

Franz-Xaver Kaufmann

RELIGIÖSER INDIFFERENTISMUS

Auf den ersten Blick scheint ›Religiöser Indifferentismus‹ ein glücklicher Begriff zur Kennzeichnung charakteristischer Aspekte der gegenwärtigen religiösen Situation. Distanz und Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichen Angeboten nehmen offensichtlich zu, besonders auch in der Jugend. Allerdings nicht weltweit, sondern vor allem in Westeuropa, und so beschränken sich die nachfolgenden Erörterungen auch ausdrücklich auf diesen historischen Kontext. Religiöser Indifferentismus scheint nicht einmal notwendigerweise mit Modernität einherzugehen, denn offensichtlich ist Nordamerika mindestens ebenso modern oder auch modernisierter als Europa, birgt aber anscheinend stärkere religiöse Virulenzen. Wir müssen mit Verallgemeinerungen vorsichtig sein, denn alle menschliche Erfahrung ist an kulturelle Kontexte gebunden. Zweifel, ob ›Religiöser Indifferentismus‹ der Begriff einer klaren Situationsdiagnose sei, oder doch nicht eher ein modisches Schlagwort, kamen mir nach der Lektüre eines diesem Thema gewidmeten Sonderheftes der Zeitschrift *CONCILIUM*¹, denn was von den verschiedenen Autoren hier behandelt wird, läßt sich nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Mit den nachfolgenden Überlegungen soll versucht werden, dem Begriff präzisere Konturen zu geben.

In begrifflicher Hinsicht ist der Begriff der Indifferenz unproblematischer als derjenige der Religion. Man kann Indifferenz mit Gleichgültigkeit übersetzen, was von manchen als diskriminierend empfunden wird, aber dem Wortsinn nach sind wir im Bereich des »Gleich-Gültigen« genau dort, wo es um Indifferenz geht. Man macht keinen Unterschied, das ist der springende Punkt. Im ›wurstigen‹ Sinne ist Gleichgültigkeit sozusagen eine Abart von Indifferenz, welche einen weiteren Bedeutungsraum hat: Indifferenz bedeutet, daß das, in Bezug worauf man indifferent ist, für einen eine geringe Bedeutung, eine geringe Wertigkeit im Vergleich zu Anderem hat. Wertigkeiten, Valenzen beziehen sich immer auf den Vergleich mehrerer Dinge oder Sachverhalte; sie resultieren aus Unterschieden der Einschätzung. In indifferenten Verhältnissen, so läßt sich auch sagen, gibt es kein hierarchisches Verhältnis des »Besser oder Schlechter« bzw. »Mehr oder Weniger« zwischen zwei- oder mehr Sachverhalten, sondern sie gelten als gleichwertig bzw. gleich gültig.

Die eigentliche Schwierigkeit beim Begriff der religiösen Indifferenz kommt

¹ C. Geffré und J. T. Jossua (Hg.), *Der Religiöse Indifferentismus*, *CONCILIUM*, Internationale Zeitschrift für Theologie, 19. Jg. (1983) Heft 5.

also vom Begriffsbestandteil der Religion bzw. Religiosität, und eine genauere Prüfung der Beiträge im genannten CONCILIUM-Heft zeigt auch, daß die Autoren sehr verschiedene Religionsbegriffe unterstellen, was jedoch der Kürze halber hier nicht im einzelnen belegt werden kann. Vielmehr sei durch die Unterscheidung von vier Stufen religiöser Indifferenz in systematischer Weise demonstriert, welche unterschiedliche Reichweite dem Begriff ›Religion‹ heute gegeben werden kann.

1. STUFEN RELIGIÖSER INDIFFERENZ

Ohne an dieser Stelle auf die sehr interessanten geistesgeschichtlichen Aspekte des Religionsbegriffs einzugehen², sei einleitend der Hinweis erlaubt, daß die im folgenden zu unterscheidenden vier Stufen religiöser Indifferenz sich in etwa auch als Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins im geistesgeschichtlichen Kontext des Abendlandes nachweisen lassen.

1. Auf der ersten Stufe bedeutet religiöse Indifferenz *Indifferenz gegenüber der Kirche oder Konfession*, also das, was geistesgeschichtlich im 17. Jahrhundert als Konsequenz der Religionskriege passiert ist. Der Prozeß, der zur Indifferenz gegenüber der Kirche, ihren Weltauffassungen, Normen und Heilsangeboten führt, sei als *Entkirchlichung* bezeichnet.

