

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

## Einige Anmerkungen zu einer Theologie säkularer Existenzweisen aus philosophischer Perspektive

### Abstract

Die besonders für Ostdeutschland „normale“ religiöse Indifferenz stellt die philosophische und theologische Grunddoktrin vom *homo naturaliter religiosus* infrage. Der Artikel versucht zu erklären, wie das Phänomen, das oft mit einem weitgehenden Ausfall von Kontingenzerfahrungen einhergeht, überhaupt denkbar ist. Religiös Indifferente sind nicht defizient, sondern anders. Das erfordert ein missionstheologisches Paradigma, das die Alterität akzeptiert und auf eine „Ökumene der dritten Art“ hinausläuft.

For the Eastern part of Germany in particular, religious indifference is more or less “normal,” which calls into question the philosophical and theological doctrine of a *homo naturaliter religiosus*. This article explains how to conceive of the phenomenon of religious indifference, which is often accompanied by an extensive decrease in experiences of uncertainty. People who are religiously indifferent are not per se deficient, just different. This requires a paradigm from mission theology which accepts alterity and focuses on “ecumenism of the third kind.”

### Einleitung

Bei einem Leipziger Umfrageprojekt kam auf die Frage, ob sie eher christlich oder eher atheistisch eingestellt seien, von Jugendlichen die inzwischen vielzitierte Antwort: „Weder noch, normal halt!“<sup>1</sup> Diese vier Worte waren treffsicher: Mit „weder noch“ ordneten sich die Jugendlichen keiner der beiden Gruppen zu, was sie nicht nur als „Konfessionslose“, sondern als „religiös Indifferente“ klassifiziert.<sup>2</sup> Denn während The-

---

<sup>1</sup> Monika Wohlrab-Sahr, Konfessionslos gleich religionslos? Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: Götz Doyé – Hildrun Keßler (Hg.), Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven (FS Eckart Schwerin), Leipzig 2002, 11–27, hier 11.

<sup>2</sup> Zum in der evangelischen Religionssoziologie präferierten Begriff der „Konfessionslosigkeit“ vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen, Leipzig 2020, 14f. 32–39. Er bezeichnet Menschen, die nicht Angehörige bzw. Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind. Er ist letztlich kirchensoziologisch konnotiert („ohne Religion“) und relativ trennscharf, aber auch unbestimmter hinsichtlich Atheismus, Agnostizismus, säkularer Humanismus etc. Die in der übrigen Religionssoziologie inzwischen etablierte „religiöse Indifferenz“ bezieht sich wie ihre Pendant „Religiosität“ und „Spiritualität“ dagegen auf einen Habitus, der schwerer zu fassen ist. Ein Versuch einer differenzierten (englischen) Terminologie bei Lois Lee, *Recognizing the Non-religious. Reimagining the Secular*, Oxford/New York 2015, 203f.

isten und Theistinnen („Angehörige einer Religion“) verschiedener Couleur die Gottesfrage irgendwie mit „Ja“ beantworten, Atheisten und Atheistinnen mit „Nein“ und Agnostiker und Agnostikerinnen aus diversen Gründen zur „Enthaltung“ tendieren, ist für religiös Indifferente die Frage als solche unverständlich oder irrelevant. Religiöse wie atheistische „Bekenntnisse“ und Konversionserzählungen werden gleichermaßen als eher peinlich wahrgenommen. Damit laufen hier die philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen mit dem Atheismus und Agnostizismus, eingeschlossen die über Jahrhunderte entwickelten wechselseitigen Argumentationsinstrumentarien, weitgehend ins Leere.<sup>3</sup>

