

Sinn ohne Gott? Die Frage nach dem Sinn des Lebens im religiös indifferenten Kontext

Einleitung: Irritierende Beobachtungen

Am 26. April 2002 wurden in Erfurt von einem Schüler während der Abiturprüfungen im Gutenberg-Gymnasium 16 Menschen erschossen; dann tötete er sich selbst. Noch bevor der Eingang der Schule durch einen großen Teppich aus abgelegten Blumensträußen nicht mehr zugänglich war, hatten Schülerinnen und Schüler ein Plakat an der Tür befestigt, das – mit großen Buchstaben auch aus weiter Entfernung gut lesbar – wahrscheinlich eine der ersten öffentlichen Äußerungen einer größeren Gruppe von Betroffenen zu diesem Ereignis war: „Gefühle ... Es kam überraschend und war so sinnlos, zu viele unschuldige Menschen nehmen nun Platz auf Gottes Schoß. Eine Welle der Trauer hat begonnen! Auch wenn wir es irgendwann realisieren, werden wir es niemals kapieren, *warum* wir im Laufe des Lebens immer die falschen Menschen verlieren!!!!“¹ Schon am Abend versammelten sich viele Erfurter in der nahe gelegenen evangelischen Andreaskirche und am Tag darauf Hunderte im katholischen Marien-Dom. Dort, aber auch vor dem Rathaus und vor der Schule, fanden sich in den nächsten Tagen viele kleine Zeichnungen und Texte – zumeist mit dem groß hervorgehobenen Schriftzug: „Warum?“

Das Erfurter Gutenberg-Gymnasium ist eine kommunale Einrichtung, und wer die konfessionelle Lage in den neuen Bundesländern näher kennt (darauf wird zurückzukommen sein), wird eine so religiös aufgeladene Reaktion wie das zitierte Plakat oder den Ansturm auf die Kirchen nicht erwarten – es sei denn, er vertritt die bewährte These, der Mensch sei letztlich „unheilbar religiös“² und komme im Fall der ernsthaft gestellten Sinnfrage an der Frage nach Gott letztlich nicht vorbei. Ob das tatsächlich, d. h. empirisch belegbar, zutrifft, soll im Folgenden – so gut wie möglich – ge-

1 Das Plakat mit Text ist zu finden unter <http://www.ilmalnews.de/news/regional/2002/04/20020428p1.php> [Zugriff: 17.3.2014] – Hervorhebung E.T.

2 Die These, dass der Mensch unheilbar religiös sei, wird gewöhnlich dem russischen Religionsphilosophen Nikolai A. Berdjajew zugeschrieben, ohne jemals verifiziert worden zu sein. Mein wiederholter Hilferuf in dieser Sache wurde erhört – den entscheidenden Hinweis gab Gunnar Anger (Freiburg i. Br.): Die Formulierung stammt in Wahrheit von [Louis-]August[e] Sabatier, Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, Freiburg i. Br. 1898, 3.

prüft werden. Dabei wird sich zeigen, dass besonders in den neuen Bundesländern, also im Gebiet der ehemaligen DDR, signifikante Unterschiede zu den alten Bundesländern und über Deutschland hinaus erkennbar sind (1). Provozierend ist darüber hinaus die mangelnde Kohärenz der Aussagen zum Thema „Sinn des Lebens“ (2). Ob eine Antwort auf die Sinnfrage ohne Gott denkbar ist, so die Schlussfolgerung dieser Überlegungen, hängt u. a. maßgeblich von dem Grad an Kohärenz ab, der hierbei erwartet und akzeptiert wird.

Die Sinnfrage gilt gemeinhin als ein wichtiger Anknüpfungspunkt für religiöse und philosophische Bemühungen. „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ fragt bekanntlich Heidegger³ und greift dabei auf Leibniz zurück, der forderte, gemäß dem „*principium rationis sufficientis*“ für alles einen hinreichenden Grund zu suchen⁴. Aber die Frage „Warum?“ und ihr Pendant „Wozu?“ sind eben mehrdeutig. Was wird als Antwort auf sie erwartet? Im Fall des Attentats im Gutenberg-Gymnasium und ähnlicher Katastrophen handelt es sich um den Versuch, einen nicht mehr erkennbaren Zusammenhang wiederherzustellen oder neu zu finden; es ist die Sehnsucht der Vernunft nach Kohärenz. Von welcher Art dieser Zusammenhang aber sein soll, steht nicht von vornherein fest. Die Warum-Frage kann empirisch oder metaphysisch beantwortet werden. Sucht man die physikalischen, psychischen und soziologischen Mechanismen zu durchleuchten, um sich das Ereignis erklärbar zu machen und auf diese Weise vielleicht Handlungsstrategien für eine Vermeidung ähnlicher Vorfälle abzuleiten – fragt man also eigentlich: „Wie konnte es dazu kommen?“ Oder spürt man hier die Grenzen aller möglichen Erklärungsversuche, welche auf empirische Fakten zurückgreifen, und fragt deshalb „tiefer“, eben nicht nur nach den Ursachen, sondern nach den Gründen, nimmt also statt der vornehmlich kausalen eine finale Fragehaltung ein, die auf das „Warum“ im Sinne von „Wozu“ zielt? Erinnerung sei an Ludwig Wittgensteins Aussage in seinem „*Tractatus*“: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“⁵

Beide Frageperspektiven sind nicht zu trennen, aber auch nicht dieselben. Dass es jedoch für viele schwierig werden könnte, nachdem sie – mit Leibniz gesprochen – „nur als einfache Physiker geredet“ haben, „sich zur Meta-

3 Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen ⁵1987, 1.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grace*, Nr. 7.