2. Auf einer zweiten Stufe ist die *Indifferenz gegenüber christlichen Sinngehalten* angesprochen. Diese Indifferenz bezieht sich also nicht nur auf die konfessionellen, sondern auch auf die gemeinchristlichen Bestände. Der entsprechende Prozeß wäre als *Entchristlichung* zu bezeichnen. Die spezifisch christlichen Sinngehalte verlieren an Bedeutung oder geraten in Vergessenheit. Häufig treten nunmehr andere Sinnsysteme an die Stelle christlicher Orientierung: Geistesgeschichtlich ist hier die Aufklärung und in ihrem Horizont eine Vielzahl möglicher ›Glaubensformen‹ zu nennen, etwa der Glaube an die Wissenschaft, an den Rechtsstaat oder an die Natur. Natürlich wäre auch die Orientierung an außerchristlichen oder ›neuen‹ Religionen auf dieser Stufe der Indifferenz anzusiedeln, wo in einem weiteren, religionswissenschaftlichen Sinne durchaus noch von religiöser Orientierung gesprochen werden kann, die sich jedoch nicht mehr mit den expliziten Inhalten der christlichen Tradition verbindet.

3. Auf einer dritten Stufe kann man von *Indifferenz gegenüber kollektiven Bedeutungshierarchien* sprechen. Hier verallgemeinert sich also die Indifferenz vom explizit Religiösen zur Sphäre der kollektiven Wertungen allgemein. Wie bereits angedeutet, setzt jegliche stabile Wertung die Anerken-

² Vgl. hierzu F. X. Kaufmann, Religion und Modernität; in: J. Berger (Hg.), Kontinuitätsbruch der Moderne? Sonderband der Zeitschrift SOZIALE WELT, Göttingen 1986, 282–307.

nung von Unterschieden im Sinne eines Besser oder Schlechter voraus. Indem wir Tag für Tag auswählen und Entscheidungen treffen, nehmen wir natürlich immer Wertungen vor; auf dieser Stufe geht es aber darum, inwieweit die Maßstäbe für solche Wertungen kulturell verfestigt bzw. kollektiv anerkannt werden. Die Zahl derer, die gemeinsame verbindliche Maßstäbe ablehnen und sich nur auf ihr eigenes Gewissen als Instanz der Wertung berufen, scheint zuzunehmen.

Nach der herkömmlichen Religionsauffassung stellt Religion den Kern oder die Spitze einer Bedeutungshierarchie dar. Wir können diesen Gedanken umkehren und sagen, daß das, was an der Spitze der Bedeutungshierarchie einer Kultur steht, eigentlich deren Religion ausmacht. Das ist der Bedeutungskern eines erweiterten Religionsbegriffs, wie er sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in der allgemeinen Religionswissenschaft herausgebildet hat. In diesem Sinne sind beispielsweise Ideologien oder die sogenannte Zivilreligion (z. B. heute der Glaube an Freiheit, Rechtsstaatlichkeit oder Wohlfahrtsstaatlichkeit) ebenfalls als »Religion« zu qualifizieren. Das, was eine ganze Bevölkerung verbindet, gilt dann als deren Religion.

Wenn solche Bindungen verloren gehen, wo also eine Indifferenz gegenüber kollektiven Bedeutungshierarchien schlechthin auftritt, kann von *Religionsverlust* im spezifischen Sinne gesprochen werden. Hier geht es also nicht mehr nur um Indifferenz gegenüber allen Fragen nach einer Transzendenz im Jenseits, sondern darüber hinaus um die Infragestellung eines gemeinsamen Sittengesetzes, um die Ablehnung jeglicher kollektiver Ordnungsprinzipien der Wirklichkeit im Sinne einer eindeutig übergeordneten Instanz. Dennoch ist damit noch nicht die letzte Stufe religiöser Indifferenz erreicht. Auch »religionslose« Menschen im genannten Sinne können noch partikuläre Ordnungsprinzipien anerkennen, aber sie sind nicht mehr bereit, sie zueinander in eine bestimmte Hierarchie zu bringen: Der Wissenschaftler ist beispielsweise nur noch bereit, die Kriterien seiner Wissenschaftlichkeit anzuerkennen, Unternehmer diejenigen der Marktwirtschaft, beide sind jedoch nicht mehr grundsätzlich bereit, die Verfolgung dieser Wertorientierungen christlichen Prinzipien oder denjenigen der Rechtsstaatlichkeit zu unterwerfen. *Man anerkennt bei diesem Bewußtsein dann nur noch Sachgesetzlichkeiten – etwa wirtschaftliche, politische, ja vielleicht sogar religiöse Sachgesetzlichkeiten – aber man ist nicht mehr bereit, sie in eine Rangordnung zu bringen, sondern entscheidet kontextmäßig bald für das Wirtschaftliche, bald für das Politische, bald für das Religiöse und beruft sich als Kriterium für diese Entscheidung auf das eigene Gewissen.*

4. Eine letzte Stufe der Indifferenz läßt sich als *Indifferenz gegenüber jeglicher Verbindlichkeit* bezeichnen, ein Phänomen, das H. R. Schlette als »praktischen Nihilismus« kennzeichnet.³

³ Vgl. H. R. Schlette, Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus; in: CONCILIUM, aaO., 370ff.