Die Selbstbezeichnung als „normal halt“ verweist darauf, dass religiös Indifferente in Ostdeutschland (wie auch in Tschechien) die Mehrheit darstellen. Was in anderen Regionen die „Volkskirche“ ist, stellt sich hier als eine Art „Volksatheismus“ dar: historisch gewachsen, milieustabilisiert, unhinterfragt. Gemäß einer klugen Unterscheidung Michal Kaplánek sind diese Jugendlichen nicht von Glauben und Kirche „Entfremdete“, sondern „Unberührte“.<sup>4</sup> Sie sind selbst nie mit nennenswerter religiöser Sozialisation (und sei es nur durch den Fakt des Getauftseins oder durch die von „Entfremdeten“ gelegentlich positiv oder negativ erinnerten volkkirchlichen Erfahrungen) in Kontakt gekommen – und das teilweise schon über mehrere Generationen. „Unnormal“ und exotisch sind für sie nun diejenigen, die noch Fragen wie die eingangs erwähnte stellen und sich theoretisch oder praktisch mit Themen wie Gott, Religion oder Kirche befassen.

Dass Menschen einer „Lebensoption“ folgen (Charles Taylor, Hans Joas<sup>5</sup>) oder in einer „existenziellen Kultur“ beheimatet sind (Lois Lee<sup>6</sup>), welche durch eine vor allem naturwissenschaftlich-szientistische Weltanschauung geprägt ist und nüchternpragmatisch ausgerichtet gut und anständig ganz ohne Gott leben lässt, stellt ein wachsendes Phänomen vornehmlich in West- und Nordeuropa dar und betrifft dort wie anderswo vor allem die urbanen Zentren. Stadt und Land umfassend, ist es dagegen in Ostdeutschland nebst Tschechien bisher weltweit einmalig. Für die Kirchen ist ein solches Umfeld eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Denn noch nie in ihrer 2000-jährigen Geschichte traf die christliche Verkündigung auf so weit verbreitete und milieustabile Nicht-Religion und religiöse Indifferenz.

---

<sup>3</sup> Vgl. Eberhard Tiefensee, Phänomene des Atheismus im Überblick, in: Ursula Roth – Jörg Seip – Bernhard Spielberg (Hg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus* (Ökumenische Studien zur Predigt; 9), München 2014, 23–40.

<sup>4</sup> Vgl. Michal Kaplánek, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: Maria Widl – ders. (Hg.), *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, České Budějovice/Erfurt 2006, 88–98, hier 88f.

<sup>5</sup> Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Br. 2012, bes. 129–148.

<sup>6</sup> Vgl. Lee, *Recognizing* (s. Anm. 2) 159–184.

Das lässt fragen, ob und wie so etwas überhaupt denkbar ist, wenn doch nach verbreiteter Meinung jeder Mensch über eine Art natürlicher Religiosität verfügt (1.) und wenn Kontingenzerfahrungen doch Warum- und Wozu-Fragen auslösen müssten, welche „Anknüpfungspunkte“ oder „Einfallstore“ für die christliche Verkündigung bieten (2.). Wenn man aber ohne Gott gut und anständig leben kann, muss sich die missionarische Pastoral von ihrem hintergründig leitenden Defizienzparadigma verabschieden (3.) und sich als eine „Ökumene der dritten Art“ neu orientieren (4.).

### 1. Wie ist angesichts einer „natürlichen Religiosität“ so etwas wie „religiöse Indifferenz“ denkbar?

Erst seit den 1990er-Jahren wird die religiöse Indifferenz von der Religionswissenschaft wahrgenommen. Diese Verzögerung ist im Wesentlichen durch die *sententia communis* bedingt, der Mensch sei „unheilbar religiös“, sodass es einen *homo indifferens* eigentlich gar nicht geben darf. Immanuel Kant konstatierte noch eine allgemeine „Naturanlage zur Metaphysik“ im Menschen, welche die Nachfrage nach „irgendeiner Metaphysik“ und zu „metaphysischen Untersuchungen“ zu einer nicht auszurottenden anthropologischen Gegebenheit macht.<sup>7</sup> „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu bestimmen sucht.“<sup>8</sup> Solche und ähnliche Aussagen der philosophischen und theologischen Anthropologie könnte eine neuere Untersuchung bestätigen, der zufolge sich sogar selbsterklärte Atheisten und Atheistinnen in Deutschland zu erheblichen Teilen als – in welcher Weise auch immer – „religiös“ und/oder „spirituell“ bezeichnen.<sup>9</sup> Andererseits erweisen sich sogar unheilbar Kranke desinteressiert an Ressourcen wie Selbsterkenntnis, Spiritualität, expliziter Religiosität oder sogar Fortpflanzung – und trotzdem ohne feststellbare mentale Verluste bei der Krisenbewältigung.<sup>10</sup>