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.52. Alle Zitate sind der heutigen Rechtschreibung vorsichtig angeglichen.

physik zu erheben“⁶, hat treffend der evangelische Religionspsychologe Hans-Jürgen Fraas beobachtet: „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.“⁷

Wer in Grimms „Wörterbuch der deutschen Sprache“ den Artikel „Sinn“ aufschlägt, wird zwar eine Vielzahl von Bedeutungen des deutschen Wortes finden, die Phrase „Sinn des Lebens“ aber ist 1905, im Entstehungsjahr des Artikels, offensichtlich noch so unbekannt, dass sie nicht erscheint: Ihre Karriere begann wohl erst später. Was also ist der eigentliche Sinn der Sinnfrage?⁸

Neben Kerzen, Blumen und Kuscheltieren sind inzwischen auch am Unglücksort niedergelegte Zeichnungen und kleine Texte mit einem unübersehbaren „Warum“ zu einem weit verbreiteten Ritual geworden, das offenbar der Bewältigung des Entsetzens, der Trauer und der Wut nach solchen Katastrophen wie am Erfurter Gutenberg-Gymnasium dient. Somit scheint zumindest der *Anlass* für diese Frage kein Problem zu sein: Es sind Erfahrungen, welche die gewohnte Welt zum Einsturz bringen. Das provoziert jedoch die Vermutung, dass Sinnfragen vorwiegend in Grenzsituationen gestellt werden und eben nicht zum Alltagsrepertoire gehören. Könnte es dann nicht sein, dass auf sie überhaupt keine Antwort erwartet wird, sondern dass sie eher als Symptom einer Krise anzusehen sind? Dann müssten sie gar nicht beantwortet werden, sondern bildeten eine Aufforderung, die auslösende Krise zu bewältigen – mit ihr verschwände dann auch die Sinn-

6 Leibniz, *Principes de la nature*, Nr. 7.

7 Hans-Jürgen Fraas, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1993, 64. Ebd. 60 auch der Begriff einer „finale[n] Fragehaltung“.

8 Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Art. Sinn, m., zit. n. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=sinn> [Zugriff: 3.9.2013]. Der Artikel „Sinn“ befindet sich im Band 16, der 1905 erschien. Vgl. zur verwickelten Geschichte des Terminus auch Beatrix Gotthold – Christian Thies, *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*, in: dies. (Hg.), *Denn jeder sucht ein All. Vom Sinn des Lebens*, Leipzig 2003, 9–26, insbes. 12f. (dort auch weitere Literatur).

fragen wieder. Nicht nur Religion wäre so gesehen „Opium des Volkes“, sondern in gewissem Sinne auch die Sinnfrage als solche: Beide wären jeweils Produkte einer defizienten Welt bzw. deren Indikatoren und würden mit der Verbesserung der Lebensumstände überflüssig.⁹

1. Empirische Befunde

Bei der jährlich stattfindenden „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ (ALLBUS) wurde 2002 auch nach religiösen Vorstellungen und in diesem Zusammenhang nach Einstellungen zur Sinnfrage gefragt.¹⁰ Auf eine so relativ alte Umfrage zurückzugreifen, mag auf den ersten Blick unangebracht sein. Reichlich 10 Jahre nach der Wiedervereinigung waren aber die weltanschaulichen Unterschiede zwischen Deutschland West und Ost deutlicher erkennbar als heute, wo inzwischen eine gewisse Angleichung auf dem Weg ist (auch dazu später mehr).

Zunächst wurde festgestellt, dass fast alle Menschen sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens befassen: etwa zwei Drittel der Befragten „manchmal“ oder „selten“, ca. 22% der Befragten dagegen „oft“, nur relativ wenige – jeweils unter 10% – „sehr oft“ oder im Gegenteil „nie“. Einige der nun vorgegebenen Antworten und die Verteilung der Reaktionen waren wie folgt:

9 Dies in Anlehnung an Marx' bekannte Aussage in seiner „Einleitung“ zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, dass eine verkehrte Welt ein verkehrtes Weltbewusstsein produziere (in seinem Fall die Religion, hier die Sinnfrage) und der Kampf gegen dieses verkehrte Bewusstsein auf (unnötigen) Umwegen ein Kampf gegen eine solche Welt darstelle. Siehe auch unten die Reaktion eines Zuhörers bei meinem Vortrag in Gotha.

10 Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln / Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hg.), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002), insbes. 86–90 sowie 96. URL: http://www.sozioologie.uni-kiel.de/bergermeth1/Meth1_T3_ALLBUS_2002_Codebook.pdf [Zugriff: 9.12.13]. Vgl. im Folgenden auch Eberhard Tiefensee, Faith is Reasonable or about the Rationality of Religion, in: Daina Tetters (Hg.), Metamorphoses of the Mind. International Research Arts Project (Proceedings of the International Research Conference „Metamorphoses of the Mind: Out of One's Mind, Losing One's Mind, Lightmindedness, Mindlessness“. Organized by the Latvian Academy of Culture and Goethe Institut Riga. Riga, 21–23 September 2006), Riga 2008, 63–74.

Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens in Deutschland 2002

AUSSAGEKOMPLEX 1:

„Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es einen Gott gibt.“

(Ablehnung: West: 55,1% – Ost: 74,3%)

„Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt.“

(Ablehnung: West: 38,4% – Ost: 66,1%)

AUSSAGEKOMPLEX 2:

„Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.“

(Zustimmung: West: 96,6% – Ost: 93,4%)

„Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, dass man versucht, das Beste daraus zu machen.“

(Zustimmung: West: 89,8% – Ost: 94,9%)

AUSSAGEKOMPLEX 3:

„Unser Leben ist letztlich bestimmt durch die Gesetze der Natur.“

(Zustimmung: West: 67,5% – Ost: 73,3%)

„Das Leben ist nur ein Teil der Entwicklung der Natur.“

(Zustimmung: West: 68,6% – Ost: 85,7%)

Wie leicht erkennbar ist, lehnten die meisten Befragten eine religiöse Antwort ab, wobei sich besonders bezüglich der Gottesfrage und des Lebens nach dem Tod mehr Gegner im Osten Deutschlands fanden als im Westen (Aussagekomplex 1). Fast alle reagierten dagegen zustimmend auf die Behauptung, dass man dem Leben selbst einen Sinn geben oder versuchen muss, das Beste daraus zu machen (Aussagekomplex 2). Mehrheitlich wurden auch – im Osten etwas häufiger – die Meinungen akzeptiert, das Leben sei letztlich bestimmt durch die Gesetze der Natur und nur ein Teil ihrer Entwicklung (Aussagekomplex 3).