Während in der vorangehenden Stufe durchaus noch von Sinnorientierung und ethischer Entscheidung gesprochen werden kann, deren Kriterien jedoch nicht mehr als kollektiv verbindlich erscheinen, werden auf dieser Stufe nicht nur keine kollektiven, sondern auch keine individuellen Bedeutungshierarchien für einen selbst mehr anerkannt und durchgehalten. In diesem Kontext kommen einem Stichworte wie Entfremdung, Identitätsverlust, Gewissenlosigkeit oder totaler Opportunismus in den Sinn. Hier wird man also nicht nur von kollektiver, sondern auch von individueller Religionslosigkeit im weitesten Sinne des Wortes sprechen müssen.

2. ZUR EMPIRISCHEN VERBREITUNG DES RELIGIÖSEN INDIFFERENTISMUS UNTER FÜHRUNGSKRÄFTEN

Die entwickelten vier Stufen religiöser Indifferenz sind zunächst eher gedankliche Konstrukte, die einer immanenten Systematik folgen, die sich sowohl an Stadien der europäischen Geistesgeschichte als auch an religions-theoretischen Überlegungen orientiert. Es erscheint aber als durchaus plausibel, daß sich auch empirisch befragbare Personen hinsichtlich des Grades ihrer Religiosität bzw. ihres religiösen Indifferentismus unterscheiden. Allerdings gehen die meisten religionssoziologischen Untersuchungen von einem zu engen, nämlich kirchenbezogenen oder mindestens christentumsbezogenen Religionsbegriff aus und sind daher für die Untersuchung dieser Frage wenig brauchbar. Wir hatten jedoch kürzlich Gelegenheit, im Rahmen einer Befragung von Führungskräften in Wirtschaft und Verwaltung in den Großräumen Nürnberg/Erlangen/Fürth sowie München ein Untersuchungsinstrument zu entwickeln und zu erproben, das nicht nur kirchenbezogene Religiosität, sondern religiöse und ethische Orientierungen in einem sehr umfassenden Sinne zu operationalisieren versuchte.⁴ Die Untersuchung umfaßte ein dreistufiges Vorgehen: Zunächst wurde die Thematik in Gruppendiskussionen exploriert, dann wurden strukturierte Tiefeninterviews mit 42 Führungskräften des privatwirtschaftlichen, politisch-administrativen und kirchlichen Bereichs durchgeführt, und dann auf deren Basis ein standardisiertes Untersuchungsinstrument entwickelt, mit dessen Hilfe 530, nach Zufallsgesichtspunkten ausgesuchte Führungskräfte (46 % Katholiken, 29 % Evangelisch-Lutherische, 23 % Konfessionslose,

⁴ Vgl. F. X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München, 1986. – Da im Rahmen des knappen hier zur Verfügung stehenden Raumes auf die Darstellung von methodischen Prinzipien und inhaltlichen Details verzichtet werden muß, sei ausdrücklich auf die Kap. 1 und 4 dieser Veröffentlichung hingewiesen, die zur Überprüfung der nachfolgenden Thesen erforderliche Informationen enthalten.

2% andere) befragt wurden. Die erhaltenen Informationen wurden zunächst zu grundsätzlich eindimensional konstruierten Meßinstrumenten verdichtet, die eine Vielzahl unterschiedlicher Orientierungen repräsentieren, denen ethische oder religiöse Relevanz zugesprochen werden kann.

Um das Ausmaß kirchlich-religiöser Bindungen bzw. religiöser Indifferenz zu messen, wurden sodann »zusammengesetzte Indikatoren« gebildet, in welche diejenigen Variablen Eingang fanden, die sich im Rahmen vorausgehender faktorenanalytischer Untersuchungen als besonders charakteristisch für den betreffenden Sinnbereich erwiesen hatten. Es sind dies die Indikatoren:

1. *Kirchlichkeit*: in ihn gingen Informationen über die subjektive Kirchenbindung, das persönliche Verhältnis zur Kirche, die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches und die Übernahme von Ehrenämtern in kirchlichen- oder religiös-geprägten Vereinigungen ein.

2. *Christlichkeit*: im Rahmen dieses Indikators wurden 8 Variablen berücksichtigt, beispielsweise die Häufigkeit der Bibellektüre, die Wichtigkeit, die dem Glauben und einem christlichen Leben im Zusammenhang mit anderen Lebensorientierungen zugesprochen wurde, die Anerkennung der 10 Gebote als Maßstab von Gut und Böse, die Verantwortlichkeit gegenüber Gott usw.