Die Problemstellung lautet: Wenn die Bestimmung *homo naturaliter religiosus* wahr ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion oder – präziser gesagt – keine nicht-

<sup>7</sup> Die Zitate: KrV B 22, KrV B 21 und Prol. A 192.

<sup>8</sup> Fritz 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.

<sup>9</sup> Alte Bundesländer 50,7%, neue Bundesländer 61,2%; vgl. Heinz Streib – Barbara Keller (Hg.), *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen 2015, 24.

<sup>10</sup> Vgl. Anne-Gritli Wirth – Arndt Büssing, *Utilized Resources of Hope, Orientation, and Inspiration in Life of Persons with Multiple Sclerosis and their Association with Life Satisfaction, Adaptive Coping Strategies and Spirituality: Journal of Religion and Health* 55 (2016) 4, 1359–1380.

religiösen Menschen geben. Folglich müsse nur hinreichend lange gesucht werden, dann findet sich Religiosität auch bei angeblich „religiös Unmusikalischen“<sup>11</sup>.

Üblicherweise wird diese Deduktion hinsichtlich der allgemeinmenschlichen Religiosität dadurch zu retten versucht, dass man die entscheidenden Begriffe neu bestimmt oder mit der Vorstellung operiert, irgendetwas sei jedem Menschen „heilig“. Allerdings wird dafür ein hoher Preis verlangt: Jeder Gewinn an Extension (Begriffsumfang) geht auf Kosten der Intension (Begriffsinhalt) und damit der Begriffsschärfe, die für eine wissenschaftliche Terminologie essenziell ist. „Religion“ verliert so gut wie jeglichen substanziellen Gehalt (beispielsweise den Bezug auf ein Absolutum) und wird vorwiegend nur noch funktional verstanden. Die definitorischen Grenzen zwischen Religion im Besonderen und Kultur im Allgemeinen<sup>12</sup>, zwischen Ersatzreligion (die Religion ist) und Religionsersatz (der keine ist), zwischen nichtreligiösem oder zuweilen pseudoreligiösem Selbstverständnis (Innenperspektive) und religionswissenschaftlicher oder theologischer Zuschreibung (Außenperspektive) werden diffus. Die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum alltagssprachlichen Gebrauch wird geschwächt. Das zeigen Titel wie „Kochen als religiöse Praxis“<sup>13</sup>.

Wenn „Religionsäquivalente“ ausgemacht werden, könnte es den Religionswissenschaftlichen ähnlich ergehen wie einer Anthropologie, die gern bei Tieren menschenähnliches Verhalten vermutet. Tieren ist diese unsere anthropologische Hermeneutik gleichgültig. Religiös Indifferente interessiert es auch nicht, ob sie als „eigentlich doch irgendwie religiös“ charakterisiert werden. Zuweilen kommt es aber zum Widerstand gegen diese Art von Vereinnahmung oder zumindest zu Kommunikationsstörungen. Damit lässt sich als ein weiterer Grund der genannten religionswissenschaftlichen Wahrnehmungsverzögerung hinsichtlich der religiösen Indifferenz vermuten, dass – gut gemeint – vermieden werden soll, Menschen als „nicht religiös“ im Kern ihres Menschseins abzuwerten. Diese Besorgnis dürfte bei religiös Indifferenten allerdings auf Unverständnis stoßen, welche zuweilen im Gegenzug diejenigen, die „noch religiös“ sind, „weil sie es brauchen“, als „nicht normal“ einschätzen (siehe zu 3.).

