

Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung

Eberhard Tiefensee

0 Einleitung

Im Jahr 2004 erschien ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur, das unter der Federführung von Kardinal Paul Poupard entstanden war und in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist. In der Originalfassung trägt es den Titel „Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“. Es registriert eine stillschweigende Distanzierung ganzer Bevölkerungen von religiöser Praxis und von überhaupt jedem Glaubensbezug. Die Kirche sei heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert als mit Atheismus, weshalb diese Phänomene, ihre Ursachen und Konsequenzen zu verstehen und Methoden zu erkennen, sie mit Gottes Hilfe zu bewältigen, zweifelsfrei eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche von heute sei (Päpstlicher Rat für die Kultur 2009)¹.

Nur wenige Jahre zuvor schrieb der Innsbrucker Philosoph Emerich Coreth: „Es ist doch ein merkwürdiges, im Grunde erstaunliches Phänomen: die Macht des Religiösen in der Menschheit. Religion ist ein allgemein menschliches und spezifisch menschliches Phänomen. Wir kennen keine Kultur, mag sie noch so alt und fremd oder uns nahe vertraut, noch so primitiv oder hochentwickelt sein, in der es keine Religion gäbe oder gegeben hätte. Das ist geschichtlich bezeugt. Sicher gab es immer auch Zweifel und Unglaube an der konkreten Religion und Kritik an ihrer kultischen Praxis. Aber eine Kultur ohne Religion gibt es nicht. Wir wissen auch, dass Religion nicht auszurotten ist, weder durch theoretische Religionskritik (Feuerbach, Marx u. a.) noch durch politische Gewalt (atheistische Diktatur); das haben wir in unserer Zeit eindrucksvoll erlebt. Muss das nicht im Wesen des Menschen liegen, dass seine Transzendenz, sein Bedürfnis nach Religion nicht zu ersticken ist, sondern zäh am Leben bleibt oder immer neu zum Leben erwacht?“ (Coreth 1998: 100).

Die Spannung zwischen den beiden Aussagen ist unübersehbar: Das römische Dokument bezeichnet die religiöse Indifferenz ganzer Bevölkerungen als eine der größten Herausforderungen der Kirche heute. Coreth dagegen vertritt die These, dass Religion in kulturgeschichtlicher und anthropologischer Hinsicht unausrottbar sei. Die meisten Religionsphilosophen dürften ihm zustimmen, was übrigens sogar für den zuerst zitierten Text gilt: Das Dokument meint, eine intime Paar-Beziehung zwischen den neuen Formen des Unglaubens und der „neuen Religiosität“ wahrzunehmen, was die tiefe Sehnsucht nach Gott demonstriere. Wer in den neuen Bundesländern zu Hause ist, wird diese Aussage mit Vorsicht betrachten: Kommen die beiden wirklich „oft“ oder doch eher nur „zuweilen“ als ein Paar einher? Noch mehr wird er die optimistische sozialanthropologische These Coreths anzweifeln: Gibt es tatsächlich keine Kultur und kein Menschsein ohne Religion?

¹ Im gleichen Sammelband erschien auch eine Vorfassung des vorliegenden Artikels (Kranemann/Pilvousek/Wijlens 2009: 155–185).

Im Folgenden soll nicht vorrangig diese Frage selbst in Angriff genommen, sondern eine Baustelle begangen werden. Denn die Religionswissenschaften – die Religionsphilosophie eingeschlossen – und die Theologie beginnen erst, sich dieser konkreten Herausforderung an die Kirche von heute zu stellen. Impliziert ist dabei die Kritik, dass das theologische Geschäft noch immer zu wenig Bezug auf die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten nimmt. Eine solche Akzentuierung ist aber angemessen nur interdisziplinär zu erreichen, wobei jede Fachkultur das profiliert Ihrige beizutragen hat. Gerade die hier zu verhandelnde Frage erfordert diese Interdisziplinarität. Als Orientierung werden die drei bekannten Leitbegriffe Sehen – Urteilen – Handeln dienen: Um sich einer Herausforderung zu stellen, muss sie überhaupt erst einmal wahrgenommen werden (1). Die Situation dann angemessen auf den Begriff zu bringen, erfordert eine weitere Anstrengung (2), die aber notwendig ist für strategische Überlegungen (3).