3. *Nicht-religiöses Ethos*: im Rahmen dieses Indikators wurden 7 Variablen berücksichtigt, beispielsweise die Bejahung des kategorischen Imperativs, Indikatoren der Gewissenhaftigkeit, der Gemeinwesenorientierung, der Verantwortung für die nachfolgende Generation, der politischen Reformorientierung, der Mitmenschlichkeit usw.⁵

Die ethische Relevanz dieser Indikatoren wird besonders deutlich, wenn wir eine vierte, eher das Fehlen eines verbindlichen Ethos anzeigende Variable mit in Betracht ziehen, der wir in unserer Untersuchung den Namen Opportunismus gegeben haben. Es handelt sich hierbei um eine Skala mit 13 Items, deren Sinn einerseits eine Orientierung an materiellen Erfolgen und hedonistischen Werten und andererseits die Bereitschaft erkennen läßt, sich zur Erreichung derartiger Erfolge auch unredlicher Mittel zu bedienen bzw. Lebensregeln zu bejahen, die in eine ähnliche Richtung weisen. Die Existenz allgemein gültiger Maßstäbe wird verneint und die Unterscheidung von gut und böse als »reine Gefühlssache« bezeichnet.⁶

Die Stärke des Zusammenhangs zwischen diesen vier Variablen gibt Tabelle 1 wieder.

⁵ Vgl. ebd., 263–270.

⁶ Vgl. ebd., 81 f.

Tabelle 1: Nicht religiöses Ethos, religiöse Orientierungen und Opportunismus (Kontingenzkoeffizienten)

		1	2	3	4
Nicht religiöses Ethos	1		ns	+ .37	-.43
Kirchlichkeit	2	ns		+ .62	-.46
Christlichkeit	3	+ .37	+ .62		-.49
Opportunismus	4	-.43	-.46	-.49	

Auffallend, wenngleich nicht unerwartet, ist der sehr starke Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Christlichkeit. Bemerkenswerterweise ist der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und nichtreligiösem Ethos nicht signifikant, dagegen derjenige zwischen Christlichkeit und nichtreligiösem Ethos ausgeprägt. Noch stärker ist die negative Korrelation aller drei Indikatoren zur Opportunismusskala.

Aufgrund der Struktur dieser Zusammenhänge erschien es aussichtsreich, eine Klassifikation der Befragten zu versuchen, die in etwa den oben skizzierten theoretischen Stufen religiöser Indifferenz nahekommt. Wir haben dabei fünf Gruppen gebildet, die wie folgt definiert wurden:

1. Kirchlich Aktive (*Kirchlichkeit* code 3-4)
2. Kirchenverbundene (*Kirchlichkeit* code 1-2)
3. Nichtkirchliche, aber christlich Orientierte (*Kirchlichkeit* code 0 + *Christlichkeit* code 3-8)
4. Nichtchristlich aber ethisch orientiert (*Kirchlichkeit* code 0 + *Christlichkeit* code 0-2 + nichtreligiöses Ethos code 3-7)
5. Weder christlich noch ethisch Orientierte (*Kirchlichkeit* code 0 + *Christlichkeit* code 0-2 + nichtreligiöses Ethos code 0-2)

Natürlich liegt in diesem statistischen Abgrenzen immer noch ein gewisses Maß an Willkürlichkeit, aber dieses ist angesichts des hohen Informationsgehalts der Indikatoren doch auf ein Minimum beschränkt.

Immerhin sollte man aus diesem Grunde die absoluten Größenordnungen der Verteilung auf die fünf Klassen nicht allzu ernst nehmen, da sie sich bei einer anderen Abgrenzung schnell verschieben würden. Weitgehend unabhängig von solchen Abgrenzungsproblemen sind dagegen die statistischen Zusammenhänge mit anderen Variablen, insbesondere mit Sozialdaten, wie sie Tabelle 2 und 3 zeigen.

Tabelle 2: Religiöser Indifferentismus nach Kirchenmitgliedschaft

RELIND	KIRMIT	Römisch-kathol.	Evangelisch-luth.	Andere religiöse Gemeinschaften	Keine Konfession	Alle
		%	%	%	%	%
Kirchlich aktive		29	13	(63)	–	18
Kirchenverbunden		31	25	–	1	22
Christlich aber nicht kirchlich		12	25	(25)	26	16
Nicht christlich aber ethisch		6	30	(13)	43	26
Weder religiös noch ethisch orientiert		12	18	–	30	18
Total		100	100	100	100	100
N =		243	151	8	123	512

Tabelle 3: Religiöser Indifferentismus und Lebensalter

RELIND	Kirchlich Aktive	Kirchenverbundene	Nicht kirchlich, aber christlich	Nicht christlich, aber ethisch	Weder christlich, noch ethisch	Alle
ALTER	%	%	%	%	%	%
bis 40 Jahre	9	15	14	28	34	100
40 – 50 Jahre	11	22	16	32	19	100
50 – 60 Jahre	32	19	19	21	9	100
60 u. mehr Jahre	22	37	16	20	6	100

