sich äußerst plural ist und sich Kategorialisierungen immer aus dem gewählten Blickwinkel ergeben. Folgende Klassifizierung ist hilfreich, die zunächst eher spekulativ ist, aber durch bestimmte religionssoziologische Hinweise gestützt wird.²⁹ Den Theisten als denjenigen, die Gottgläubige sind, stehen die Atheisten als Gottesleugner gegenüber – beides selbstverständlich jeweils sehr plurale Gruppen. Als dritte Position können die Agnostiker gelten, die sich in der Gottesfrage enthalten, man könnte sie auch als in religiösen Fragen Unsichere bezeichnen.³⁰ Daneben gibt es aber noch die vierte Gruppe der religiös Indifferenten, die in der Gottesfrage weder wie Atheisten mit Nein noch wie Agnostiker mit Enthaltung votieren, sondern die Frage als solche nicht verstehen bzw. sie schlicht für irrelevant halten. Diese Gruppe scheint weniger zur agnostischen Unsicherheit in religiösen Fragen zu tendieren, so dass sie eine besonders starke Form des Atheismus darstellt, ist doch dieser wenigstens ex negativo mit der Gottesfrage befasst und so gesehen sogar als irgendwie noch religiös einzustufen.³¹ Jene aber haben – nach einer Formulierung Karl Rahners – vergessen, dass sie Gott vergessen haben.³² Oder um eine krasse Aussage des Tübinger Religionswissenschaftlers Günter Kehr zu zitieren:

²⁹ Vgl. besonders *H. Meulemann*, *Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998*, in: *C. Gärtner / D. Pollack / M. Wohlrab-Sahr* (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 10), Opladen 2003, 271-287, hier 272ff.

³⁰ Zum Agnostizismus moderner Prägung gehört der niederländische „Ietsisme“: „Etwas [iets] ist besser als nichts [niets]“. Diese Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen dürfte eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten darstellen, welche durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurden, und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft gerichtet sein. Vgl. *L. Boeve*, *La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel*, in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 16 (2005) Nr. 1, 37-60, hier 43. Ob es sich hier um den letzte Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein handelt, wird im Allgemeinen schwer zu prognostizieren sein. Ähnliches ist vielleicht von den modernen Paganismen wie z.B. den Esoterikern zu sagen, die zwischen den drei genannten Gruppen changieren.

³¹ Vgl. *M. Wohlrab-Sahr*, *Konfessionslos gleich religionslos? – Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland*, in: *G. Doyé / H. Keßler* (Hg.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven* (FS Eckart Schwerin) Leipzig 2002, 11-27, hier 20 – mit einem Verweis auf ein unveröffentlichtes Manuskript von *U. Oevermann*; vgl. aber auch *ders.*, *Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins*, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, 339-387, hier 374ff, 386f.

³² Vgl. *K. Rahner*, *Meditation über das Wort „Gott“*, in: *H. J. Schultz* (Hg.) *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, 13-21, hier 18: „Er [der Mensch ohne Gott] hätte das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen (wenn man noch so sagen könnte), dass er vergessen hat.“

„Die berühmten Fragen nach dem Woher und Wohin und Wozu beunruhigen sehr viele ebenso wenig wie die Fragen, woher die Löcher im Käse kommen.“³³

Wie bereits angedeutet, gibt es im Wesentlichen bisher nur negative Bezeichnungen für diese Gruppe. Religionssoziologische Untersuchungen in Berlin ergaben eine eigene Kategorie der Unentschiedenen.³⁴ Für Österreich werden als Weltanschauungstypen u.a. Atheismus und Anomie unterschieden sowie im Bereich der Kirchlichkeit auch eine Gruppe der Unreligiösen ermittelt.³⁵ Direkter auf das Ziel steuern Detlef Pollack und Gert Pickel in Frankfurt (Oder) zu, indem sie eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen abheben, allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt zutreffen dürfte:

„In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und au-Berkirchliche Religiosität“.³⁶

Eher begriffsanalytisch erzeugte Einteilungen kennen auch die Religionsphilosophie und Theologie: Walter Brugger bezeichnet das bis zum Extremfall der völligen Religionslosigkeit gehende Vergessen oder Nichtbegreifen der Gottesfrage bzw. die Unkenntnis Gottes als negativen Atheismus, wobei mit „negativ“ ein Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme markiert wird.³⁷ Hans Waldenfels unterscheidet mit ähnlicher Intention zwischen (passivem) „Gottesfehl“ und (aktiver) „Gottesleugnung“.³⁸ Auch die Bezeichnung „Neue Heiden“ kommt vor – neu, weil sie nachchristlich und im Unterschied zu den „alten Heiden“ ohne jede Art von Religion sind.³⁹

Wohl wegen der kirchensoziologischen Konnotation des Terminus „Konfessionslosigkeit“ bevorzugt die Religionswissenschaft die Bezeichnung „reli-

³³ G. Kehrer, Atheismus light. Der lautlose Abschied von den Kirchen in den alten Bundesländern, in: R. Faber / S. Lanwerd (Hg.), Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006, 199-208, hier 208.

³⁴ Außerdem: Gottgläubige, Transzendenzgläubige und Atheisten. Vgl. K.-P. Jörns, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in: T. Brose (Hg.) Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft, Berlin 1998, 119-132.

³⁵ Bei letzteren sind wohl eher Atheisten gemeint, vgl. P. M. Zulehner / I. Hager / R. Polak, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2001.

³⁶ Weitere Gruppen sind Durchschnittschristen, Sozialkirchliche, außerkirchlich Religiöse, engagierte Christen und Synkretisten, vgl. D. Pollack / G. Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999) 465-483, hier 466.

³⁷ Vgl. W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 242ff.

³⁸ H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 118-129, hier 118f.

³⁹ Die Bezeichnung ist wenig hilfreich, weil sie unzureichend Neopaganismen wie z.B. Hexenkulte ausschließt.

giöse Indifferenz“, die das zitierte Vatikanpapier übernimmt, indem es mehrfach vom „homo indifferens“ spricht.⁴⁰ Selbst wenn dieser Terminus weniger diffamierend daherzukommen scheint als die anderen,⁴¹ ist er in anderer Weise problematisch, steht er doch eigentlich in einem zunächst religionspolitischen Kontext, bezogen auf die Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen. Diese wurde auf andere kulturelle Bereiche wie z.B. auf die Naturwissenschaften und deren methodischen Atheismus ausgeweitet, so dass es zwar christliche Naturwissenschaftler oder Politiker, aber keine christliche Naturwissenschaft oder Politik gibt. Das hier zur Verhandlung stehende Phänomen betrifft jedoch nicht nur bestimmte gesellschaftliche Sektoren, in denen Menschen unbeschadet ihrer religiösen Grundeinstellung handeln, als hätten sie diese nicht („etsi deus non daretur“), sondern diesmal sind Menschen umfassend in ihrem Selbstverständnis betroffen.