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

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist (vgl. Wohlrab-Sah 2002)?² Alle Denotationen sind negativ: Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz etc. Eine Geschichte der Wahrnehmung – bzw. genauer: der Nichtwahrnehmung – existiert noch nicht, weshalb hier nur eine Skizze versucht werden kann. Während nämlich der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist unser Thema erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts richtig in den Blick gekommen. Freilich hat es schon zuvor Hinweise auf so etwas wie einen Gewohnheitsatheismus gegeben – so z.B. in Bonhoeffers berühmten Brief vom 30. April 1944 aus dem Gefängnis (Bonhoeffer 1980: 303–308),³ welcher Ausgangspunkt des Gott-ist-tot-Diskurses und verschiedener theologischer Interpretationen der Säkularisierung war.

Eine umfassende und systematische Beschäftigung mit dem Phänomen der religiösen Indifferenz *in nun anthropologischer Perspektive* – d.h. im Blick auf den „homo indifferens“ oder „areligiosus“ – begann aber erst nach 1989. Nach dem Ende des Staatssozialismus verzog sich allmählich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, und hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das gleichermaßen für die Religionswissenschaften und die Theologie bisher unbekannte Wesen. Als erste machte die evangelische Kirche Ostdeutschlands die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkehr der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird.⁴ Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt

2 Siehe auch die Beiträge von Wohlrab-Sah und Pickel in diesem Band.

3 Siehe auch URL: <http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf> (Stand 31.3.2010). – Vgl. Körtner (2006: 31), der im gleichen Werk (2006: 54) auch auf Heideggers Rede vom „Fehl Gottes“ verweist.

4 Vgl. gewissermaßen als Fazit dieser Erkenntnis: „Wenn sie auch der Kirche massenhaft verloren gegangen sind, so werden sie doch nur je einzeln zurückzugewinnen sein.“ (Krötke 1997: 167).

wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt „die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute“ (Demke 1997: 15–16) setzte.⁵ Eine erste soziologisch relativ solide Studie, allerdings noch stark gezeichnet von den vergangenen ideologischen Grabenkämpfen, lag 1996 in E. Neuberts kleinem Heft mit dem bezeichnenden Titel „gründlich ausgetrieben“ vor (Nachdruck: Neubert 1997).⁶ Neubert war es auch, der für die dramatische Entwicklung nach 1945 in der ehemaligen DDR den nicht übertriebenen Ausdruck „Supergau von Kirche“ prägte (vgl. Deutscher Bundestag 1995: 130), hatte sich doch der Anteil der Konfessionslosen im kurzen Zeitraum von 1946 bis 1989 mehr als verzehnfacht.⁷ Zeitgleich reagierte auch die EKD: „In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals (!) besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben“ (Schloz 2000: 21).

Inzwischen lässt sich auf eine fast unüberschaubare Menge von religionssoziologischen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ – so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus – oder „religiöse Indifferenz“ – so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft – verweisen.⁸ Katholischerseits wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u. a. an der Diasporasituation in den neuen Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag.⁹ Das oben zitierte römische Dokument zeigt aber, dass es sich bei dem besagten Phänomen nicht nur um eine interdisziplinäre, sondern auch um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt: Global, weil sie Westeuropa insgesamt und weltweit zumindest die sogenannten Mega-Citys betrifft, wie die vatikanische Umfrage verdeutlicht;¹⁰ interkonfessionell, weil es ein Problem mehr oder minder aller Kirchen ist oder werden wird. Die globale Perspektive ist von daher zweigeteilt. Einerseits richtet sich das internationale Interesse auf die spezielle konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland, wobei derzeit noch der Eindruck von Exotik vorherrscht, welche die wissenschaftliche Neugier und

5 Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

6 Vgl. auch die ebenfalls 1996 begonnene Studie von H. Kiesow (2003) (URL: http://www.db-thueringen.de/dissOnline/FSU_Jena_Kiesow_Hartwig; Stand 30.07.2008).

7 Siehe dazu detailliert unter 1.2., das erste Charakteristikum.

8 Zur Terminologie siehe 2.1. – Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen aus der Universität Frankfurt/Oder: Vgl. Pollack (2003) und weitere Publikationen. Für den religionspädagogischen Bereich vgl. Domsgen (2005). Der Sammelband bietet eine soziologische Analyse der ostdeutschen Situation und Überlegungen, wie ihr in Familie, Gemeinde, Schule und Medien zu begegnen ist. Einbezogen sind auch der katholische Raum sowie mitteleuropäische Erfahrungen.