Wir können diesen Tabellen folgendes entnehmen: Die Kirchenverbundenheit ist erwartungsgemäß bei den Katholiken am höchsten und bei den Konfessionslosen kaum vorhanden. Christlichkeit im hier definierten Sinn findet sich aber durchaus auch bei den Konfessionslosen überraschend häufig, wenngleich natürlich hier das Übergewicht bei den christlich Indifferenten liegt. Bemerkenswert erscheint der starke Zusammenhang zwischen religiösem Indifferentismus und Alter ($C = -.39$): Die kirchliche Aktivität ist am stärksten bei den 50–60jährigen, d. h. bei den Jahrgängen 1925–1934. Vor allem bei den unter 40jährigen ist bereits ein ausgeprägtes Maß an religiösem Indifferentismus festzustellen. Und zwar verläuft die Veränderung hier durchaus im Sinne einer tendenziell kontinuierlichen Zunahme. Wir können also zumindest in der hier untersuchten Personengruppe mit

einer zunehmenden Ausbreitung des religiösen Indifferentismus rechnen, und es spricht wenig dagegen, daß dies nicht auch in der Gesamtbevölkerung so ist.

Dasselbe gilt übrigens für die Zunahme des Opportunismus, die ebenfalls stark (negativ) altersabhängig ist ($C = -.45$). Entsprechend besteht eine positive Korrelation zwischen Opportunismus und religiösem Indifferentismus von $+ .46$. Die hier beobachteten Korrelationen sind zwar im Sinne erklärter Varianz nur als mittelstark zu bezeichnen; wer jedoch mit dem üblichen Ergebnissen empirischer Sozialforschung vertraut ist, wird erkennen, daß es sich hier um vergleichsweise sehr starke Zusammenhänge handelt.

Unter dem Gesichtspunkt katholischer Orthodoxie sind natürlich auch die hier als ›kirchlich‹ und ›christlich‹ Klassifizierten keineswegs als lupenrein anzusehen. Insofern ist die Größenordnung der hier ›kirchlich‹ Klassifizierten (Gruppen 1 und 2) natürlich noch in sich stark differenziert, und dasselbe gilt zweifellos auch am anderen Ende der Klassifikation. Man sollte diese Ergebnisse weniger im Sinne eines statistischen Zustandes denn als Andeutung von Entwicklungstendenzen interpretieren, die im folgenden an den beiden ›strategischen‹ Punkten der Entkirchlichung und des Religionsverlusts noch etwas vertieft seien.

3. ENTKIRCHLICHUNG

Aus der alltäglichen Erfahrung der Pastoral ergibt sich heute die Sorge um eine gewisse Erfolgslosigkeit kirchlicher Angebote, über eine Distanzierungserfahrung seitens der Gläubigen, ein Nicht-Mehr-Ankommen der Glaubensverkündigung. Es ist schwierig, das Gewicht derartiger Erfahrungen im einzelnen einzuschätzen. Für den katholischen Raum sollte einmal deutlich gesagt werden, daß das Ausmaß an Kirchlichkeit, das die Älteren unter uns in ihrer Jugend erfahren haben, aus sozialgeschichtlicher Sicht die Ausnahme ist. Es hat in der ganzen Kirchengeschichte – vielleicht abgesehen vom Urchristentum – wohl nie eine Zeit gegeben, wo sich die Christen so sehr mit der Kollektivität von Kirche identifiziert haben wie in der Epoche zwischen dem 1. und 2. vatikanischen Konzil. Diese Epoche des kirchlichen Triumphalismus, die wir heute etwas ambivalent betrachten, ist aus religionssoziologischer Sicht zweifellos eine Blütezeit des europäischen Katholizismus gewesen: Eine Reihe bedeutender Päpste, ein ganz an seiner geistlichen Aufgabe orientierter Episkopat, ein disziplinierter, gebildeter Klerus und geistliche Berufe in einem Umfang, der die Missionierung großer Teile der Welt durch die europäischen Orden und Kongregationen ermöglichte. Auch bei den Laien gab es eine religiöse Beteiligung von historisch kaum je erreichtem Umfang, und das gilt nicht nur für die Teilnahme am

kirchlichen Leben im engeren Sinne, sondern auch für die Bereitschaft, die konfessionell-religiöse Orientierung zum Bestimmungsmoment in politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereichen zu machen.⁷ Weltgeschichtlich gesehen war dies eine »anormale« Situation, die sich nur um den Preis des Verzichts auf Teilnahme an den Modernisierungsprozessen der Neuzeit durchsetzen ließ. Der Antimodernismus war ein Pyrrhus-Sieg der katholischen Kirche über die Moderne.