Die erheblichen Unterschiede zwischen West und Ost besonders im ersten Aussagekomplex sind eine Überraschung nur dann, wenn vergessen wird, dass es sich bei Ostdeutschland um einen der am meisten entkonfessionalisierten Teile der Welt handelt. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gibt es das zunehmende Phänomen eines von Generation zu Generation weitergegebenen „Volksatheismus“ analog zum Volkskatholizismus oder -protestan-

tismus. Westeuropa bildet in dieser Hinsicht ein „kirchliches Katastrophengebiet“ (Peter L. Berger)¹¹. Das betrifft besonders den „atheistischen Halbkreis“, der von Lettland und Estland über die nordischen Länder, Nord- und Ostdeutschland bis nach Böhmen reicht. Die beiden letztgenannten Regionen sind sozusagen das Epizentrum dieses Erdbebens.

In den neuen Bundesländern dürfte der Anteil der Atheisten weltweit am höchsten sein. Laut der Weltwertestudie von 1995–1997 lag dort der Anteil bei über 25% der Bevölkerung (im weiten Abstand gefolgt von Japan mit 12%)¹². Nur ca. 30% lassen sich einer Konfession zuordnen, und da eine außerkirchliche Religiosität nur in Spuren vorhanden ist, handelt es sich um einen „Supergau von Kirche“ (Ehrhart Neubert)¹³ – dies angesichts der Tatsache, dass es zwei Generationen zuvor (1946) noch über 90% waren, die sich als evangelisch oder katholisch deklarierten. In der Chicagoer Universitätsstudie „Beliefs about God across Time and Countries“ vom April 2012 bilden die „strengen Atheisten“ in Ostdeutschland sogar angeblich 46% der Bevölkerung, gefolgt von Tschechien mit 26%¹⁴ – eine Feststellung, die ein erhebliches Medienecho ausgelöst hat.

Es kommt offenbar auf Definitionsfragen an, anders sind solche erheblichen statistischen Abweichungen nicht zu erklären. Aber selbst das letztgenannte Ergebnis hinterlässt eine große Grauzone. Die dort fehlenden 25% (oder sogar 45% im ersten Fall) deklarieren sich weder als Atheisten noch als religiös. Sie dürften zum größten Teil zu denen gehören, welche die evangelische Theologie als „konfessionslos“ und die Religionssoziologie – etwas präziser – als „religiös indifferent“ oder welche man metaphorisch (mit Max Weber und Jürgen Habermas) als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet. Dass es überhaupt solche Menschen in größerer Zahl gibt, spricht sich erst allmählich herum. So berichtete die in Leipzig lehrende

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

12 Vgl. Paul Froese – Steven 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: 398. Der Atheistenanteil in der Schweiz wird mit 4,0% angegeben.

13 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 a. M. 1995, 130.

14 Tom W. Smith, Beliefs about God across Time and Countries, http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf, 11 [Zugriff: 19.2.2014]. Hier wird die Schweiz mit 3,6% angegeben.

Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr von einem ihrer Studenten: Als er sich in Zürich zum Auslandstudium anmeldete und auf die Frage des Beamten nach seiner Konfession antwortete, er habe keine, hätte sich dieser gewundert. Das hätte nun wiederum den aus Ostdeutschland stammenden Studenten verwundert. Was dem Beamten ungewöhnlich erschien, war für jenen völlig normal.¹⁵

Diese schwer erfassbare Gruppe der religiös Indifferenten befindet sich allerdings auch erst seit Beginn der 1990er Jahre im Blickfeld der Wissenschaft, was wohl vor allem daran liegt, dass man bisher grob gesprochen mit nur drei Gruppen hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes rechnete: Theisten verschiedener Couleur, welche sie – wie auch immer im konkreten Fall konnotiert – mit „Ja“ beantworteten, Atheisten, welche die Frage verneinten, und Agnostiker, welche eine Antwort aus erkenntnistheoretischen oder ähnlichen Gründen verweigerten. Bei religiös Indifferenten handelt es sich nun aber um diejenigen, für welche die Frage nach Gott irrelevant bis unverständlich ist, da sie zwar mit dem Phänomen Religion über die Medien oder – dies allerdings erheblich seltener – in ihrem sozialen Umfeld konfrontiert werden, es jedoch als etwas kulturell Fremdes, Vergangenes oder sogar Exotisches einschätzen, dass sie existentiell in keiner Hinsicht berührt. Da in Ostdeutschland teilweise schon die zweite oder sogar dritte Generation keinerlei Kontakt mehr mit Religion hat, bildete sich, wie schon erwähnt, eine Art selbstverständlicher und fragloser „Volksatheismus“ – in Parallele zur Volkskirchlichkeit andernorts – heraus.

Ein weiterer Grund für die späte Entdeckung des Phänomens der religiösen Indifferenz dürfte darin liegen, dass viele Religionswissenschaftler von der These einer nicht verschwindenden, sondern nur unsichtbar werdenden Religion ausgehen¹⁶ oder in der philosophischen und theologischen Anthropologie, Kant folgend, mit einer „Naturanlage zur Metaphysik“¹⁷ bzw. – transzendentaltheologisch oder wie auch immer bestimmt – mit einer natürlichen Religiosität des Menschen rechnen.¹⁸ In solchen Kontexten muss so etwas wie religiöse Indifferenz erheblich irritieren und wird deshalb gern ausgeblendet. Offenbar kann zum eigentlich unabweisbaren Kontin-

15 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: PTh 90 (2001) 152–167, hier: 153.

16 Vgl. Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion (mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch), Frankfurt a. M. 1991.

17 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B 22.