9 Sieht man einmal von dem Wiener Pastoraltheologen *P. M. Zulehner* ab, der ebenfalls schon in den 1990er Jahren verschiedene ost-mitteleuropäische Studien angeregt hat. Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e. V.“: Zulehner/Denz (1993); Tomka/Zulehner (2000). – Weitere Studien dieser Reihe folgten unter dem Titel „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa“.

10 Das römische Dokument basiert auf einer weltweiten Umfrage unter den katholischen Bischöfen. Von daher sind seine empirischen Aussagen mit Vorsicht zu rezipieren.

auch missionarische Initiativen von außerhalb anzieht, andererseits fokussiert es sich jedoch schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich ähnliche Tendenzen zeigen.

1.1 *Der „homo areligiosus“ unterhalb der wissenschaftlichen Wahrnehmungsschwelle*

Dies alles darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der „homo areligiosus“ nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“ bleibt, so vor allem in laufenden religionswissenschaftlichen Forschungsprojekten. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural“ der Ruhr-Universität Bochum dar. Die Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften in Nordrhein-Westfalen ist beeindruckend. Nur tauchen in der Statistik ca. 25 % der Bevölkerung überhaupt nicht auf.¹¹ Der Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen expressis verbis als „Restkategorie“ (vgl. Krech 2005: 123 f.).

Wie ist dieser „blinde Fleck“ zu erklären? Im ostdeutschen Kontext wäre eine Antwort darauf relativ leicht zu finden: Bis 1989 war das sozialistische Lager für die Religionssoziologen weitgehend terra incognita. Über Jahrzehnte stand die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin im Zentrum der Theologie. Dass jedoch der größte Teil der Bevölkerung der ehemaligen DDR weder aus Marxisten noch aus Atheisten bestand und besteht, wissen wir erst heute: Etwa ein Viertel der Bevölkerung Ostdeutschlands deklariert sich als Atheisten (vgl. World Values Survey 1995–1997, zit. n. Froese/Pfaff 2005: 397 f.), ein Drittel als Christen. Was ist mit dem „Rest“ (vgl. Wohlrab-Sahar 2009: 168)?

Der eigentliche Grund des Wahrnehmungsdefizits dürfte aber die *sententia communis* sein, der Mensch sei „unheilbar religiös“ (A. Sabatier¹²), so dass es einen „homo areligiosus“ eigentlich gar nicht geben dürfte. Religion nehme nur neue Formen an und werde so für eine auf das Konfessionelle fixierte Wahrnehmung unsichtbar (vgl. Luckmann 1991). In den neuen Bundesländern drängt sich jedoch das angebliche Unsichtbarwerden der Religion in einer Weise auf, dass es das wissenschaftliche Geschäft fast aller in den relevanten Bereichen Lehrenden und Forschenden zumindest hintergründig beeinflusst – die Akzentuierungen sind freilich je nach Fachkultur und institutioneller Umgebung verschieden. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines bloßen Unsichtbarwerdens durch Transformation oder sogar hinsichtlich einer „Wiederkehr der Religion“ finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. bei den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region schwerpunktmäßig Verortenden (vgl. Tiefensee (2006) und dezidiert in diese Richtung zielend Pickel/Müller (2004: 65)). Außerhalb dieser Region scheint das Phänomen der religiösen Indifferenz weiterhin unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn diese inzwischen eigentlich

11 Religion plural (Religiöse Vielfalt lokal – regional – global) (URL: <http://www.religion-plural.org/>; Stand 31.3.2010).

12 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): Die Formulierung stammt in Wahrheit von A. Sabatier (1898: 3). – Vgl. auch das Coreth-Zitat oben.

stark säkularisiert ist.¹³ So registrierte Monika Wohlrab-Sahr folgendes Erlebnis eines ost-deutschen Studierenden: „Als er sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit ‚nein‘ antwortete. Das wiederum erstaunte ihn“ (Wohlrab-Sahr 2001: 153). Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreif; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Soziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich gar nicht aufgefallen.¹⁴

1.2 Charakteristika des Phänomens der religiösen Indifferenz

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

Das erste ist ein quantitatives Merkmal: Die Konfessionslosigkeit hat in dem fraglichen Teil Europas Dimensionen angenommen, die weltweit einmalig sind. In den neuen Bundesländern lassen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung keiner irgendwie als religiös zu bezeichnenden Lebensoption zuordnen, wobei es sich um Durchschnittswerte handelt, die regional noch erheblich höher liegen. Eine Umkehrung dieser Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.¹⁵