2.2. *Geschichtliche Wurzeln des Phänomens*

Die genetische Frage nach dem „homo areligiosus“ ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte unseres Teils Europas. Auch in historischer Perspektive ist das Phänomen vielgestaltig und im Detail erst unzureichend erforscht. Der konstatierte ostdeutsche „Supergau von Kirche“ legt zunächst eine Erklärung nahe, welche den staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR in Anschlag bringt.⁴² Doch greift sie – bei aller Berechtigung – im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik (in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit zuweilen tödlichem Ausgang für Dissidenten) nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität hervorgerufen hat. Die Differenz zwischen den Teilen der vormaligen Tschechoslowakei macht das augenscheinlich: Tschechien ist weitgehend säkularisiert, für die Slowakei gilt das nur mit Einschränkungen, obwohl die kommunistische Religionspolitik jeweils dieselbe war. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

Ostdeutschland liegt inmitten eines „atheistischen Halbkreises“, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) bis nach Böhmen reicht. Ein diesbezüglicher Erklärungsversuch verortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des Problems in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung. Franz Höllinger vertritt zumindest für Deutschland die plausible These, dass solche Regionen einen höheren Grad der Entkirchlichung aufweisen, die frühmittelalterlich nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur

⁴⁰ Vgl. den Text im Anhang des Beitrags, Einleitung Nr. 1. u. ö.

⁴¹ Areligiöse bezeichnen sich selbst wohl deshalb ungern als „areligiös“, sondern eher als „religionsfrei“.

⁴² Vgl. besonders E. Neubert, „gründlich ausgetrieben“.

gelegen hatten und in denen deshalb eine Missionierung „von oben“ vorherrschte, die sich bei der Einführung der Reformation und den anschließenden Religionskriegen fortsetzte.⁴³ Das derzeit signifikantere West-Ost-Gefälle in Sachen der Religion in Deutschland verdeckt demnach ein eigentliches Süd-Nord-Gefälle (das sich auch in den Parteienpräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht).

Die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, so dass es nach 1918 (Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs) und ab den 40er Jahren (Nationalsozialismus) zu großen Kirchenaustrittswellen kam⁴⁴ – ein Vorgang, der sich nach 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde und infolgedessen ganze Ortschaften fast vollständig jede Art von Kirchlichkeit aufgaben. Hinzu kam schon vorher die forcierte Industrialisierung Deutschlands, welche mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen lockerte. Die Großstadt-Seelsorge war angesichts der explodierenden Zuzüge bereits im 19. Jahrhundert personell und institutionell überanstrengt und reagierte wahrscheinlich zu träge, z.B. durch ein verspätetes Kirchenbauprogramm in Berlin (deren bekanntestes Ergebnis die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche war). So kamen dort 1893 auf „einen Geistlichen der Zionskirche ... 23.000 Seelen“, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht.⁴⁵ Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber völlig überforderten evangelischen Kirche – ähnlich wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch.⁴⁶

Hinzu kommt als weitere Ursache die Nach-„Wende“-Identitätskrise, die sich als Teil der permanenten deutschen Selbstverunsicherung beschreiben lässt. In diesem Kontext wird Areligiosität nun offenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden und festgehalten: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben. Das lässt unter anderem die empirisch relevante Ver-

⁴³ Vgl. F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft)*, Opladen 1996. Erste Vermutungen in dieser Richtung finden sich schon beim Leipziger Kirchengeschichtler K. Nowak, *Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR*, in: H. Sahner / *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Hg.), *Gesellschaften im Umbruch. Kongreßband 2. Sektionen und Arbeitsgruppen (Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 27)*, Opladen 1995, 665-669.

⁴⁴ L. Hölcher (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, Berlin u.a. 2001.

⁴⁵ Aus dem Bericht von Ursula Kästner anlässlich des 100jährigen Bestehens der Gethsemanegemeinde in Berlin – zit. n. L. Motikat / *Studien- und Begegnungsorte Berlin, Volkskirche, Minderheitskirche, was sonst? Ost-West-Gespräch über Identität und Öffentlichkeit der Kirche (Begegnungen 9)*, Berlin 1994, 16.

⁴⁶ Vgl. P. Froese / S. Pfaff, *Explaining*.

mutung zu, dass in Umfragen ehemalige DDR-Bürger sich eher als „areligiös“ oder „atheistisch“ darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind; im Westen Deutschlands liegt der Fall wohl umgekehrt.

Es muss also noch einmal unterstrichen werden, dass das Phänomen sehr komplexe und schwer zu entwirrende Ursachen hat und sich von daher eine einfache Erklärung verbietet.⁴⁷ Dies vorausgesetzt, ist auf zwei Merkwürdigkeiten eigens hinzuweisen.

Erstens muss zwischen einer sozialen und einer politischen Säkularisierung unterschieden werden. In Westeuropa und speziell in den alten Bundesländern stellt sich die Entkirchlichung vor allem als Emanzipationsbewegung dar, die nicht unbedingt zu einer Entchristlichung oder zu einem Verlust jeder Art von Religiosität führen musste, sondern – wenigstens in einigen Teilen der Kirchenfernen – eine flottierende Religiosität mit Collagecharakter induzierte, die sich auf dem Markt der Angebote bedient. Für viele wäre demnach die Unterstellung, sie wären, weil nichtkirchlich, auch nichtchristlich oder sogar nichtreligiös, eine Beleidigung. Im Einflussbereich des Staatssozialismus und speziell in den neuen Bundesländern handelt es sich aber um eine politisch gewollte und also erzwungene Säkularisierung, die sich wahrscheinlich wegen ihrer effektiven Kopplung mit einer starken Propagierung eines Glaubens an die Wissenschaft, genannt „historischer Materialismus“, zu einer stabilen und inzwischen als authentisch geltenden Haltung verfestigt hat.⁴⁸ Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten. Gleichzeitig wird die Unterscheidung von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern obsolet, da es dort keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität gibt: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama.⁴⁹

Die von der politischen bisher überdeckte soziale Säkularisierung macht sich nun paradoxerweise dadurch bemerkbar, dass die jüngere Generation in dieser Region nicht einfach das Schwinden der Religiosität von Generation zu Generation fortsetzt, wie es in den alten Bundesländern zu beobachten ist, son-

⁴⁷ Weitere Ursachen-Hypothesen bei *M. Tomka*, Religion in den neuen Bundesländern – im internationalen Vergleich, in: *K. Gabriel / P. M. Zulehner / N. Tos / Pastorales Forum Wien* (Hg.), Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost, Ostfildern 2003, 343-370, 361-367.