Doch liegt dem Ganzen ein Fehlschluss zugrunde.<sup>14</sup> Aus Allgemeinaussagen über „den Menschen“ darf nicht auf den konkreten Einzelfall „jeder Mensch“ geschlossen wer-

<sup>11</sup> Vgl. Eberhard Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: Bernhard Pittner – Andreas Wollbold (Hg.) *Zeiten des Übergangs* (Erfurter theologische Studien; 80), Leipzig 2000, 119–136.

<sup>12</sup> Vgl. besonders Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>13</sup> Adrian Portmann, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: Uwe Gerber (Hg.), *Religiosität in der Postmoderne* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3), Frankfurt a. M. 1998, 81–99.

<sup>14</sup> Die folgenden Ausführungen rekapitulieren: Eberhard Tiefensee, „Unheilbar religiös“ oder „religiös unmusikalisch“? Philosophische Anmerkungen zum Phänomen der religiösen Indifferenz, in: Michael Domsgen – Frank Lütze (Hg.), *Religionserschließung im konfessionslosen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven*, Leipzig 2013, 23–44, hier 29–33.

den wie in anderen Fällen einer logischen Deduktion. (Das gilt, es sei eigens betont, auch für alle Aussagen über „die“ religiös Indifferenten.) Jeder Mensch ist nämlich wesentlich (!) anders als alle anderen Menschen. Beispielsweise ist die Aussage: „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen (*animal rationale*)“, eine Feststellung der philosophischen Anthropologie. Embryos, Alzheimerkranke, schwer geistig Behinderte, jahrelang im Koma liegende Bewusstlose sind aber konkrete Gegenbeispiele. Ähnliches gilt für den *homo indifferens* als konkretes Gegenbeispiel der philosophischen Aussage: „Der Mensch ist natürlicherweise religiös.“

Wenn also nicht riskiert werden soll, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich und für die Alltagskommunikation untauglich wird, gibt es wohl nur einen Weg, den fraglichen Schluss zu vermeiden: Zwischen universalmenschlicher „religiöser Anlage“ und tatsächlicher Religiosität muss unterschieden werden. Es darf an dieser Stelle eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen (als geschichtlich, vernunft- und sprachbegabt, zur Freiheit fähig usw.) Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zu unterscheiden: zwischen 1. der gattungsmäßigen, „natürlichen“ Eignung oder Anlage, 2. der jeweils erworbenen Fähigkeit bzw. dem Charakter, die Ergebnis eines Sozialisationsprozesses sind, und 3. der nun streng individuellen Fertigkeit, d. h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation.

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

Es ist also möglich (und wohl auch notwendig), beide Charakterisierungen – des Menschen als *homo naturaliter religiosus* und konkreter Menschen als „religiös unmusikalisch“ – aufrechtzuerhalten, wenn beide Perspektiven sorgfältig unterschieden und erst dann miteinander vermittelt werden. Alle Versuche, religiös Indifferente als „irgendwie doch religiös“ zu charakterisieren, wären demnach nicht zwingend nötig.

## 2. Ist ein weitgehender Ausfall von Kontingenzerfahrung möglich?

Religiös Indifferente sind vorwiegend „pragmatisch“ lebende Menschen. Einer zugegeben groben Schematisierung von Detlef Pollack und Kornelia Sammet zufolge verfügen jene im Unterschied zu „Suchenden“ oder religiös „Vitalen“ selten über ein Kon-

tingenzbewusstsein und stellen auch selten religiöse bzw. metaphysische Fragen – was sie übrigens in dieser Hinsicht mit vielen „religiös Routinierten“ gemeinsam hätten.<sup>15</sup> Diese Charakterisierung einer „existentiellen Indifferenz“ (Tatjana Schnell<sup>16</sup>) bleibt aber unerklärt: Ist das kontingente Wesen Mensch nicht notwendig auf eine Bewältigung seiner Endlichkeit angewiesen?