Das zweite Charakteristikum ist darin zu sehen, dass eine ganze Kultur betroffen zu sein scheint: Religiöse Indifferenz ist „normal“ geworden. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andernorts gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen – geistesgeschichtlich ein bemerkenswerter Kulturbruch. Offenbar war angesichts einer durchgehend konfessionell

13 Auch säkulare Gesellschaften werden nie Gesellschaften ohne Religion sein. Es ist deshalb zu unterscheiden ob man sich analytisch auf der anthropologischen Ebene bewegt – hier die die Möglichkeit individueller religiöser Indifferenz offenbar gegeben – oder auf der einer allgemeinen Kulturanalyse wie z. B. Charles Taylor, der glaubt, „dass die ... religiöse Sehnsucht – die Sehnsucht nach einer über das Immanente hinausgehenden Transformationsperspektive und die Reaktion auf diese Perspektive – auch in der Moderne eine starke, unabhängige Quelle der Motivation bleibt“ (Taylor 2009: 887). – Vgl. auch den dahingehend vehementen Widerspruch gegen S. Bruces These von einer zu erwartenden Areligiosität bei Taylor (2009: 726–730, 985 f.). Eine Kultur ohne jeglichen religiösen Bezug – und sei ex negativo – wäre nicht mehr als unsere wiederzuerkennen (vgl. 2009: 457 f.; 996 f.). – Siehe dazu jedoch unten Anm. 47 zur Möglichkeit einer Kultur der Konfessions- und Glaubenslosigkeit und auch Pickel in diesem Band.

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

15 Die Religionssoziologie liefert hierfür eine hinreichende Menge Material. Einige detaillierte Zahlenangaben in Tiefensee (2000). In den ehemals sozialistischen Ländern zeigen nur Polen und Ostdeutschland einen Rückgang an Religiosität (vgl. Froese/Pfaff 2001: 482 ff.). – Es sei schon hier auf die in 2.2. noch einmal explizierter Feststellung hingewiesen, dass eine starke Unterscheidung von Nichtkirchlichkeit bzw. Nichtkonfessionalität und Areligiosität zumindest in den neuen Bundesländern keinen Sinn macht, weshalb im Folgenden das eine für das andere stehen kann.

definierten Gesellschaft zumindest bis zum Ende des Ersten Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich wurde erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig“. Das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Diese Konstellation der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts lässt sich gut an den heutigen Kämpfen um den schulischen Religionsunterricht im Berlin-Brandenburger Raum nachvollziehen, bei denen ein Humanistischer Verband als „eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes“ die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht und sogar eigene Schulen fordert, was wie anachronistische Nachhutgefechte einer vergangenen Epoche anmutet.¹⁶ Der Einheitsdrang zu irgendeiner Weltanschauung dürfte sich in einer Gesellschaft, die es postmodern lernt, fraktioniert und mit Patchwork-Identitäten zu leben, zunehmend verflüchtigen.

Einige Illustrationen für dieses zweite Charakteristikum seien genannt: Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“ (Wohlrab-Sahr 2001: 152; 2002: 11). Sie sind – nach einer treffsicheren Charakterisierung des Budweiser Religionspädagogen Michal Kapláneek – nicht dem Christentum „Entfremdet“, sondern vom ihm „Unberührte“ (vgl. Kapláneek 2006: 88 f.). Eine Mecklenburgerin, im Gespräch dazu gedrängt, sich angesichts der obengenannten Negativbezeichnungen positiv zu definieren, reagierte erbost: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen, und wenn sie unbedingt antworten müsste, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“¹⁷ Der in der DDR aufgewachsene Schriftsteller Erich Loest charakterisiert sich in seiner Autobiographie ab dem Tag der Konfirmation als „Untheist“, nicht als „Atheist“: „Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem.“¹⁸ Solche Stimmen sind nicht auf die neuen Bundesländer beschränkt: Beispielsweise legt Marcel Reich-Ranicki Wert auf die Feststellung: „Einer jüdischen Maxime zufolge kann ein Jude nur mit oder gegen, doch nicht ohne Gott leben. Um es ganz klar zu sagen:

16 Vgl. dessen Internetauftritt unter <http://www.humanismus.de/> (Stand 30.3.2010). Ähnlich anachronistisch mutet der militante Atheismus bei R. Dawkins (2007) an.