⁴⁸ Vgl. *H. Meulemann*, Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung, in: *H.-H. Noll / R. Habich* (Hg.), Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland (Soziale Indikatoren 21), Frankfurt/M. / New York 2000, 223-247, hier 228f.; *ders.*, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: *B. Schäfers / W. Zapf* (Hg.) Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Opladen ²2001, 563-573, hier 566; *M. Wohlrab-Sahr*, Konfessionslos, 18.

⁴⁹ Man könnte ergänzen: Relativ wenige Deutsche fahren zu Weltjugendtreffen und noch weniger Ostdeutsche; vgl. die etwas hilflose – nämlich hauptsächlich ostdeutsche Medienberichte referierende – Darstellung „Der Jugendtag ging am Osten nicht vorbei“ nach dem Kölner Treffen in: FAZ vom 24. August 2005.

dern sich verstärkt wieder religiösen Fragestellungen öffnet⁵⁰ – dies natürlich auf entsprechend niedrigem Niveau und ohne erkennbaren Effekt für die Kirchen. Es handelt sich bei dieser „Rückkehr des religiösen Zweifels“ (so ein treffender Ausdruck von Meulemann)⁵¹ kaum um eine „Wiederkehr der Religion“ im emphatischen Sinn, sondern offenbar nach Wegfall des politischen Drucks um eine Annäherung an die westeuropäische Form der Säkularisierung mit der sie (und besonders die Jugendkultur) charakterisierenden Patchwork-Religiosität (oder Spiritualität).⁵²

Eine zweite Merkwürdigkeit ergibt sich aus dem Vergleich der ehemals zum sozialistischen Lager gehörenden Länder. Es ist auffällig, dass der Zusammenbruch der Kirchlichkeit vor allem die ehemals volksprotestantischen Regionen wie Estland, Lettland, Tschechien (hier vor allem Böhmen) und die DDR betrifft. Bei aller Vorsicht, die Multikausalität unzulässig zu reduzieren, scheinen besonders die Länder der Reformation unter den Folgen der erzwungenen Säkularisierung zu leiden.⁵³ Inwieweit die Gründe hier bei den Kirchen selbst liegen, wird unter dem Thema „Selbstsäkularisierung“ (Wolfgang Huber) diskutiert.⁵⁴ Dann beträfen sie 1. den höheren Individualisierungsgrad im Protestantismus, welcher die Kirchgemeinden und die einzelnen Gläubigen ungeschützter den Angriffen einer weltanschaulichen Gegenpropaganda aussetzte;⁵⁵ 2. dessen stärkere Tendenz zur „Selbstunsicherheit durch Dauerreflexion“ (Michael Beintker),⁵⁶ sowie 3. die schon genannte unselige Verbindung von Thron und Altar bis 1918.⁵⁷

⁵⁰ Vgl. *H. Meulemann*, *Erzwungene Säkularisierung*.

⁵¹ *M. Wohlrab-Sähr*, *Konfessionslos*, 24 (mit Verweis auf Meulemann).

⁵² Vgl. *M. Wohlrab-Sähr*, *Konfessionslos*, 21f., und zur analogen Teilrevitalisierung von Religiosität in einigen osteuropäischen Staaten *G. Pickel*, *Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität. Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen?*, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, 247-269, hier 266f.

⁵³ *G. Pickel*, *Areligiosität*, 262: „So wirkt sich die Zugehörigkeit zum protestantischen Kulturkreis durchgehend negativ auf alle untersuchten Indikatoren der Religiosität und Kirchlichkeit aus und begünstigt die Durchschlagskraft eines – wie auch immer ausgelösten – Säkularisierungsprozesses.“

⁵⁴ Als „nur sehr beschränkt plausibel“ bezeichnet die These *D. Pollack* in: *A. Foitzik / ders.*, „Nüchternheit ist vonnöten“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) Nr. 7, 339-344, hier 342. Trotzdem kann sich *K. Storch*, *Konfessionslosigkeit in Deutschland*, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, 231-245, hier 239, ausdrücklich auf ihn berufen.

⁵⁵ Das gilt auch prognostisch: „Es ist kaum von einem dauerhaften Überleben subjektiver Religiosität ohne kirchlich geprägten Hintergrund auszugehen – darauf verweisen die immer noch extrem hohen Binnenbeziehungen zwischen subjektiver Religiosität und Kirchlichkeit auch in Osteuropa.“ *G. Pickel*, *Areligiosität*, 267.

⁵⁶ Vgl. *Deutscher Bundestag* (Hg.), *Materialien*, 65f.

⁵⁷ Vgl. *K. Storch*, *Konfessionslosigkeit*, 239, Anm. 6, mit Verweis auf *F. Höllinger*, *Volkreligion*.

2.3. Religionsphänomenologie I: Die religionssoziologische Perspektive

Damit ist der Übergang zur Religionssoziologie gegeben. Man kann in der Religionsphänomenologie grob zwei Hauptrichtungen unterscheiden: Eine Phänomenologie der *Religionen*, in der wie im Falle von Mircea Eliade und Gerardus van der Leeuw mehr lebensweltlich orientiert von der Deskription konkreter religiöser Phänomene ausgegangen wird – das ist empirisch gewendet im wesentlichen der Ansatzpunkt der Religionssoziologie. Die andere Richtung wäre eine Phänomenologie der *Religion* bzw. der *Religiosität*, nämlich die Analyse des religiösen Aktes. Diesen Weg haben z.B. Rudolf Otto und Max Scheler beschritten. Dieser Ausgangspunkt führt empirisch in die Religionspsychologie und religionsphilosophisch in die „religious epistemology“, die nach dem Erkenntniswert eines religiösen Aktes fragt, sei es eine religiöse Erfahrung oder eine religiöse Überzeugung.

In den Bereich der soziologischen Auseinandersetzung⁵⁸ gehört nun vor allem die sogenannte Säkularisierungsthese, die je nach Definition in unterschiedlicher Weise Säkularisierung und Modernisierung korreliert. Angesichts der konfessionellen Entwicklungen in den USA sowie in den sich rasant modernisierenden Schwellenländern in Asien wird diese These inzwischen kritisiert, wobei jedoch – zumindest von Autoren wie José Casanova und Hans Joas – nicht die Säkularisierung als solche bezweifelt wird, sondern das in der These behauptete starke Bedingungsverhältnis von Modernisierung und Säkularisierung zur Debatte steht.⁵⁹ Diskutiert wird auch, da die sogenannte „Wiederkehr der Religion“ eben keine Rechristianisierung sei, ob sich für Westeuropa statt von einer Säkularisierung nicht eher von einer Dechristianisierung sprechen ließe, die wohl anhalten wird, aber eben nicht ein Verschwinden von Religion, sondern deren Transformation bedeutet.⁶⁰ Für Ostdeutschland sind diese Differenzierungen jedoch weitgehend belanglos, weshalb gerade für Detlef Pollack in Frankfurt (Oder) die klassische Säkularisierungsthese besonders für die genannte Region revitalisiert wird.⁶¹

⁵⁸ Zur zweiten religionsphänomenologischen Perspektive siehe unten 2.5.