Was wir heute als Entkirchlichung auch im katholischen Raum erleben, ist also teilweise eine Konsequenz des Aufbrechens der katholischen Subkultur nach dem Zweiten Weltkrieg. Wir zahlen heute den Preis für die Abschottung der Katholiken von den Entwicklungen der Neuzeit, wie sie vom Antimodernismus ja durchaus beabsichtigt war. Das Zerbrechen des Katholizismus als einer alle Lebensbereiche umfassenden Sozialform, innerhalb derer natürlich auch die katholische Kindererziehung optimal funktionierte, ist der soziologische Hintergrund der Öffnung, die die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanum nun auch programmatisch verkündet hat. Aus der Sicht der meisten Katholiken erfolgte diese jedoch weitgehend unvorbereitet und wurde primär als Traditionsverlust erfahren. Die Entwicklung ging zu schnell, als daß neue Sozialformen des katholischen Christentums auf breiterer Front hätten entstehen können. Insofern haben diejenigen recht, welche heute von einem Substanzverlust sprechen, aber wahrscheinlich ist das der Preis dafür, daß die Katholiken hundert Jahre lang erfolgreich von der Moderne ferngehalten wurden.

So hat sich das Bewußtsein recht brüsk gewandelt: Das frühere Institutionelle verkümmert zum bloß Amtskirchlichen, und dieses Amtskirchliche ist genau so eine ferne Angelegenheit wie der Staat, mit dem man eigentlich nichts mehr zu tun haben will – er vermag die Herzen nicht mehr zu ergreifen. Distanzierungserfahrungen zur Kirche als Institution erscheinen als notwendige Konsequenz einer veränderten Sozillage bei gleichzeitiger Konstanz der vorherrschenden amtskirchlichen Struktur.⁸

Diese Entkirchlichung der Gläubigen führt jedoch nicht notwendigerweise zu einem totalen Glaubensverlust; die meisten Katholiken fallen vielmehr auf eine Auffangposition zurück, die der Protestantismus einige Jahrzehnte zuvor aufgebaut hat, eine Art gemeinchristlicher Religionsstufe mit einem deutlichen volkskirchlichen Einschlag, aber inhaltlich etwas verdünnt und ohne ausdrücklichen Bezug auf konkrete kirchliche Gemeinschaften. Wenn man so will, könnte man in dieser Dimension von einer Protestantisierung vieler Katholiken sprechen, wobei es hier im wesentlichen um Bewußtseins-

⁷ Vgl. hierzu K. Gabriel, F. X. Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980.

⁸ Vgl. hierzu F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen – Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br., 1979.

veränderungen geht. In organisatorischer Beziehung kann man beispielsweise umgekehrt Annäherungen des Protestantismus an das katholische Kirchentum in den letzten Jahrzehnten feststellen. Die starke Betonung des individuellen Gewissens, wie sie auch aus unseren empirischen Befunden ersichtlich wird, ist beispielsweise durchaus protestantischen Ursprungs. Die kirchendistanzierte Haltung vieler Katholiken entspricht weitgehend dem Kirchenverständnis, das für die Protestanten seit langem selbstverständlich ist. Das kirchliche Angebot wird hier sozusagen nur bei Grenzereignissen wichtig, wenn man nicht mehr weiter weiß. Man wendet sich an den Geistlichen nur noch in den Fällen, wo man ihn als den Spezialisten für das ansieht, was man braucht. Schaut man genauer hin, so verengt sich allerdings die Zuständigkeit der Kirche immer mehr auf diejenigen Bereiche, die nicht von anderen Spezialisten abgedeckt werden. Der Priester oder Pastor wird also sozusagen zum *Spezialisten für das Unspezialisierte* und für die charakteristischen Grenzereignisse, wie Geburt, Heirat, dauerhafte Krankheit und Tod. Deshalb gewinnen die Kasualien an Gewicht.

4. AGNOSTIZISMUS UND PRAKTISCHER NIHILISMUS

Wir wenden uns nun dem anderen Grenzbereich gegenwärtiger religiöser Haltungen zu, wo religiöser Indifferentismus in gravierenderen Formen zu vermuten ist. Während sich aus einer kirchenzentrierten Sicht hier im wesentlichen Unglauben vermuten läßt, zeigt *Schlette* in seinem bereits zitierten schönen Aufsatz, daß hier zwei grundsätzlich verschiedene Haltungen zu unterscheiden sind, die er als Agnostizismus und als praktischen Nihilismus bezeichnet. Die Haltung des Agnostizismus läßt sich prägnant durch ein Fragment des Vorsokratikers *Protagoras* skizzieren: »Von den Göttern habe ich kein Wissen. Weder daß sie existieren, noch daß sie nicht existieren. Auch wie sie an Gestalt geschaffen sind, denn vieles ist, das ein solches Wissen verhindert. Ihre Verborgenheit und die Kürze des menschlichen Lebens.« Eine solche Haltung wird man nur in einem sehr spezifischen Sinne als religiös indifferent bezeichnen können. Es handelt sich um eine hochgradig ausformulierte Haltung, die heute wohl bei reflektierten Menschen recht häufig anzutreffen ist. Für *Schlette* liegt religiöser Indifferentismus erst dort vor, wo Menschen gegenüber Erkenntnis- und Wahrheitsfragen schlechthin indifferent sind, und ich möchte hinzufügen, daß sich solche Indifferenz nicht nur auf die Frage nach dem Wahren, sondern ebenso nach dem Schönen und Guten bezieht. Eine solche Indifferenz gegenüber absoluten Maßstäben der Wertigkeit überhaupt kann mit *Schlette* als »praktischer Nihilismus« bezeichnet werden. Er kommt dem wohl nahe, was Heidegger mit dem Begriff der »Seinsvergessenheit« gemeint hat. *Schlette* hält den praktischen Nihilismus für einen typisierten Grenzfall, gegen den er pole-