Zu verstehen, wie Kontingenzerfahrungen weitgehend ausfallen können, erfordert eine interdisziplinäre Perspektive.<sup>17</sup> Das Folgende beschränkt sich auf eine transzendentalphilosophische Betrachtung. Offenbar muss ein universal-menschliches unthematisches „Kontingenz-Erleben“ bzw. eine „Kontingenz-Intuition“ von dem unterschieden werden, was eine „Kontingenz-Erfahrung“ oder ein „Kontingenz-Bewusstsein“ ausmacht, beispielsweise dass wir alle geboren sind, also uns nicht selbst ins Dasein gesetzt haben, oder dass wir in unserer Existenz gefährdet sind und einmal sterben müssen, also „Dasein zum Tode“ sind. Das sind Kontingenz-Erfahrungen, die aber wie alle Erfahrungen ein „Wechselspiel [!] zwischen erlebter [Grenz-]Situation, präreflexiver Erfahrung [was ich erlebe und intuitiv einordne], individueller [und sozialer, z. B. ritueller] Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“ sind.<sup>18</sup> Alle Erfahrungen sind also dadurch gekennzeichnet, dass sie sich punktuell auf spezielle Objekte richten, die nie einfach unvermittelt gegeben sind, sondern Ergebnis von Erleben einerseits, Interpretation (z. B. mittels der von Kant benannten Verstandeskategorien) und (sprachlicher, ritueller) Artikulation andererseits. Mit „Kontingenz-Erleben“ ist (nur) das allgemeine Moment der Unverfügbarkeit in aller Vertrautheit mit sich selbst gemeint, das in allen Erfahrungen präsent ist und zugleich auf einen Grund verweist: „ich weiß nicht, woraus, wodurch, woher ich mich verdanke“. Dieses „Wissen“ ist hier eigentlich ein unthematisches Mit-Erfahren. Schleiermacher nennt es: „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“<sup>19</sup>.

Dieses Kontingenz-Erleben ist unabweisbar. Aber in der durch Interpretation und Artikulation geformten Erfahrungswelt spiegelt es sich individuell sehr unterschiedlich wider – oder auch gar nicht. Denn trotz allgemeinem „Kontingenz-Erleben“ kann das

---

<sup>15</sup> Vgl. Kornelia Sammet, *Atheism and Secularism. Cultural Heritage in East Germany*, in: Francis-Vincent Anthony – Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives*, Leiden 2012, 269–288, hier 274.

<sup>16</sup> Vgl. Tatjana Schnell, *Existential Indifference: Another Quality of Meaning in Life*: *Journal of Humanistic Psychology* 50 (2010) 3, 351–373.

<sup>17</sup> Vgl. Eberhard Tiefensee, *Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Gert Pickel – Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, 79–101.

<sup>18</sup> Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. u. a. 2004, 62 (Ergänzungen in Klammern: E.T.). Vgl. auch Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/München 1995.

<sup>19</sup> „Gefühl“ meint bei Schleiermacher nicht Emotion oder momentanes Erlebnis, sondern eine Grundbefindlichkeit; das entspricht in etwa der „präreflexiven Erfahrung“ bei Joas.

„Kontingenz-Bewusstsein“ sogar fehlen, wie Pollack und Sammet richtig beobachteten. Das ist bei religiös Indifferenten der Fall. Für sie müsste Religion nicht als „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Hermann Lübbe) fungieren,<sup>20</sup> sondern als „Kontingenzeröffnungspraxis“ (Michael Schramm)<sup>21</sup>.