⁵⁹ Vgl. J. Casanova, Die religiöse Lage in Europa, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007, 322-357, bes. 332-342; sowie H. Joas, Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung, in: ebd. 9-43, bes. 13-15.

⁶⁰ Vgl. H. Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997.

⁶¹ Vgl. D. Pollack, Säkularisierung; was freilich um den Preis zu geschehen scheint, dass wieder stärker eine kirchensoziologische Perspektive eingenommen werden muss – nach Thomas Luckmanns Entdeckung der „invisible religion“ gewissermaßen eine der Todsünden der Religionssoziologie, vgl. Th. Luckmann, Religion, 50-61. Begründen lässt sich das aber mit der inzwischen empirisch gut belegten starken Korrelation von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern, siehe oben 2.2.

2.4. Religionsphilosophie I: Der Religionsbegriff

Eine mögliche Abwesenheit von jeglicher Art Religion zu konstatieren, erfordert freilich deren präzisen Begriff. Hier ist jedoch inzwischen so viel Falschgeld unterwegs, dass man versucht ist vorzuschlagen, den Terminus „Religion“ als solchen aus dem diskursiven Verkehr zu ziehen. Es ist hier nicht der Ort, dem vor allem zwischen einem substantiellen und funktionalen Religionsbegriff hin und her gehenden Pendel zu folgen. Die in der Religionssoziologie seit Émile Durkheim und Niklas Luhmann bevorzugte funktionale Begriffsbestimmung hat sich weder für die Präzision des Begriffs als dienlich erwiesen, noch ist sie logisch sauber. Einerseits wird der Begriff nämlich so sehr ausgeweitet, dass er jegliche Trennschärfe verliert und sich außerdem unverhältnismäßig vom Alltagsverständnis entfernt, andererseits stellt sich der Rückschluss, was eine bestimmte Funktion erfülle, sei Religion, als klassischer Paralogismus heraus, falls nicht von vornherein Äquivalenz gesichert ist: Beispielsweise dient fraglos Religion auch der praktischen Kontingenzbewältigung, weshalb jedoch nicht jede Kontingenzbewältigungspraxis Religion sein muss. Steve Bruce nennt dieses Verfahren sarkastisch das „football-is-really-a-religion“-Argument.⁶² Es ist aber trotz wachsender Distanz zum funktionalen Religionsverständnis⁶³ noch allenthalben zu finden.

Dass ein angemessen präziser Religionsbegriff nicht zu erhoffen ist, zeigen Studien des Leipziger Theologen Matthias Petzold, welche nicht die Funktionen von Religion, sondern die des *Religionsbegriffs* analysieren.⁶⁴ Einerseits müsste er wie jeder Begriff ein bestimmtes semantisches Unterscheidungspotential bieten, um auch operativ verwendbar sein zu können (z.B. in der Gesetzgebung), andererseits erwartet man aber von ihm eine semiotische Weite, die es möglich macht, bisher nicht als religiös qualifizierte Phänomene als solche zu kennzeichnen und zu erfassen. Ist dieser Spagat schon schwer zu erreichen, kommt nun noch ein sprachpragmatisches Problem hinzu: Der Religionsbegriff bewegt sich nämlich einerseits normativ zwischen Authentizität und Täuschung (wenn es um das Thema Pseudoreligion geht), andererseits deskriptiv zwischen oft nichtreligiösem Selbstverständnis (welches in der Nachfolge Karl Barths auch schon das Christentum betreffen kann) und Fremdwahrnehmung (z.B. beim Thema Kryptoreligion). Es ist also das Problem von Sein oder Schein einerseits und Innenperspektive und Außenperspekti-

⁶² Vgl. S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West (Religion in the modern world)*, Oxford u.a. 2002, 200-203.

⁶³ Vgl. H.-T. Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn u.a. 1997.

⁶⁴ Vgl. zuletzt M. Petzold, *Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion*, in: I. U. Dalferth / H.-P. Grosshans (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe (Religion in Philosophy and Theology 23)*, Tübingen 2006, 329-349.

ve andererseits. Jeder Versuch einer Begriffsbestimmung von Religion stellt sich somit als die hermeneutische Quadratur des Kreises heraus.

Als Faustregel dürfte m.E. aber gelten: Es muss eine Trennlinie möglich sein zwischen Ersatzreligion und Religionsersatz. Letzterer ist nicht mehr Religion; diese Grenze darf also nicht verwischt werden. Außerdem ist die Innenperspektive hinreichend zu würdigen, um nicht Religion zu unterstellen, wo es dem Selbstverständnis der fraglichen Personengruppe deutlich widerspricht – das würde jede Kommunikation mit ihr von vornherein erschweren. Die zweite Faustregel könnte also lauten: Nur wo der Bezug auf ein Absolutes thematisiert wird und nicht so implizit bleibt, dass er nur dem religiös geprägten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter sichtbar wird, kann legitim das Vorhandensein von Religion und Religiosität unterstellt werden.

2.5. Religionsphänomenologie II: Die religionspsychologische Perspektive

Die Frage, wie so etwas wie Religiosität entsteht bzw. ausfallen kann, öffnet ein neues Untersuchungsfeld. Religionspsychologien, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von so etwas wie religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen, aber selten die Frage, wie z.B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann.⁶⁵ Hier gibt es sogar so etwas wie Gegenbekehrungen – entweder spontan oder im Ringen um die Ablösung von religiösen Kindheitsmustern –; eindruckliche Zeugnisse lassen sich dafür unschwer finden.⁶⁶ Die vielen sich aufdrängenden Problemkreise seien hier versuchsshalber auf den Begriff der „religiösen Erfahrung“ konzentriert, wobei deren epistemischer Status – das Thema der „religious epistemology“ – als für unsere Fragestellung nachrangig ausgeklammert sei, da es im Folgenden um diese Erfahrung als solche geht.

Was charakterisiert eine Erfahrung als religiös? Handelt es sich um ein spezielles Erlebnis zum Beispiel des Ergriffenseins, und hat dann dieses eo ipso religiöse Qualität, oder erhält es diese erst im Zirkel von Artikulation und Interpretation?⁶⁷ Hier wäre noch einmal zu unterscheiden, ob es sich um die Eigen- oder die Fremdinterpretation handelt, könnten doch Menschen religiöse Erfahrungen machen, ohne sie selbst als solche zu erkennen. Oder handelt es

⁶⁵ Kein über Andeutungen hinausgehendes Problem ist das für A. A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weinheim / Basel 2007, vgl. u.a. 63. Er moniert das Fehlen europaspezifischer Studien, die meisten kommen nach wie vor aus den speziell religiös geprägten USA, vgl. 169.