misch argumentiert. Er deutet ihn philosophisch als »theoretisch gelangweilten (obwohl vielleicht äußerlich aktiven) Nihilismus, der sich selbst nicht kennt und daher auch die affirmativen Implikationen nicht begreift, die er immer schon dadurch gesetzt und vollzogen hat, daß er überhaupt »weitermacht« und »weiterlebt.«⁹

Für Schlette ist das ein defizienter Modus des Menschseins, aber aus soziologischer Perspektive ist zu vermuten, daß er heute weit verbreitet ist, nach meinem Eindruck sind die Konsistenzansprüche der meisten Menschen an ihr Leben recht gering. Viele Menschen leben, ohne über das unmittelbar Gegebene hinaus zu fragen, und zwar vor allem bei geringem Bildungsniveau und einer heterogenen Biographie, wie sie für moderne Unterschichten charakteristisch sind. Man kann das als einen defizienten Modus des Menschseins bezeichnen, aber man sollte gleichzeitig ihn weniger den Menschen als den Verhältnissen zuschreiben, in denen diese Menschen aufgewachsen sind. In gewisser Hinsicht handelt es sich hier um den subjektiven Reflex einer gesamtgesellschaftlich desorientierenden Situation. Nihilistisch ist der, der auf eine Hierarchisierung seines Bewußtseins verzichtet. Das ist ein im strengen Sinne »undenkbarer« Sachverhalt, denn wenn wir konsequent zu denken anfangen, kommen wir schon immer über diesen praktischen Nihilismus hinaus. Aber wer sagt uns, daß konsequentes Denken überlebensnotwendig ist?

Der praktische Nihilismus ist also ein Skandal nicht nur für den kirchlich Gesinnten, sondern für jeden Denkenden, auch den Liberalen oder den überzeugten Sozialisten. Er verbreitet sich sozusagen unterhalb der Normen unserer Kultur. Wir setzen unsere Normen der Menschlichkeit, und glauben, gute Gründe dafür zu haben. Genau das ist die Leistung von Kultur. Sie definiert die höchsten Möglichkeiten menschlichen Lebens, und wir können auch sagen, Religion definiere die jeweils höchsten Möglichkeiten des menschlichen Lebens in einer bestimmten Kultur. Bezogen auf einen bestimmten kulturellen Kontext sind dann diejenigen Werte als religiös zu qualifizieren, die die höchsten Möglichkeiten bestimmen, die das Bauprinzip oder den Maßstab der jeweils geltenden Bedeutungshierarchie darstellen. Wie die Unterscheidung der dritten und vierten Stufe religiöser Indifferenz in Abschnitt 1 gezeigt hat, ist mit dem Verzicht auf die Anerkennung kollektiver Bedeutungshierarchien noch nicht die Stufe des praktischen Nihilismus erreicht. Die heute recht häufig zu beobachtende subjektive Indifferenz gegenüber herrschenden Kulturmustern ist vielmehr auf das zurückzuführen, was wir als den *Pluralismus unserer Kultur* bezeichnen: Wir leben in einer Kultur, deren Werte untereinander nicht mehr in eine

⁹ Schlette aaO., 372. Kritisch anzumerken wäre zu dieser Textstelle, daß nicht der »Nihilismus« weitermacht und weiterlebt, sondern stets nur konkrete Menschen, die sich deshalb der Implikation des Nihilismus nicht bewußt sind.

Bedeutungshierarchie gebracht werden können, sondern die *bereichsspezifisch* dominieren. Wenn das stimmt, so ließe sich vermuten, daß die Religion der abendländischen Kultur zunehmend unbestimmt geworden ist. Es gibt konkurrierende Bedeutungshierarchien: kirchliche, wissenschaftliche, wirtschaftliche und politische. Sieht man genauer hin, so zeigt sich, daß sie zunächst in ihren spezifischen Bereichen vorherrschen, aber über die Massenmedien gleichzeitig zu einer allgemeinen Konkurrenz hochstilisiert werden, wobei sich die Bedeutungsgrenzen verwischen. Dadurch entsteht der Eindruck einer Nivellierung der Kultur, aber diese Nivellierung ist nicht identisch mit einem Werteverfall, wie es häufig von konservativer Seite behauptet wird. Eigentlich leben wir unter einer Überproduktion an Werten, und genau das ist es, was uns erschwert, uns heute kollektiv auf eine Hierarchisierung der Werte zu einigen. Der Mangel an konsensuellen kollektiven Bedeutungshierarchien ist in der modernen gesellschaftlichen Entwicklung begründet und ihren Möglichkeiten, *zu viel Wertvolles gleichzeitig* zu stabilisieren. Zumindest unter den Bedingungen westlichen Wohlstandes stehen den meisten Menschen so viele Optionen offen, daß der *Zwang zur Auswahl* ein bewußtseinsfähiger Tatbestand wird. Jeder einzelne muß nun selbst Prioritäten setzen, also seine eigenen Selektionskriterien entwickeln, die schärfer sind als diejenigen, welche in seiner Umwelt wirken. Insoweit als dieser Zwang zur Wahl als ein kontingentes Verhältnis bewußt wird, entschwinden sozusagen die kognitiven Grundlagen für eine kollektive Hierarchisierung aller Werte.