Aber selbst wenn ein „Kontingenz-Bewusstsein“ vorhanden ist, positioniert sich das Erfahrungssubjekt nicht unbedingt als „religiös“ suchendes: Möglich ist ja auch ein nicht-religiöser Interpretationsrahmen. Die einen neigen zum naturalistischen Fatalismus: „Ich bin ein Produkt der Evolution.“ Eine nihilistische Variante wäre: „Ich bin ein Zufallsprodukt des Universums und empfinde die Tragik, wenn nicht sogar die Absurdität des menschlichen Daseins darin, dass es bei allem Wunsch nach Ewigkeit sowohl individuell als auch kollektiv wieder verschwinden wird.“ Bei Karl Marx findet sich die humanistische Variante: Der Mensch ist „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“: „Ich bin Teil der allgemeinen Menschheit und habe mich für sie einzusetzen.“ Häufig dürfte eine Art „Etwasismus“ vertreten werden: „Da gibt es noch etwas (zwischen Himmel und Erde).“<sup>22</sup> Sogar eine atheistische Spiritualität lässt sich finden, ausgelöst durch ein „ozeanisches Gefühl“ (Romain Rolland/Sigmund Freud); dieses wird aber dezidiert nicht-religiös gedeutet: als Erlebnis einer Harmonie mit dem Sein oder Universum als ganzem, mit dem Leben etc.<sup>23</sup>

Die gleiche Differenz zwischen Erleben bzw. unthematischem Mit-Erfahren und interpretierter bzw. artikulierter Erfahrung findet sich auf der Objektseite als Unterscheidung von implizitem und explizitem Bezug auf ein Absolutes. Nach Kant benötigt die Vernunft bestimmte regulative Ideen und praktische Postulate, wenn sie Vernunft bleiben will. Das gilt aber nicht nur für ihren empirischen Verstand (Ich/Seele, Welt, Gott als regulative Ideen) und für die Ethik (Ich/Freiheit, Unsterblichkeit, Gott als Postulate), sondern, wie Richard Schaeffler in seiner „erweiterten Transzendentalphilosophie“ verdeutlicht,<sup>24</sup> auch für weitere Vernunftbereiche wie z. B. die Ästhetik und dann für alle Bereiche zusammen. Folglich wendet sich jedes vernünftige Wesen implizit an ein Absolutes – zunächst je nach Vernunftbereich z. B. an eine letzte, alles umfassende Wahrheit, sobald es erkennt und propositionale Aussagen macht, oder an

<sup>20</sup> Vgl. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a. 1986.

<sup>21</sup> Vgl. Michael Schramm, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, 52–57.

<sup>22</sup> Vgl. zum „Ietsismus“: Lieven Boeve, *La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophatisme culturel*, in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 16 (2005) 1, 37–60, hier 43.

<sup>23</sup> Vgl. Eberhard Tiefensee, „Und plötzlich ... Was? Nichts. Alles!“ Überlegungen zum Gehalt und der Erforschung atheistischer Spiritualität: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 9, 35–38.

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden die „erweiterte Transzendentalphilosophie“ von Richard Schaeffler, „Freiheit, die frei macht“ – Zur Weiterentwicklung eines transzendentalen Gottesbegriffs, in: Bernd Irlenborn – Christian Trapp (Hg.), *Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers* (Scientia & Religio; 11), Freiburg/München 2013, 68–93.



eine letzte Gerechtigkeit, wenn es sich in Freiheit und Sittlichkeit engagiert. Und alle Vernunftbereiche umgreifend hat es die Hoffnung, dass das alles trotz mancher unlösbarer Widersprüche „irgendwie zusammen stimmt“. Insofern könnte man jedes vernünftige Wesen „implizit religiös“ nennen.

Dass aus diesen für jede Vernunft unabweisbaren, transzendentalen Implikationen aber auf etwas „objektähnlich“ Gegebenes oder sogar ein personales Gegenüber geschlossen werden kann, hatte schon Kant gegen die protestantische Schulmetaphysik seiner Zeit bestritten. Das sei nicht Sache eines Wissens, sondern eines Glaubens. Für Kant ist Gott nur regulative Idee oder praktisches Postulat. Der Schritt ins „Objektive“ oder ins „thematisierte Absolute“ macht, so verdeutlicht Schaeffler, eine genuine Erfahrung erforderlich. Er bezeichnet sie, Kants Gottespostulat aufnehmend, als religiös. Die jeweilige Glaubensgemeinschaft bietet hierfür den Interpretationsrahmen an: Sprache, Tradition, Rituale. Angesichts religiöser Indifferenz und der Pluralität von Lebensoptionen erscheint Kants Bezeichnung „Gott“ für eine solche „letzte Instanz“ jedoch nicht mehr zwingend – wenn eine solche überhaupt thematisiert wird.