⁶⁶ Vgl. H. Kurzke / J. Wirion, *Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*, München 2005, 222f.

⁶⁷ Vgl. H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. u.a. 2004, 50-62. Die im Titel genannten Erfahrungen dürften andere als „spirituell“ deklarieren und nicht „religiös“ im engeren Sinne – ein weiterer Bereich, der Klärung benötigt.

sich überhaupt nicht um spezifische Erlebnisse, sondern um Interpretationen ganz alltäglicher Erfahrungen im Transzendenz-Kontingenz-Schema? Dann wäre es wohl von der jeweiligen Sozialisation abhängig, ob solche Alltagserlebnisse religiös oder nicht religiös verstanden werden, womit sich wieder ein Übergang zur Religionssoziologie zeigt.⁶⁸ Anders gesagt: Existiert erst Religion als Kontext, dann die entsprechende Erfahrung – oder umgekehrt?

Alle Varianten, die hier in verschiedenen Abstufungen denkbar sind, müssten auf mögliche „Ausfallstellen“ hin analysiert werden, was in den entsprechenden religionsphänomenologischen Diskursen bisher nur andeutungsweise geschieht. Auch hier ist wieder ein Blick auf die Faktenlage in den neuen Bundesländern hilfreich: In der Regel beten Areligiöse auch in Grenzsituationen nicht, was wohl beweist, dass Not nur diejenigen beten lehrt, die es schon einmal gelernt hatten. Die hermeneutische Krisenbewältigung bewegt sich bei Areligiösen stattdessen vornehmlich im naturwissenschaftlich geprägten Kategorienschema, das Gleiche gilt von der Interpretation der sogenannten „Flow-Erlebnisse“ (M. Csikszentmihalyi).⁶⁹ Im konzeptionellen Rahmen eines umfassenden Naturalismus gerät alles religiöse Erleben unter den Verdacht, Symptom einer momentanen Lebenskrise zu sein, das mit deren Überwindung wieder verschwindet. Auch die sich wohl jedem Menschen irgendwann stellende Frage nach dem Sinn des Lebens wäre folglich nicht als solche einer Antwort zuzuführen,⁷⁰ sondern das Interesse müsste sich darauf richten, die sie auslösenden Konstellationen zu verhindern oder zu bereinigen. Sogar die sogenannten Nah-toderlebnisse scheinen im Osten anders zu sein als im Westen: Selten ist Licht am Ende des Tunnels.⁷¹

⁶⁸ Vgl. F. Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (Münchener philosophische Studien 23), Stuttgart 2004. Eine bemerkenswerte kleine Studie hat dazu vorgelegt H. J. Adriaanse, *Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung; Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung*, in: B. Casper / W. Sparr, *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg/Br. u.a. 1992, 51-66.

⁶⁹ Vgl. M. Josuttis, *Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung*, Gütersloh 2004, 32.

⁷⁰ Ganz abgesehen davon, dass „Warum“ oder „Wozu“-Fragen oft als „Wie“-Fragen interpretiert werden. Vgl. die interessante Beobachtung von H.-J. Fraas, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen ²1993, 64: „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.“

⁷¹ Vgl. I. Schmied, *Jenseits der Grenze - Todesnäherfahrung in Ost- und Westdeutschland*, in: D. Pollack / G. Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Opladen 2000, 294-309.

2.6. Religionsphilosophie II: Die philosophische Anthropologie

„Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne 'Religion' zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.“

Der Sammelband, aus dessen Einleitung dieses einleitende Zitat stammt, trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“.⁷² Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Die daraus resultierenden Wahrnehmungs- und Kommunikationsblockaden wurden schon angesprochen.

In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie und nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und zum konkreten Menschsein – beide Differenzen werden in der zitierten Aussage ebenso verwischt wie in dem Eingangszitat von Coreth. Anders gesagt: Oft wird nicht zwischen universal-menschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität unterschieden; letztere kann dann auch fehlen.⁷³

Es muss an dieser Stelle vielleicht eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen (als z.B. geschichtlich, vernunft-, sprachbegabt und zur Freiheit fähig) Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zwischen der gattungsmäßigen Eignung oder Anlage einerseits und der jeweils erworbenen Fähigkeit bzw. dem Charakter, die Ergebnis eines Sozialisationsprozesses sind, und noch einmal der nun streng individuellen Fertigkeit, d.h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation, andererseits zu unterscheiden.⁷⁴ Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition, also eine religiöse Anlage oder ein religiöses Apriori zu ermitteln, wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie, die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit oder sogar Fertigkeit zu eruieren (und erst diese macht einen Menschen „religiös“), Sache der empirischen Religionswissenschaften. „Gottlosigkeit“ ist so gesehen bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische, „denn keinem von uns ist er fern“ (Apg

⁷² F. Stolz, Einführung, in: *Ders.* (Hg.), *Homo naturaliter religiosus*. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (*Studia religiosa Helvetica*. Jahrbuch 3), Bern u.a. 1997, 7-12, hier 9.

⁷³ Vgl. den strukturellen Religionsbegriff, der die Notwendigkeit von Religion an allgemeinen Bewährungssituationen festmacht, von U. Oevermann, *Religiosität. Dass eine Bewältigung solcher Situationen auch nichtreligiös (z.B. hedonistisch oder pragmatisch) erfolgen kann*, kritisiert treffend M. Wohlrab-Sahr, *Religiöse Indifferenz und die Entmythologisierung des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“*, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, 389-399.

⁷⁴ „Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem.“ (Marius Victorinus zugeschrieben) – mit Dank für diesen Hinweis an Hans Kraml (Innsbruck).

17,27).⁷⁵ Das schiefliche Nebeneinander der Perspektiven ruft jedoch nach einer Vermittlung, in der sich wieder einmal bestätigt: Menschsein lässt sich nur typologisch definieren. Dass in den jeweiligen Charakterisierungen eines „typischen Menschseins“ dann aber eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich ist, dürfte unbestritten sein. So ist zu vermuten, dass Aussagen z.B. 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. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen dieser Verunsicherung wären eigens zu diskutieren.

Areligiosität wird denkbar und zeigt sich dann z.B. 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. Zumeist ist also weniger Religion vorhanden, als (theologisch oder philosophisch) gedacht, allerdings oft auch mehr, als faktisch (religionssoziologisch) festgestellt.