18 Vgl. Fritz Stolz, Einführung, in: ders. (Hg.), Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (Studia religiosa Helvetica 3), Bern u. a. 1997, 7–12.

genzerleben – Schleiermachers „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ – in sehr verschiedener Weise Stellung genommen werden. Dabei muss daraus nicht einmal eine „Kontingenzerfahrung“ bzw. ein „Kontingenzbewusstsein“ werden¹⁹, so dass dann eine „Kontingenzbewältigungspraxis“ zwingend notwendig wäre.²⁰ Detlef Pollack, der lange Jahre in Frankfurt/Oder religionssoziologische Studien besonders im ostdeutschen Raum betrieb, hat bei dieser Gelegenheit eine treffende Typologie entwickelt, welche die Leipziger Soziologin Kornelia Sammet in folgendes Schema brachte²¹:

	Religiöse Frage (Kontingenz- bewusstsein)	Religiöse Antwort (Rekurs auf eine religiöse Semantik)
Religiöse Suche	+	–
Religiöse Routine	–	+
Religiöse Vitalität	+	+
Religiöse Indifferenz (Pragmatismus)	–	–

Sieht man die Sinnfrage als einen Fall der religiösen Frage (mittlere Spalte), so lässt sich am Schema ablesen, dass sie – bzw. entsprechende Sehnsüchte und Bedürfnisse – nicht notwendigerweise zur Religion führen muss (erste Zeile). Tatsächlich gibt es eine atheistische Spiritualität, die jedweden Rekurs auf eine religiöse Semantik dezidiert ablehnt.²² Aber auch ein Ausfall des Kontingenzbewusstseins als solchem ist nicht nur denkbar, sondern offenbar auch empirisch verifiziert. Dass es als eine relativ schwache Form von religiöser Indifferenz eine „Areligiosität in der Kirche“ (zweite Zeile) gibt – zuweilen auch „ekklesialer Atheismus“ genannt²³ –, unterliegt wohl

19 Vgl. 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.

20 Vgl. Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986.

21 Vgl. Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995) 163–190, hier: 188f.; Kornelia Sammet, Atheism and Secularism. Cultural Heritage in East Germany, in: Francis-Vincent Anthony – Hans-Georg Ziebertz, Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives, Leiden 2012, 269–288, hier: 274.

22 Vgl. André Comte-Sponville, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009.

23 Vgl. Tatjana Goritschewa, Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen, Göttingen ²⁰1997 (1. Auflage Freiburg i. Br. 1984); Paul Zuleh-

inzwischen keinem Zweifel mehr: „Religiös unmusikalisch“ kann auch ein Kirchenmitglied sein. Zur Illustration für die uns hier interessierende verschärfte Form (vierte Zeile) zitiert Sammet eine in prekären Umständen lebende ostdeutsche Frau, 40 Jahre alt, die im gesamten Interview ihrem nüchternen Pragmatismus Ausdruck gibt mit Aussagen wie: Sie erwarte nicht viel vom Leben; was ist, müsse eben sein; das Leben sei eben, wie es ist.²⁴ Das bestätigt in gewisser Weise eine Analyse des Allensbach-Instituts am Beginn dieses Millenniums: „Das Zeitklima ist von nüchternem Pragmatismus und fröhlichem Fatalismus geprägt [wobei fraglich ist, ob dieser Fatalismus tatsächlich immer so fröhlich daherkommt, E.T.]. Die politische Leidenschaft ist erkaltet, die Lust an der gesellschaftlichen Kontroverse ermüdet, die Visionen und Utopien von einer besseren Welt verblassen. Das Interesse, sich mit weltanschaulichen Themen, mit ethischen Fragen oder den aktuellen Problemen der Zeit auseinanderzusetzen, ist in den letzten Jahren geradezu erdrutschartig verfallen.“²⁵

Selbst wenn die Sinnfrage aufricht, sind also religiöse und auch nichtreligiöse oder m. a. W. welttranszendente und weltimmanente Deutungen für einen solchen letzten Grund denkbar. Eine Option stellt die szientistische Deutung dar, welche im Osten Deutschlands aufgrund der jahrzehntelangen Propagierung einer sogenannten „wissenschaftlichen Weltanschauung“ dominiert²⁶ und die Umbrüche nach 1989 überlebt hat – dies im Unterschied zu den politischen und geschichtsphilosophischen Optionen des Marxismus-Leninismus, welche kaum noch relevant sind: Religion gilt vielen als etwas Archaisch-Überholtes, das mit einem modernen, naturwissenschaftlich aufgeklärten Weltbild nicht kompatibel ist und nur noch von denen akzeptiert wird, „die eben Religion brauchen“. Daneben ist wohl auch ein sogenannter „Etwasismus“ verbreitet: „Ich glaube, da gibt es noch etwas.“²⁷ Ihm könnte noch eine implizite Religiosität zugesprochen werden.

ner, Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987.

24 Vgl. Sammet, *Atheism and Secularism*, 277f.

25 Renate Köcher, Zwischen Fortschrittsoptimismus und Fatalismus. Die Überzeugung von der eigenen Machtlosigkeit stört die Leute nicht besonders, in: F.A.Z vom 16.8.2000, 5.

26 Vgl. Thomas Schmidt-Lux, *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess (Religion in der Gesellschaft 22)*, Würzburg 2008.

27 In den Niederlanden hat der katholische Journalist Ralf Bodelier 2001 für diese Art Glaubensbekenntnis den Begriff „letsisme“ geschaffen. Vgl. 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) Nr. 1, 37–60, hier: 43. Er deutet das als implizite Religiosität und bezieht sich dabei auf eine Studie von Yves Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in: *Journal of*

Dagegen stellt die religiöse Indifferenz zwar gemessen an einem dogmatischen Atheismus eine maximal offene, angesichts eines kompletten Ausfalls der Gottesfrage aber auch die stärkste Form von Atheismus dar.