Es bleibt demzufolge festzuhalten: Erst in einem bestimmten Interpretationsrahmen, der durch Erfahrung und Tradition gewachsen ist, vollzieht sich überhaupt der Schritt von einer transzendentalphilosophischen Gegebenheit, welche implizit die (Vernunft-)Erfahrung immer begleitet, zu einer quasi-empirischen, die eigens erfahren und artikuliert werden kann: „Es gibt eine letzte Gerechtigkeit.“ „Ich glaube an die Liebe Gottes.“ Ein solcher Schritt ist nicht zwingend und, wenn er geschieht, wie oben gezeigt, nicht unbedingt „religiös“.

Fazit: Aus transzendentalphilosophischer Perspektive ist Vernunft zwar nur mit Bezug auf eine „letzten Instanz“ möglich (allgemein: *homo naturaliter religiosus*), empirisch gesehen kann er jedoch fehlen (konkret: *homo indifferens*). Folglich gibt es wahrscheinlich mehr religiöse Menschen als die säkulare Religionswissenschaft sieht, aber wohl weniger als die Religionsphilosophie und die Theologie gern vermuten. Die Regel lautet also: Nicht alle sind „irgendwie“ religiös, denn es gibt viele Menschen, die „religiös unmusikalisch“ sind.

### 3. Vom Defizienzparadigma zum Alteritätsparadigma

Da jeder Mensch kein bloßer „Fall von Menschsein“ ist, weil er wesentlich anders ist als alle anderen und deshalb umso mehr Mensch, je mehr er anders ist (siehe oben 1.), muss besonders im Bereich der Religiosität, der von hoher anthropologischer Relevanz ist, genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religiosität wäre dann so gesehen zwar defizitäres Menschsein – ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit. Für den konkreten Menschen gilt das aber nicht: Schwer geistig Behinderte sind trotz fehlender oder mangelhafter Vernünftigkeit nicht weni-

ger Mensch als Goethe oder Einstein und „religiös Unmusikalische“ nicht weniger als religiöse – sondern sie sind: anders Mensch. Diese Andersheit der anderen ist zu respektieren.

Nun operieren die klassischen Missionsvorstellungen aber weitgehend mit einem Defizienzparadigma, notwendig wäre ein Alteritätsparadigma. Ersteres hat als Leitfrage: „Was fehlt bei der anderen Seite?“, letzteres dagegen: „Was ist dort anders?“ Jenes hat gute biblische, eschatologische und wahrheitstheoretischen Gründe für sich und setzt dementsprechend auf Belehrung, auf Therapie oder sogar auf ein „Gericht“ über ein mit Mängeln (Irrtum und Sünde) behaftetes Gegenüber: „Spätestens wenn es zum Sterben kommt, wirst du ...“ Es 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.

Beim Alteritätsparadigma dagegen entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht gibt es nicht einmal dieses. Anders als das Defizienzparadigma ist es nicht normativ, sondern zunächst rein deskriptiv. Es entspricht eher der heutigen Pluralitätserfahrung, die eine Kommunikation auf Augenhöhe fordert, und liegt auch in der Linie der sogenannten Philosophie der Differenz, die in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert wurde, die in der Shoah des 20. Jahrhunderts gipfelte. Angesichts einer unhintergehbaren Perspektivität und der oft unüberbrückbaren Differenzen geht es nicht nur um Toleranz (Duldung), sondern um die Akzeptanz (das würdigende Annehmen) der Andersheit der Anderen – hierfür stehen Namen wie Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit der anderen sind Abwertungen möglichst zu vermeiden. Wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“, „indifferent“ etc.) ist das zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich.

Mission wird nun explorativ: Sie versucht das Gegenüber besser zu verstehen. Die Konfessionslosen verstehen sich meistens nicht als „religionslos“ und so nicht als defizient, sondern als „religionsfrei“<sup>25</sup>. Defizient sind in ihren Augen diejenigen, die „Religion noch brauchen“. Mit gegenseitigen Defizienz-Unterstellungen ist hier nicht weiterzukommen.