Wer nicht riskieren will, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich oder dass den „Areligiösen“ ihr Menschsein abgesprochen wird oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum „homo naturaliter religiosus“ erhalten bleiben sollen (wofür zunächst zu plädieren wäre), gibt es wohl nur diesen Weg: 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, muss besonders in einem Bereich von so hoher anthropologischer Relevanz wie der Religiosität mit ihren starken individuellen Momenten genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religion wäre dann zwar defizitäres Menschsein (ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit), für den konkreten Menschen gilt das jedoch nicht. Ein „Areligiöser“ ist nicht weniger Mensch als ein Christ – sondern anders Mensch. Diese Andersheit des Anderen wäre zu respektieren, womit diese Überlegungen auf relativ kurzem Weg bei Maximen angekommen wären, wie missionsstrategisch mit der Areligiosität umzugehen ist.

⁷⁵ Ein typisches Beispiel für eine unreflektierte Vermischung transzendentaler und empirischer Argumentationen bietet S. Knobloch, Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg/Br. 2006, der – bei der transzendentalphilosophischen Begründung der Religiosität des Menschen im Sinne von Karl Rahners unthematiscen Vorgriff auf das Unendliche ansetzend – den Bezug Gottes zum Menschen (vgl. 16) und dessen Religionsfähigkeit (als konstitutive Verwiesenheit auf Gott – vgl. z.B. 122f.) mit dem Bedürfnis nach Religion und wiederum dieses mit tatsächlicher Religiosität (z.B. religiös gesetzten Akten oder religiösem Tun – vgl. 43) verwechselt.

3. Handeln: Missionstheologie zwischen Defizienz- und Alteritätsmodell

Die Frage nach dem „homo areligiosus“ ist selbstverständlich von hoher missionstheologischer Brisanz. Die Situation eines areligiösen Milieus ist für den Sendungsauftrag der Kirche bisher einmalig – das gilt in historischer und in globaler Perspektive, ist doch die christliche Verkündigung bisher immer auf ein irgendwie religiös vorgeprägtes Gegenüber getroffen: Bonifatius konnte wirkungsvoll heilige Bäume fällen, aber was bietet sich heute an? Junge Mormonen, die kurz nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs nach Leipzig kamen, sollen dort einem evangelischen Jugenddiakon auf der Straße um den Hals gefallen sein, weil er der Erste war, der überhaupt verstand, was sie wollten. Hier zeigt sich, dass jede Art von „Mission“ immer auch einen Lernprozess der Missionierenden darstellt: So manche mit der Erwartung schneller Erfolge nach 1989 in den neuen Bundesländern gestartete missionarische Initiative wurde alsbald enttäuscht abgebrochen – oft ohne eingehende Analyse dieses Scheiterns. Sein Grund könnte in einem Wahrnehmungsdefizit liegen, womit sich der Rundgang auf unserer „Baustelle“ schließt.⁷⁶ Hier ist offenbar das explorative Moment, das jedem dieser Versuche eignen sollte, unterbestimmt und damit die Chance einer rückwirkenden Selbstveränderung in Theorie und Praxis verpasst worden.⁷⁷

Zunächst stellt sich also die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ in aller Schärfe. Die religiös Indifferenten können ohne Gott gut und auf hohem moralischem Niveau leben, sie verfügen über eine eigene stabile Feierkultur (Beispiel: Jugendweihe), die keine Rückgriffe auf religiöse Traditionen nötig macht. Pragmatisch-nüchtern gestalten sie ihr Leben und sind aufgrund ihrer eher naturalistischen Sozialisation für metaphysische Fragen kaum ansprechbar, gelten doch Sinnfragen und der in Grenzsituationen vielleicht hier und da aufkeimende Wunsch, sich einer höheren Instanz auszuliefern, als Krisenphänomene, die mit der Krise wieder verschwinden. Unterscheidet man geschlossene und offene Formen des Unglaubens,⁷⁸ so neigen Areligiöse im Unterschied zu bekennenden Atheisten, überzeugten Wissenschaftsgläubigen (Szenientisten) oder solchen, welche die Weltgeschichte oder die Nation quasi-pantheistisch verherrlichen, eher zu den offenen Varianten, die allerdings auf der christlichen Seite eine spiegelgleiche Offenheit erfordern würde. Denn in der Regel beeindruckt die vorsichtige Neugier der „Unberührten“ in religiösen Fragen und findet der Austausch mit ihnen schneller zu Kernfragen als bei den

⁷⁶ Siehe oben 1.

⁷⁷ „Muss nur ich mich bewegen?“, erwiderte mir einmal eine areligiöse „Kontrahentin“. Die ekklesiologischen Implikationen dieser vorwurfsvollen Frage wage ich kaum auszumessen. Erinnern wir uns noch daran, dass die Pastoralkonstitution des letzten Konzils einen Artikel zu dem Thema enthält: „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“ (GS 44).

⁷⁸ Vgl. M. E. Marty, *Varieties of unbelief*, New York u.a. 1964.

oft aggressiv auftretenden „Entfremdeten“, die sich gern an eher nebensächlich erscheinenden Kirchen-Interna aufreiben. Vergleicht man jedoch die religiös Indifferenten mit den nachdenklicheren und auch eher unsicheren Agnostikern, so verfügen sie mit ihrem Normalitätsbewusstsein über ein stabileres Selbstbild als diese, was die Ansprechbarkeit wieder reduziert. Summa summarum ist hier von Fall zu Fall differenziert zu urteilen und zu handeln.

3.1. Defizienz- und Alteritätsmodell

Aus strategischer Perspektive ließe sich stark vereinfacht ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell unterscheiden. Das Defizienzmodell hat als Leitfrage: „Was fällt bei der anderen Seite aus?“, das Alteritätsmodell: „Was ist dort anders?“ In analytischer Perspektive unterscheiden sich beide Modelle darin, dass jenes eher normativ, dieses eher deskriptiv problematisiert. Das Defizienzmodell impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, auf den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben. Bei dem zweiten Modell entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht nicht einmal dieses.

Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs (Religion als Glauben an ...) am besten begründete.⁷⁹ Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Dementsprechend feuert auch das eingangs zitierte römische Dokument die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den „homo indifferens“ ab: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc.⁸⁰ Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten:⁸¹ Religiosität und Mo-

⁷⁹ Vgl. die klassische Stelle in Röm 1,19ff.

⁸⁰ Vgl. den Text im Anhang des Beitrags, Kapitel I.2.2. u.ö.