Fragt man heute Menschen, wonach sie ihre Entscheidungen richten, so berufen sich die meisten auf ihr Gewissen. Bei dieser Berufung auf das eigene Gewissen geht es in der Regel weniger um spezifische inhaltliche Normen, welche durch das Gewissen geboten erscheinen, als eben um den Tatbestand, daß es das *eigene* Gewissen ist. Der Mensch bezieht sich also sozusagen auf sich selbst, auf die Kriterien seiner eigenen Identität, um seine Entscheidungen zu begründen¹⁰. In der jüngsten sozialwissenschaftlichen Diskussion wird dieser Sachverhalt als ›Selbstreferenz‹ bezeichnet, man könnte aber – in religionssoziologischer Perspektive – durchaus auch von ›Selbstreferenz‹ sprechen! Denn für einen so modernisierten Menschen steht das eigene Gewissen, oder, wenn man so will, das ›Ich-selbst‹ an der Spitze der Bedeutungshierarchie, und so könnte man die Selbstbehauptung durch Selbstreferenz als eine neue Form der Religiosität bezeichnen.

Die Frage ist allerdings, inwieweit und wodurch solche Selbstbehauptung durch Selbstreferenz mehr als eine Attitüde darstellt und inhaltliche Qualität gewinnt. Auch Selbstreferenz will an den Möglichkeiten einer Kultur

¹⁰ Vgl. N. Luhmann, Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: F. Böckle und E. W. Böckenförde (Hg.) Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, 223–243.

gemessen werden, soll sie nicht zu bloßem Opportunismus verkommen. In der bereits zitierten Führungskräftestudie fiel auf, daß Befragte mit hohen Opportunismuswerten auf die Frage »Wem fühlen Sie sich eigentlich in erster Linie verantwortlich?« überdurchschnittlich häufig die Antwort gaben »mir selbst« (C = +.43).¹¹ Praktischer Nihilismus erscheint als eine durchaus reale Bewußtseinsperspektive für Menschen, die sich gegenüber der Dynamik kollektiver Entwicklungen nicht zu behaupten vermögen. Nimmt man dieses Problem ernst, so könnte sich auch eine neue Perspektive zeigen, wozu das Christentum heute noch gut ist. Das Christentum ist nur dann noch gut, es ist nur dann noch not-wendig, wenn es zum Aufbau von Selektivität und Selbstreferentialität beiträgt. Es geht also darum, dem Menschen zu ermöglichen, noch menschlich zu leben in einer Welt, die nach ihren Strukturprinzipien auf seine Persönlichkeit keine Rücksicht nimmt. Es geht darum, Menschen zu helfen, Person zu sein in einer Welt, die von ihren Strukturen her sie immer nur partiell beansprucht, ihnen nur bestimmte, rollenmäßig definierte Leistungen abverlangt und dafür im Tausch spezifische Belohnungen anbietet. Es geht noch tiefer um die Frage, wie der Mensch sich als einer vorkommen kann, der sich akzeptiert weiß, der sich geliebt weiß, der in sich hinein blicken kann, der ruhig werden kann, der weiß, wer er selbst ist. Wahrscheinlich liegt das spezifisch religiöse Moment der Neuzeit gerade in diesen Formen der Selbstfindung. Dieser Gedanke ist durchaus mit biblischen Einsichten vermittelbar, und wir können hier vor allem von den Mystikern, deren Lehren Günter *Stachel* stets am Herzen gelegen sind, vieles lernen. Gott ist innerlicher als das Innerste des Menschen. Das bedeutet jedoch gleichzeitig, daß Gotteserfahrungen im äußerlichen Sinne – etwa in der kirchlichen Institution – immer unwahrscheinlicher werden. Dennoch ist diese nicht überflüssig, insoweit sie es versteht, den Menschen Orte und Erfahrungen zu vermitteln, in denen sie sich selbst und Gott begegnen können.

¹¹ Vgl. Kaufmann u. a., *Ethos...*, aaO., 90, 297.