Der kanadische Philosoph und Soziologe Charles Taylor spricht angesichts der explosionsartigen Vermehrung solcher Deutungsmöglichkeiten von einem „Nova-Effekt“, der sich im 19. Jahrhundert vorwiegend auf die Eliten Westeuropas beschränkte, im 20. Jahrhundert aber alle Bevölkerungsschichten erfasste – sozusagen bis hin zur Diversifizierung am familiären Küchentisch – und der sich (so wird man wohl über Taylor hinausgehend prognostizieren dürfen) im 21. Jahrhundert nicht wie bisher auf das Abendland beschränken, sondern weltweit in allen Kulturen ausbreiten wird.²⁸

Es würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen, die Denkbarkeit des Phänomens einer religiösen Indifferenz im Kontext anthropologischer Überlegungen überhaupt, seine historischen Ursachen im Besonderen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen z. B. für eine praktische Theologie zu bedenken.²⁹ Zwei Bemerkungen seien aber noch angefügt:

1. Der Taylorsche „Nova-Effekt“ einer unhintergehbaren Pluralisierung der Deutungsmöglichkeiten erzeugt natürlich viele Gelegenheiten für scharfe Polemik und wechselseitige Diffamierung. So unterstellt ein vatikanisches Dokument von 2004 dem von ihm so benannten „homo indifferens“ Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischen Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus und anderes mehr.³⁰ Dem steht entgegen, dass sich ein signifikanter Unterschied in den Wertvorstellungen zwischen

Contemporary Religion 19 (2004) Nr. 1, 29–45.

28 Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 688 u. ö.

29 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, sowie ders., „Unheilbar religiös“.

30 Vgl. „Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“, cap. I.2.2. u. ö. Der Text wurde 2004 vom Päpstlichen Rat für die Kultur herausgegeben; Verfasser ist der damalige Vorsitzende, Kardinal Paul Poupard. Das Dokument ist im Internet zugänglich über http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_en.html (engl.; auch: frz. / span. / ital.) [Zugriff: 31.10.12]. Eine bisher fehlende deutsche Version: Päpstlicher Rat für die Kultur, Wo ist dein Gott? – Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz, in: Benedikt Kranemann – Josef Pilvousek – Myriam Wijlens, Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (EThS 38), Würzburg 2009, 187–228 (mit einem Vorwort von Eberhard Tiefensee).

Konfessionslosen und Kirchenmitgliedern (abgesehen von zugewanderten Muslimen) in Europa nicht beobachten lässt. „Gottlosigkeit“ bedeutet also keineswegs „Sittenlosigkeit“, wie zuweilen assoziiert und nicht selten auch propagiert wird.³¹

2. Außerdem scheinen die konfessionellen Landschaften in Deutschland sich zunehmend zu durchmischen und auch ansonsten die Ost-West-Unterschiede zu schwinden, da die volkswirtschaftlichen wie alle anderen Milieus instabil werden und sich allmählich auflösen. Statistisch gesehen holt der Westen Deutschlands bezüglich der Konfessionslosigkeit offensichtlich auf: Gab es in Ostdeutschland – prozentual gewichtet – kurz nach der Wiedervereinigung noch 6,6 mal soviel Konfessionslose wie im Westen, so sind es inzwischen nur noch 2,5 mal soviel.³²

2. Die Inkohärenz der Antworten

Die oben zitierten Antworten auf die Sinnfrage in der ALLBUS-Umfrage sind durch Szientismus und nüchternen Pragmatismus gekennzeichnet. Der überwiegende Teil der Befragten optierte für eine weltimmanente, insbesondere an den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie orientierte Einstellung und präferierte gleichzeitig eine zugreifend-pragmatische Haltung gegenüber den Lebensproblemen, welche jedoch auch fatalistische Züge tragen kann. Die klassischen religiösen Optionen „Sinn mit Gott“ und „Leben nach dem Tod“ wurden entschieden verneint.

Die meisten würden ihre Antworten selbst wohl als vernünftig einschätzen. Bei näherer Betrachtung ergeben sich aber Diskrepanzen: Wenn das Leben durch die Naturgesetze bestimmt ist (Aussagekomplex 3) – eigentlich müssten auch noch die ökonomischen und die verschiedenen gesellschaftlichen Zwänge hinzugenommen werden –, dann dürfte es keinen nennenswerten Spielraum für die eigene kreative Lebensgestaltung geben (Aussagekomplex 2). Die Diskrepanz ist zugegebenermaßen kein kontradiktorischer Gegensatz, aber doch eine deutliche Herausforderung für die theoretische Vernunft (wie im Folgenden gezeigt werden soll), so dass sich

31 Die weitverbreitete Unterstellung ist induziert durch bestimmte Übersetzungen der biblischen „reša’jm“ mit „Gottlose“ z. B. in der Lutherbibel, vgl. hierzu auch Wolfgang Müller-Lauter, Art. Atheismus II. Systematische Darstellung, in: TRE. Studienausgabe, Teil 1, Bd. 4, Berlin – New York 1993, 378–436, hier: 380f.

32 Vgl. Sozialreport 2010: Angleichung der Lebensverhältnisse – DDR/neue Länder/früheres Bundesgebiet/alte Länder – nach Spiegel Online vom 31.8.2010: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/tabellelebensverhaeltnisse-in-ost-und-west-a-714702.html> [Zugriff: 3.9.2013].

die Frage stellt, ob eine Beantwortung der Sinnfrage ohne Gott überhaupt hinreichende Aussicht auf Kohärenz hat.

Im Folgenden kann es nur darum gehen, eine mögliche Erklärung dieses Widerspruchs anzudeuten, um dann die eben gestellte Frage zu präzisieren.