⁸¹ Vgl. P. M. Zulehner / H. Denz, *Wie Europa; sowie Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln / Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hg.), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002) (URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF, 30.07.08)*. – Zum Vergleich der Wertvorstellungen Religiöse – Nichtkonfessionelle vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung der Umfrage durch die „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (URL: <http://fowid.de/>, 30.07.08).

ralität sind offenbar schwächer korreliert, als mancher Wertediskurs vermutet, und Gottlosigkeit ist nicht gleichzusetzen mit Sittenlosigkeit.⁸²

Es dürfte schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde. Vice versa geht es den Anderen wahrscheinlich genauso. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Goldene Regel, die fordert, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken. Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach dem Ziel angelegt. Es entspricht der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“ etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist. Das liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die, in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts), nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert.⁸³

3.2. „Ökumene der dritten Art“ – drei Thesen

Deshalb legt sich missionstheologisch ein Plädoyer für eine „Ökumene der dritten Art“ – anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den Kirchen (erste Art) und zwischen den Religionen (zweite Art) – nahe. Die Grundvoraussetzung ist jeweils die gleiche: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur 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 gegenseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“, lautet die entsprechende Maxime der französischen Bischöfe.⁸⁴ Zu dieser Vorgehensweise gibt es so gut wie keine Alternative, das machen die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich. Wie Angehörige anderer christlicher Konfessionen und anderer wollen auch Areligiösen als gleichwertig akzeptiert

⁸² Die weitverbreitete gegenteilige Unterstellung dürfte ein weiteres Motiv sein, auf keinen Fall Areligiosität bei einem Menschen anzunehmen, um ihn nicht zu diffamieren – eine unnötige Vorsichtsmaßnahme!

⁸³ Hier stehen Namen wie Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida.

⁸⁴ Vgl. *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.

und nicht im klassischen Verständnis „missioniert“ werden. Die folgenden Thesen sollen das ansatzweise noch etwas zu entfalten, wobei sie sich an bekannten biblischen Bildern orientieren.

1) „Stückwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9): Das Alteritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Relativität ohne Relativismus“.⁸⁵ Sie speist sich einerseits aus dem transzendentalen Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt letztlich entzogen ist, und andererseits aus dem unhintergehbaren Verwiesensein auf die Andersheit des Anderen. Als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen sich dann gerade die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. Denn die Differenz als solche macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: „Veritas semper maior“ („Die Wahrheit ist immer größer“). Als Relativismus erscheint das nur, wenn sich jemand auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament entweder distanziert und skeptisch betrachtet oder leicht angewidert doch eher zum Defizienzmodell tendiert. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – das macht der Kontext deutlich, in dem die Aussage des Paulus steht.

2) „Salz der Erde“ (Mt 5,13): Unter diesem Titel gab Kardinal Ratzinger 1996 ein Interview, in dem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volkskirchlichen Ideen Abschied nehmen.“⁸⁶ Man darf wohl dieses zaghaftes Votum zunächst auf das schon erwähnte problematische Bündnis von Thron und Altar ausweiten – und es dann verstärken: Salz ist kein Grundnahrungsmittel, wie jeder weiß, der einmal einen Löffel davon in den Mund bekam.⁸⁷ Es benötigt also das Andere seiner selbst als Medium, um wirksam zu sein, soll es doch würzen und nicht versalzen. Von daher eignet sich ein areligiöses Milieu eher als ein volkskirchliches für einen explorativ angelegten Sendungsauftrag, dessen Ziel nicht sein sollte, sein Operationsgebiet zum Verschwinden zu bringen, sondern zunächst von der Andersheit des Anderen herausgefordert je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen (m.a.W. das Salz wieder würzig zu machen) und dann wie gesagt den Glauben anzubieten – das weitere ist dann nicht mehr Sache dieses Auftrags, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes.

⁸⁵ Vgl. *W. Hogebe*, *Das Absolute* (Bonner philosophische Vorträge und Studien 1), Bonn 1998.

⁸⁶ *J. Ratzinger*, *Salz der Erde*. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 17.

⁸⁷ *E. Jüngel*, *Reden für die Stadt*. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978, 22f.

3) „Ein Leib und viele Glieder“ (1 Kor 12,20): Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren Ökumene zu finden.⁸⁸ Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hoch differenziert und hoch spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen: Nicht jede und jeder kann alles. Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde uns daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7, 14).

Die Partizipation gilt aber auch umgekehrt: Die religiös Indifferenten repräsentieren den Ausfall der Gotteserfahrung mit all seinen negativen, aber auch läuternden Konsequenzen für ein intensives Leben mit Christus. Die Frage nach dem Heil der Anderen stellt sich also in neuer Perspektive: Vielleicht sehen wir Erlösung zu individuell. Denn der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den – mit Max Weber gesprochen – „religiös Unmusikalischen“⁸⁹ bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweisen Gottesferne. Johannes vom Kreuz nennt sie die „dunkle Nacht des Glaubens“. Es ist zwar nicht dasselbe, ob das Phänomen vor und außerhalb einer Bekehrung wie im Fall der religiös Indifferenten oder nach einer solchen wie im Fall der Mystiker auftritt. Doch gerade bei letzteren finden sich – seit Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt – Versuche, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit der der Ungläubigen zu vermitteln.

„Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist. Unter den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubigen haben unrecht.“ (Simone Weil)⁹⁰

Wer also sagt, er brauche keinen Gott und keine Religion – ein Standardargument religiös Indifferenten –, hat vielleicht mehr recht, als ihm selbst bewusst ist. Die Atheisten und noch mehr die religiös Indifferenten machen uns auf die

⁸⁸ Vgl. hier besonders auch die kosmologisch-christologischen Visionen von P. Teilhard de Chardin.

⁸⁹ Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: B. Pittner / A. Wollbold (Hg.), *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag (Erfurter theologische Studien 80), Leipzig 2000, 119-136.

⁹⁰ S. Weil, *Zeugnis für das Gute*. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich / Düsseldorf 1998, 189 (Brief an Pater Jean-Marie Perrin vom 26.05.1942). Vgl. auch die Aussagen Dietrich Bonhoeffers zum religionslosen Christentum. Weitere Beispiele ließen sich finden, vgl. T. M. King, *Believers and their disbelief*. Zygon 42 (2007) 3, 779-791.

Unerfahrbarkeit, Unbegreiflichkeit und Nichtinstrumentalisierbarkeit Gottes aufmerksam und konterkarieren damit die oft unvorsichtige Rede der Gläubigen von religiösen Bedürfnissen und „Gotteserfahrungen“.

Literaturverzeichnis

- Adriaanse, H. J.*, Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung; Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung, in: *Casper, B. / Sparr, W.*, Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft, Freiburg/Br. u.a. 1992, 51-66.
- Boeve, L.*, La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16 (2005).
- Bonhoeffer, D.*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (hg. v. E. Bethge) (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1), Gütersloh¹¹1980.
- Bruce, S.*, God is dead. Secularization in the West (Religion in the modern world), Oxford u.a. 2002.
- Brugger, W.*, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979.
- Bucher, A. A.*, Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim / Basel 2007.
- Casanova, J.*, Die religiöse Lage in Europa, in: *Joas H. / Wiegandt, K.* (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007, 322-357.
- Coreth, E.*, Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen, in: Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft (Quaestiones disputatae 174), Freiburg/Br. u.a. 1998.
- Dawkins, R.*, Der Gotteswahn, Berlin 2007.
- Demke, C.*, Zum Geleit, in: *Motikat, L. / Zeddies, E.* (Hg.) Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Frankfurt/M. 1997.
- Deutscher Bundestag* (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages) VI, Frankfurt/M. 1995.
- Domsgen, M.*, (Hg.), Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005.
- Foitzik, A. / Pollack, D.*, „Nüchternheit ist vonnöten“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, in: Herder Korrespondenz 60 (2006).
- Fraas, H.-J.*, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen²1993.
- Froese, P. / Pfaff, S.*, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany, in: Journal for the scientific study of religion 44 (2005).