#### 4. Eine „Ökumene der dritten Art“

Überführt man diese aus vor allem philosophischer Perspektive gewonnenen Einsichten in praktische Theologie, dann treffen wir dem Alteritätsparadigma zufolge auf

---

<sup>25</sup> Ein signifikanter Werteverfall durch Religionsverlust ist empirisch nicht nachweisbar, vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung diverser Umfragen durch die „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“, <http://go.wwu.de/ccwpd> (Stand: 23.9.2020).

„andere“ Menschen, die aber Gottes „andere“ Kinder sind und bleiben.<sup>26</sup> Mission heute sollte sich deshalb an den Erfahrungen der innerchristlichen Ökumene („Ökumene der ersten Art“) orientieren und Einsichten aus dem interreligiösen Dialog („Ökumene der zweiten Art“) einbeziehen: Wir brauchen mit den Konfessionslosen im weitesten und den religiös Indifferenten im engeren Sinne eine „Ökumene der dritten Art“.

Dieses Modell hier zu entwickeln, würde den Rahmen sprengen.<sup>27</sup> Es geht nicht mehr darum, den jeweils anderen auf die eigene Seite oder in die eigene Religionsgemeinschaft zu ziehen (Mission als „Magnetismus“). Sondern es gilt, gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht. Selbstverständlich ist das nicht gegen Menschen gesagt, die erfreulicherweise „sich bekehren“, d.h. „konvertieren“ und sich taufen lassen. Aber die vorrangige Absicht muss eine andere sein: Die bisherige war weder beim Judentum (wo sie inzwischen sogar verboten ist) noch beim Islam (man denke an alle Missionsversuche des Mittelalters) noch bei anderen hochstehenden Kulturen von Erfolg gekrönt und wird auch, wenn wir realistisch bleiben, kaum bei religiös Indifferenten von heute gelingen. Ausnahmen bestätigen die Regel.

Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus betrachten, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss (1 Kor 12,12–30), um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden. Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als im hohen Maße differenziert und spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen (nicht jede und jeder kann alles). Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mit-glauben (und mit-beten),<sup>28</sup> während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben im großen Ganzen haben. Wir benötigen so gesehen alle Kräfte und Fähigkeiten aller christlichen und nichtchristlichen Traditionen und auch aller atheistischen oder religiös indifferenten Lebensoptionen, um den einen Leib Christi mit seinen sehr unterschiedlichen Gliedern Wirklichkeit werden zu lassen (vgl. Kol 1,15–20). An Christus Glaubende fungieren dann im Sinne vom „Salz der Erde“ wie Katalysatoren, die im und neben dem Prozess der Leib-Werdung im und aus dem Geist des Evangeliums heraus wirken: stimulierend, kritisierend, integrierend ...

---

<sup>26</sup> Das Folgende ausführlicher bei Eberhard Tiefensee, „Mission“ neu denken: „Ökumene der dritten Art“ mit Gottes „anderen“ Menschen, in: George Augustin – Nicola Eterović (Hg.), *Mission in säkularer Gesellschaft. Ein Herzensanliegen*, Freiburg i.Br. 2020, 224–240.

<sup>27</sup> Vgl. Eberhard Tiefensee, *Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten: eùangel. Magazin für missionarische Pastoral*, 6 (2015) 2, o.S., <http://go.wwu.de/hv4f6> (Stand: 23.9.2020).

<sup>28</sup> Vgl. Grace Davie, *Vicarious Religion. A Methodological Challenge*, in: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, Oxford 2007, 21–37.

Prof. Dr. Eberhard Tiefensee

Stallbaumstr. 12

04155 Leipzig

+49 (0) 341 55 03 39 48

eberhard.tiefensee(at)web(dot)de

<https://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/professuren-lektorate/systematisch/philosophie/tiefensee>