1. Offensichtlich haben die Befragten unter „Leben“ jeweils etwas Verschiedenes verstanden: Im Aussagekomplex 2 ist „Leben“, was wir erleben und führen müssen. Dafür verwenden wir eine Subjektsprache und ist die praktische Vernunft zuständig. Im Aussagekomplex 3 aber ist „Leben“ das, was wir im Biologieunterricht gelernt haben – ein Evolutionsprodukt und somit objektsprachlicher Gegenstand der Naturwissenschaften, d. h. der theoretischen Vernunft. Das lässt fragen: Was meint eigentlich „Leben“? Und wie verhält man sich als Mensch vernünftig zu diesem Phänomen? Die Antwort wird je nach Definition sehr verschieden ausfallen³³. Die Sinnfrage ist also technisch gesprochen zunächst einmal eine nach der Intension des Begriffs „Leben“ oder m. a. W. nach der Bedeutung dieses Terminus. Hier wäre an die schon seit Aristoteles bekannte³⁴ und durch die Lebensphänomenologie entfaltete Erkenntnis³⁵ zu erinnern, dass „Leben“ zunächst nur den „Lebewesen“ im Erleben zugänglich ist und dass die (evolutions-)biologische Beschreibung aus der Dritte-Person-Perspektive nur deren eher dürftige Abstraktion darstellt. Es handelt sich also um einen analogen Begriff, dessen Grundbedeutung schwer zu fassen ist, aber wohl kaum im sogenannten „lebenswissenschaftlichen“, d.h. biologischen Bereich zu verorten wäre. Andernfalls würden gängige Aussagen wie „Das ist doch kein Leben!“ oder das christologische „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) unverständlich.

33 Vgl. zu diesen beiden differierenden Lebensbegriffen Mathias Gutmann, Sterben als Verlassen einer Lebensform?, in: Andrea M. Esser – Daniel Kersting – Christoph G. W. Schäfer (Hg.), *Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes*, Frankfurt a. M. 2012, 71–88, bes. 84: „Die ‚logische‘ Differenz beider Verwendungen von ‚Lebensform‘ lässt sich dahin bestimmen, dass es sich im einen Fall (Lebensform in Objektstellung) bei einem menschlichen Individuum um ein Exemplar (etwa der Gattung Homo) handelt. Im anderen Fall bezeichnet Lebensform (in Subjektstellung) die Formung des Lebens im individualisierenden Vollzug.“

34 Vgl. Michael Thompson, *The Representation of Life*, in: Rosalind Hursthouse – Gavin Lawrence – Quinn Warren (Hg.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford 1995, 247–296. Der Verweis auf Aristoteles, *De Anima* 2.5 (415b13), ebd. 266.

35 Vgl. Rolf Kühn, *Innere Gewißheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie (Orbis phaenomenologicus Studien 11)*, Würzburg 2005. Im Hintergrund steht die Lebensphänomenologie von Michel Henry.

2. Fast alle Befragten optierten für das Leistungsprinzip: Man müsse aus dem Leben etwas *machen* und ihm selbst einen Sinn *geben*, den es ansonsten nicht *hat*. Auch Evolution konnotiert ja „Kampf ums Dasein“. Wieder ergeben sich Fragen: Ist das Leben letztlich Leistung? Wird es folglich für einen Menschen sinnlos, der nichts mehr daraus *machen* kann? Eine religiöse Antwort würde hier fundamentalkritisch ansetzen. Paulus' „Was hast du, das du nicht empfangen hättest“ (1Kor 4, 7) gilt auch hier: Leben und alles in ihm ist Gabe. Leibniz' Version der oben erwähnten Grundfrage der Philosophie nach der Voraussetzung aller Voraussetzungen – „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“³⁶ – bekommt im Deutschen einen neuen Akzent: „Warum *gibt* es überhaupt etwas und nicht nichts?“³⁷ – Sein als Gabe.

3. Die Diskrepanz zwischen den beiden Aussagekomplexen verortet die Sinnfrage im Kontext des Body-Mind-Problems, speziell in der Frage, wie Leib und Seele bzw. Körper und Bewusstsein interagieren: Wie kann angesichts eines als kausal geschlossen vorgestellten Universums die geistige Intervention eines autonomen, mit eigenem Willen ausgestatteten Ich, das sein Leben selbst bestimmt, überhaupt gedacht werden?³⁸ Von einem transzendenten Einfluss im Sinne eines klassischen Theismus wäre dann ganz zu schweigen, der auch für Deisten nicht vorstellbar ist. Der schon erwähnte „Etwasismus“ lässt sich in diesem Kontext als tastende Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen deuten, als eine Reaktion auf ein allgemeines Unbehagen an deren Immanenz, welches durch Rationalität und säkularisierte Utopien herausgefordert und durch den Nihilismus der postsäkularen Gesellschaft verstärkt wurde³⁹; allerdings bliebe selbst ein solcher „Etwasismus“ im Kontext einer

36 Siehe Anm. 4.

37 So zum Beispiel in der Übersetzung von Cassirer: „Warum es eher Etwas als Nichts gibt.“ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band II, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 31966, 428.

38 Diese Frage stellt sich im Kontext eines mechanistischen Determinismus, der trotz quantenphysikalischer Einsichten als naturalistische Grundannahme immer noch weit verbreitet ist. Dass hier die Diskussion zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten bzgl. der Vereinbarkeit von Determination und Freiheit zu verorten wäre, muss deutlich angemerkt werden. Wie im Folgenden aber hoffentlich gezeigt werden kann, liegt die Diskrepanz weniger in einem problematischen Freiheitsverständnis, auch wenn der Naturalismus allenthalben bei religiös Indifferenten durchschlägt, sondern in der Diskrepanz zwischen den beiden Ordnungen, die Kant zum Anlass für seinen moralischen Gottesbeweis (vgl. die Überschrift zu Kritik der Urteilskraft § 87) nimmt.

39 Vgl. Boeve, La théologie comme conscience critique en Europe.

naturalistisch-empiristischen Kausalvorstellung: Zu den „natürlichen“ kämen „zusätzlich“ „übernatürliche“ Komponenten hinzu. Jedoch: Ein oft recht unbestimmtes „Unbehagen an der Immanenz“ nennt auch Charles Taylor als den entscheidenden Motor für den „Nova-Effekt“.