- Dies.*, Replete and desolate markets: Poland, East Germany, and the new religious paradigm, in: *Social forces. An international journal of social research associated with the Southern Sociological Society* 80 (2001).
- Hogrebe, W.*, Das Absolute (Bonner philosophische Vorträge und Studien 1), Bonn 1998.
- Höllinger, F.*, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft), Opladen 1996.
- Homann, H.-T.*, Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung, Paderborn u.a. 1997.
- Joas, H.*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Br. u.a. 2004.
- Josuttis, M.*, Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung, Gütersloh 2004.
- Jörns, K.-P.*, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in: *Brose, T.*, (Hg.) *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft*, Berlin 1998, 119-132.
- Jüngel, E.*, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978.
- Kaplánek, M.*, Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: *Widl, M. / Kaplánek, M.* (Hg.) *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, Ceske Budejovice / Erfurt 2006, 88-98.
- Kehrer, G.*, Atheismus light. Der lautlose Abschied von den Kirchen in den alten Bundesländern, in: *Faber, R. / Lanwerd, S.* (Hg.), *Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg 2006, 199-208.
- Kiesow, H.*, 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 2003.
- King, T. M.*, Believers and their disbelief, in: *Zygon* 42 (2007).
- Knobloch, S.*, Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg/Br. 2006.
- Körtner, U. H. J.*, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- Krech, V.*, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: *Lehmann, H.* (Hg.) *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 6)*, Göttingen 2005, 116-144.
- Kurzke, H. / Wirion, J.*, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben, München 2005.

- Lehmann, H.*, (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997.
- Loest, E.*, Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf, München 1999.
- Luckmann, T.*, Die unsichtbare Religion (mit einem Vorwort von H. Knoblauch), Frankfurt/M. 1991.
- Marty, M. E.*, Varieties of unbelief, New York u.a. 1964.
- Meulemann, H.*, Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung, in: *Noll, H.-H. / Habich, R.* (Hg.), Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland (Soziale Indikatoren 21), Frankfurt/M. / New York 2000, 223-247.
- Ders.*, Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998, in: *Gärtner, C. / Pollack, D. / Wohlrab-Sahr, M.* (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10), Opladen 2003, 271-287.
- Ders.*, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: *Schäfers, B. / Zapf, W.* (Hg.) Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Opladen 2001, 563-573.
- Motikat, L. / Studien- und Begegnungsstätte Berlin*, Volkskirche, Minderheitskirche, was sonst? Ost-West-Gespräch über Identität und Öffentlichkeit der Kirche (Begegnungen 9), Berlin 1994.
- Neubert, E.*, „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), in: *Motikat, L. / Zeddies, E.* (Hg.) Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit - nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Frankfurt/M. 1997, 49-160.
- Oevermann, U.*, Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins, in: *Gärtner, Ch.* (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, 339-387.
- Päpstlicher Rat für die Kultur*, Document final de l'Assemblée Plénière „Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“ (2004); s. Text im Anhang des Beitrags.
- Petzoldt, M.*, Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion, in: *Dalferth, I. U. / Grosshans, H.-P.* (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe (Religion in Philosophy and Theology 23), Tübingen 2006, 329-349.

- Pickel, G.*, Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität. Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen?, in: *Gärtner, Ch.* (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 247-269.
- Pollack, D.*, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.
- Ders. / G. Pickel*, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (1999).
- Rahner, K.*, Meditation über das Wort „Gott“, in: *Schultz, H. J.* (Hg.) *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, 13-21.
- Ratzinger, J.*, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart ⁴1996.
- Reich-Ranicki, M.*, *Mein Leben*, München 2000.
- Ricken, F.*, (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (Münchener philosophische Studien, N.F. 23), Stuttgart 2004.
- Sahner, H. / Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Hg.), *Gesellschaften im Umbruch. Kongreßband 2. Sektionen und Arbeitsgruppen* (Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 27), Opladen 1995.
- Schloz, R.*, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: *J. Horstmann* (Hg.) *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Akademie-Vorträge / Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21-46.
- Schmied, I.*, Jenseits der Grenze – Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland, in: *Pollack, D. / Pickel, G.* (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Opladen 2000, 294-309.
- 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.
- Stolz, F.*, Einführung, in: *Ders.* (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch 3), Bern u.a. 1997.
- Storch, K.*, Konfessionslosigkeit in Deutschland, in: *Gärtner, Ch.* (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 231-245.
- Tiefensee, E.*, Auf in den Osten. Katholische Theologie in den neuen Bundesländern, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 564-568.
- Ders.*, „Religiös unmusikalisch“? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: *Wanke, J.* (Hg.), *Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland* [Tagungsband des Kolloquiums der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz über „Deutsche Einheit und Katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung“ vom 25.-26. November 1999 in Schmochtitz b. Bautzen], Leipzig 2000, 24-53.
- Ders.*, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: *Pittner, B. / Wollbold, A.* (Hg.), *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg*

- Friemel zum 70. Geburtstag (Erfurter theologische Studien 80), Leipzig 2000, 119-136.
- Tomka, M., Religion in den neuen Bundesländern – im internationalen Vergleich, in: *Gabriel, K. / Zulehner, P. M. / Tos, N. / Pastorales Forum Wien* (Hg.), Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost, Ostfildern 2003, 343-370.
- Ders. / Zulehner, P. M. / *Pastorales Forum* (Hg.), Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 2000.
- Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.
- Weil, S., Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich / Düsseldorf 1998.
- Wohlrab-Sahr, M., Konfessionslos gleich religionslos? – Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: *Doyé, G. / Keßler, H.* (Hg.), Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven (FS Eckart Schwerin), Leipzig 2002, 11-27.
- Ders., Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 152-167.
- Ders., Religiöse Indifferenz und die Entmythologisierung des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“, in: *Gärtner, Ch.* (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, 389-399.
- Wolf, Ch., Ein Tag im Jahr. 1960-2000, München 2003.
- Zulehner, P. M. / Denz, H., Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf²1994.
- Dies., Wie Europa; sowie *Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln / Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA)* (Hg.), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002).
- Ders. / I. Hager / R. Polak, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2001.