Angesichts dieser Beobachtungen stellt sich die Frage, ob eine Beantwortung der Sinnfrage ohne Gott überhaupt hinreichende Aussicht auf Kohärenz hat. Ohne Religion – so könnte man mit Verweis auf Kant zu verdeutlichen suchen – macht die Sinnfrage letztlich keinen Sinn, solange ein bestimmter Anspruch an die theoretische Vernunft nicht unterschritten werden soll. In den Antworten spiegelt sich – anders gesagt – der Widerspruch zwischen realistischem und sittlichem Verhalten wider. Das Vernunftwesen lebt einerseits in der Welt der physikalischen, ökonomischen und soziologischen Gesetze, um nur einige Teilbereiche zu nennen, die Kant das „Reich der Natur“ nennt – in der ALLBUS-Umfrage der Aussagekomplex 3 –, und andererseits in der Welt der (sittlichen) Zwecke oder Ziele, die Gegenstand von Moral und Sitte ist und bei Kant „Reich der Freiheit“ heißt – in der Umfrage der Aussagekomplex 2. Es ist nun aber mit zwei Unbedingtheiten konfrontiert: Erstens mit der Unbedingtheit der (naturwissenschaftlichen, ökonomischen etc.) Gesetze dieser Welt, die ist, wie sie ist, und die nicht bereit ist, sich menschlichem Sollen zu beugen. Zweitens mit der Unbedingtheit eines sittlichen Anspruchs, mit der sich z. B. das Gewissen geltend macht, wenn es konstatiert, dass die Dinge nicht sind, wie sie sein sollen – und mit dem Gewissen ist ebenfalls nicht zu diskutieren; man kann es nur zum Schweigen bringen. Susan Neiman vermutet bei ihrem Versuch, das Böse zu denken, in dieser Diskrepanz ein treibendes *Movens* der neuzeitlichen Philosophiegeschichte: „Ist die Welt nicht so, wie sie sein sollte, beginnen wir, nach dem Warum zu fragen. (...) Wir pflegen aufgrund der Voraussetzung zu handeln, dass das Wahre und Gute, womöglich auch das Schöne, zusammenfallen. Wo das nicht der Fall ist, suchen wir Erklärungen. Kein schöpferisches Unternehmen, das nicht dem Drang folgte, Sein und Sollen zu vereinen. Wer sie zusammenzwingt, richtet für gewöhnlich mehr Schaden an, als er hatte verhindern wollen. Wer es jedoch gar nicht erst versucht, der tut gar nichts.“⁴⁰

Kant postuliert angesichts dieses Widerspruchs bekanntlich für die praktische Vernunft, wenn sie eine solche bleiben will, neben Freiheit und Unsterblichkeit auch die Existenz Gottes. In seinem jüngsten Kommentar zur „Kritik der praktischen Vernunft“ fragt Otfried Höffe im Anschluss an

40 Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2004, 468.

Kants Überlegungen („auch wenn ihre Einzelheiten noch nicht überzeugen“), ob damit nicht eine Vernunft-Provokation im Raum steht, was hieße, dass das Sinnbedürfnis angesichts der von Kant aufgezeigten Konstellation wohl „nur auf eine die säkulare Welt herausfordernde Weise beantwortet werden“ könne. Zwar antworte diese bevorzugt auf eine solche Herausforderung nicht mit einem argumentativen Ringen um Antworten, sondern mit Zukunftsentwürfen, pragmatischen Veränderungen Schritt für Schritt oder sogar mit Revolutionen, aber, so Höffe: Kennt die säkulare Welt „eine zu Kant alternative Antwort; kommt sie tatsächlich ohne die, fraglos ungeliebten, Annahmen von Gott und Unsterblichkeit aus?“⁴¹ So gesehen „provizieren“, um mit Höffe (und Kant) zu sprechen, die Antworten in den genannten Komplexen eigentlich Bejahungen im Aussagekomplex 1 und nicht die getätigten Negationen.

„Gäbe es keinen Gott, so müsste man ihn erfinden“, so bekanntlich Voltaire. Präziser fasst es Robert Sparmann mit Blick auf Kant: In dieser dilemmatischen Situation heiße an Gott glauben, „die Antinomie der beiden Unbedingtheiten [der Naturgesetze und des Gewissens, E.T.] nicht als das letzte Wort gelten zu lassen. Gott ist, das heißt: Die unbedingte Macht und das schlechthin Gute sind in ihrem Grund und Ursprung eins – ein Exzess der Harmonisierung vom Standpunkt der alltäglichen Empirie, ein Exzess der Hoffnung.“⁴² Entsprechend interpretiert Richard Schaeffler die Kantschen Postulate als Hoffnungspostulate, die angesichts horizont- bzw. strukturverändernder Erfahrungen aufleuchten können, wie sie beispielsweise die eingangs genannten Katastrophen darstellen⁴³.

Schluss: Wieviel Vernunft wird erwartet?

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

41 Otfried Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit* (Beck'sche Reihe 6072), München 2012, 186.

42 Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 18.

43 Vgl. Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie – Studienausgabe Bd. I (Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre)* (Scientia & Religio 1/1), Freiburg i. Br. – München 2008, 76–112.

auch immer darin bleiben.⁴⁴ Kants berühmtes Diktum aus seiner „Kritik der reinen Vernunft“ lässt sich auch auf die Sinnfrage als eine solche beziehen, da sie über den Erfahrungsgebrauch der Vernunft hinausgeht. Dass das „unaufhaltsam“ und „zu aller Zeit“ geschieht, kann angesichts reduzierter Vernunftansprüche und einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung der Spätmoderne bezweifelt werden. Denn jede Frage nach dem Sinn von etwas zielt letztlich auf Kohärenz. Diese wird aber für das Ganze der Wirklichkeit in all ihren Dimensionen heute kaum noch angestrebt, weil nicht erhofft. „Das postmoderne Lebensgefühl ist aus zwei Komponenten gefügt: Erstens, der Erfahrung, dass es keinen Sinn (mehr) gibt für das Ganze, und zweitens, der Entschlossenheit, dass dies noch lange kein Grund zu sein braucht, Trübsal zu blasen“, konstatierte Bernd Guggenberger schon 1987⁴⁵. Man kann es auch nüchternen – oder besser: ernüchterten – Pragmatismus nennen.

Die Unerreichbarkeit einer solchen kohärenten, das Ganze der Wirklichkeit in all ihren Dimensionen betreffenden Sinn-Antwort werden auch Religion und Philosophie ehrlich eingestehen, wenn sie sich nicht in einen Selbstwiderspruch manövrieren wollen. Religion sieht sich immer vor ein letztes Geheimnis gestellt. Zu behaupten, man „habe“ die Wahrheit (und daraus vielleicht sogar noch fundamentalistische Konsequenzen zu ziehen), wäre genau dieser Selbstwiderspruch, in dem Religion sich selbst widerlegen würde. Philosophie wiederum gilt seit Platons Zeiten als Liebe zur Weisheit, nicht jedoch als die Weisheit und damit die Wahrheit selbst. Ihrer beider Aufgabe besteht dann aber zumindest darin zu provozieren, d. h. die Sinnfrage offen zu halten. Angesichts der verbreiteten Einstellung, alles für unwissenschaftlich und letztlich für leeres Geschwätz anzusehen, was sich nicht präzise ausdrücken und „in the long run“ beantworten lässt, ist schon hinsichtlich der Fragehaltung mit Schwierigkeiten zu rechnen. Man könnte hier auf Wittgensteins diesbezügliches Schweigegebot verweisen⁴⁶.

44 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B 21.

45 Bernd Guggenberger, Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung, Berlin 1987, 28. Vgl. auch aktuell Andreas Urs Sommer, Religionsverzicht. Ein Memorandum, in: Information Philosophie 41 (2013) Nr. 2, 8–14, hier: 12: „Religionsverzicht kann also Verzicht auf hypertrophe Sinnansprüche bedeuten. Es braucht kein Ausdruck von Kleinmütigkeit zu sein, sondern könnte für Klugheit sprechen, wenn man die Idee eines letzten großen Sinns, einer letzten, absoluten Bezugsgröße fallen lässt. Niemand braucht angesichts des Verlustes einer solchen Bezugsgröße in Ekstasen der Verzweiflung zu geraten. Die Geburtswehen des modernen Menschen als eines multizentrischen Wesens waren heftig – aber womöglich bedarf er jetzt keines letzten Zentrums mehr.“

46 „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht re-

Als ich bei einer Vortragsveranstaltung in der Stadtbibliothek im thüringischen Gotha auf die eingangs betonte Vielschichtigkeit der Warum-Frage zu sprechen kam und angesichts des Geschehens am Erfurter Gutenberg-Gymnasium zwangsläufig auch die Theodizee-Frage berührte, monierte ein Diskutant erregt: Dass man sich angesichts eines solchen Ereignisses auf empirische Fragen beschränke, könne er nachvollziehen, nicht aber eine Warum-Frage, auf die ich als Referent ja auch keine Antwort hätte; Fragen, die nicht beantwortet werden könnten, solle man auf sich beruhen lassen, sie wären schlichtweg unsinnig. Ein Kollege berichtete mir Ähnliches: Er habe in der Straßenbahn in Erfurt dem Gespräch zweier Schülerinnen zugehört, das sich um die Frage drehte, ob wohl nach dem Tod noch etwas käme. Eine von beiden beendete dann rasch das Gespräch: „Ich glaube, wir hören damit besser auf, sonst werden wir noch verrückt.“

Zumindest in der Jugendkultur brechen religiöse Fragen aber wieder auf – auch im Osten Deutschlands, wie es das eingangs zitierte Plakat an der Schultür zeigt oder Internetforen und Liedtexte der Popkultur ausweisen könnten. Als Leipziger Religionssoziologen in qualitativen Interviews Großeltern, Eltern und jugendliche Kinder gemeinsam befragten und unter anderem auch die Frage ansprachen, ob wohl nach dem Tod noch etwas zu erwarten sei, äußerten sich die beiden älteren Generationen eher strikt abweisend – anders als die jüngere: Bei einigen Jugendlichen war ein deutliches Interesse erkennbar, das sich allerdings kaum in Richtung auf religiöse oder philosophische Vorstellungen und Begrifflichkeiten bewegte, sondern seine tastende Metaphorik hauptsächlich aus Science-Fiction-Filmen und naturwissenschaftlichem Vokabular zusammenstellte: „Energiehäufchen als neue Form der Seele“⁴⁷.

Möglicherweise verstecken sich viele der von den Soziologen Interviewten hinter der in ihrem sozialen Umfeld verbreiteten und akzeptierten religiösen Indifferenz und stellen sich insofern als weniger an metaphysischen und religiösen Fragen interessiert dar, als sie in Wirklichkeit sind, um sich nicht unnötig zu blamieren (wie sich umgekehrt vielleicht Westdeutsche aufgrund einer bestimmten Erwartungshaltung als religiöser – das meint nicht kirchlicher! – darstellen, als sie tatsächlich sind). Wie also im 19. Jahrhundert die moderne Säkularität in einer explosionsartigen Vermehrung

den kann, darüber muss man schweigen.“ (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, Vorwort).

47 Monika Wohrab-Sahr – Uta Karstein – Christine Schaumburg, „Ich würd’ mir das offenlassen.“ Agnostische Spiritualität als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tod, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005) 153–173, hier: 170.

von Lebensoptionen in bestimmten Kreisen des kulturellen Lebens geboren wurde, bevor diese im 20. Jahrhundert alle Bevölkerungsschichten erfasste, so könnte nun im 21. Jahrhundert in einem inzwischen durch diese Säkularität tief geprägten Umfeld bei schwächer werdender Milieubindung eine solche „Erweiterung zur Spekulation“ wieder einsetzen – wenn auch analog zur damaligen „Nova“ erst einmal in bestimmten Kreisen beginnend. Sie bliebe dann aber wohl nur eine unter vielen möglichen Alternativen, zu denen bleibend auch die religiöse Indifferenz gehören wird.