17 T. W. aus Mecklenburg-Vorpommern in einer E-Mail: „Wieso haben Sie ... uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös? Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt? Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen vom Bahnhof (siehe oben Wohlrab-Sahr 2001: 152; 2002: 11) hätte ich früher auch mit ‚normal‘ geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.“

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

Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt. Ich kann mich an keinen einzigen Augenblick in meinem Leben erinnern, an dem ich an Gott geglaubt hätte“ (Reich-Ranicki 2000: 56 f.).¹⁹

Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rand auf Fragen nach der religiösen Option beziehen – für die meisten dürfte auch diese Art von Fragestellung so gut wie vollständig ausfallen.²⁰ Dementsprechend reagierte ein Chefmanager der Telekommunikationsbranche, der im Interview auf Religion, Spiritualität oder Philosophie angesprochen wurde: „Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.“²¹ Areligiöse sind für sich selbst ebenso wenig „Areligiöse“ wie andere für sich „Nicht-Reiter“, solange diese Negation nicht durch irgendetwas provoziert wird.

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

2 Urteilen: Die Frage nach dem Phänomen der religiösen Indifferenz als wissenschaftliches Problemfeld

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

19 Er fährt fort: „Die Rebellion des Goetheschen Prometheus – ‚Ich dich ehren? Wofür?‘ – ist mir vollkommen fremd. In meiner Schulzeit habe ich mich gelegentlich und vergeblich bemüht, den Sinn des Wortes ‚Gott‘ zu verstehen, bis ich eines Tages einen Aphorismus Lichtenbergs fand, der mich geradezu erleuchtete – die knappe Bemerkung, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, bedeute in Wirklichkeit, der Mensch habe Gott nach seinem Ebenbild geschaffen. ... Dank Lichtenbergs effektiv formulierter Einsicht fiel es mir noch leichter, ohne Gott zu leben.“

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

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

2.1 Terminologische Probleme

Fraglich ist schon die exakte Benennung der hier interessierenden Personengruppe, was seine Ursache darin hat, dass sie in sich äußerst plural ist und sich Kategorialisierungen immer aus dem gewählten Blickwinkel ergeben. Folgende Klassifizierung ist hilfreich, die zunächst eher spekulativ ist, aber durch bestimmte religionssoziologische Hinweise gestützt wird (vgl. Meulemann 2003: 272 ff.). Den Theisten als denjenigen, die Gottgläubige sind, stehen die Atheisten als Gottesleugner gegenüber – beides selbstverständlich jeweils sehr plurale Gruppen. Als dritte Position können die Agnostiker gelten, die sich in der Gottesfrage enthalten, man könnte sie auch als in religiösen Fragen Unsichere bezeichnen.²² Daneben gibt es aber noch die vierte Gruppe der religiös Indifferenten, die in der Gottesfrage weder wie Atheisten mit Nein noch wie Agnostiker mit Enthaltung votieren, sondern die Frage als solche nicht verstehen bzw. sie schlicht für irrelevant halten. Diese Gruppe scheint weniger zur agnostischen Unsicherheit in religiösen Fragen zu tendieren, so dass sie eine besonders starke Form des Atheismus darstellt, ist doch dieser wenigstens *ex negativo* mit der Gottesfrage befasst und so gesehen sogar als irgendwie noch religiös einzustufen (vgl. Wohlrab-Sahr 2002: 20)²³. Jene aber haben – nach einer Formulierung K. Rahners – vergessen, dass sie Gott vergessen haben (vgl. Rahner 1969).²⁴ Oder um eine krasse Aussage des Tübinger Religionswissenschaftlers G. Kehrer zu zitieren: „Die berühmten Fragen nach dem Woher und Wohin und Wozu beunruhigen sehr viele ebenso wenig wie die Fragen, woher die Löcher im Käse kommen“ (Kehrer 2006: 208).

Wie bereits angedeutet, gibt es im Wesentlichen bisher nur negative Bezeichnungen für diese Gruppe. Religionssoziologische Untersuchungen in Berlin ergaben eine eigene Kategorie der Unentschiedenen.²⁵ Für Österreich werden als Weltanschauungstypen u. a. Atheismus und Anomie unterschieden sowie im Bereich der Kirchlichkeit auch eine Gruppe der Unreligiösen ermittelt.²⁶ Direkter auf das Ziel steuern Detlef Pollack und Gert Pickel in Frankfurt/Oder zu, indem sie eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen abheben, allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt

-
- 22 Zum Agnostizismus moderner Prägung gehört der niederländische „Ietsisme“: „Etwas [iets] ist besser als nichts [niets]“. Diese Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen dürfte eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten darstellen, welche durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurden, und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft gerichtet sein (vgl. Boeve 2005: 43). Ob es sich hier um den letzte Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein handelt, wird im Allgemeinen schwer zu prognostizieren sein. Ähnliches ist vielleicht von den modernen Paganismen wie z. B. den Esoterikern zu sagen, die zwischen den drei genannten Gruppen changieren. – Ausführlich zu den verschiedenen auch nichtreligiösen Formen, mit dem „Unbehagen an der Moderne“ bzw. „der Immanenz“ umzugehen, die sich in einer Art „Nova“ explosionsartig seit dem neunzehnten Jahrhundert vervielfältigt haben, vgl. Taylor (2009: 507–630).
- 23 Wohlrab-Sahr verweist auf ein unveröffentlichtes Manuskript von U. Oevermann; vgl. aber auch Oevermann (2003: 374 ff., 386 f.).
- 24 „Er [der Mensch ohne Gott] hätte das Ganze und seinen Grund vergessen und zugleich vergessen (wenn man noch so sagen könnte), dass er vergessen hat.“ (Rahner 1969: 18).
- 25 Außerdem: Gottgläubige, Transzendenzgläubige und Atheisten (vgl. Jörns 1998).
- 26 Bei letzteren sind wohl eher Atheisten gemeint (vgl. Zulehner/Hager/Polak 200: bes. 79 und 131).

zutreffen dürfte: „In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität.“²⁷

Eher begriffsanalytisch erzeugte Einteilungen kennen auch die Religionsphilosophie und die Theologie: W. Brugger bezeichnet das bis zum Extremfall der völligen Religionslosigkeit gehende Vergessen oder Nichtbegreifen der Gottesfrage bzw. die Unkenntnis Gottes als negativen Atheismus, wobei mit „negativ“ ein Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme markiert wird (vgl. Brugger 1979: 242 ff.). H. Waldenfels unterscheidet mit ähnlicher Intention zwischen (passivem) „Gottesfehl“ und (aktiver) „Gottesleugnung“ (Waldenfels 1985: 118–129; 118 f.). Auch die Bezeichnung „Neue Heiden“ kommt vor – neu, weil sie nachchristlich und im Unterschied zu den „alten Heiden“ ohne jede Art von Religion sind.²⁸

Wohl wegen der kirchensoziologischen Konnotation des Terminus „Konfessionslosigkeit“ bevorzugt die Religionswissenschaft die Bezeichnung „religiöse Indifferenz“, die das zitierte Vatikanpapier übernimmt, indem es mehrfach vom „homo indifferens“ spricht (vgl. Päpstlicher Rat für die Kultur 2009: Einleitung Nr. 1 u. ö.). Selbst wenn dieser Terminus weniger diffamierend daherzukommen scheint als die anderen,²⁹ ist er in anderer Weise problematisch, steht er doch eigentlich in einem zunächst religionspolitischen Kontext, bezogen auf die Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen. Diese wurde auf andere kulturelle Bereiche wie z. B. auf die Naturwissenschaften und deren methodischen Atheismus ausgeweitet, so dass es zwar christliche Naturwissenschaftler oder Politiker, aber keine christliche Naturwissenschaft oder Politik gibt. Das hier zur Verhandlung stehende Phänomen betrifft jedoch nicht nur bestimmte gesellschaftliche Sektoren, in denen Menschen unbeschadet ihrer religiösen Grundeinstellung handeln, als hätten sie diese nicht – „etsi deus non daretur“ –, sondern diesmal sind Menschen umfassend in ihrem Selbstverständnis betroffen. Dass es inzwischen auch eine verzweigte Indifferentismus-Forschung gibt, welche besonders das Schwanken zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ins Visier nimmt, macht die terminologische Frage nicht einfacher (vgl. Mulsow 2003).

2.2 *Geschichtliche Wurzeln des Phänomens*

Die genetische Frage nach dem „homo areligiosus“ ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte unseres Teils Europas. Auch in historischer Perspektive ist das Phänomen vielgestaltig und im Detail erst unzureichend erforscht. Der konstatierte ostdeutsche „Supergau von Kirche“ legt zunächst eine Erklärung nahe, welche den staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR in Anschlag bringt (vgl. Neubert 1997). Doch greift sie – bei aller Berechtigung – im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik – in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit

27 Weitere Gruppen sind Durchschnittschristen, Sozialkirchliche, außerkirchlich Religiöse, engagierte Christen und Synkretisten (vgl. Pollack/Pickel 1999: 466).

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

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

zuweilen tödlichem Ausgang für Dissidenten – nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität hervorgerufen hat. Die Differenz zwischen den Teilen der vormaligen Tschechoslowakei macht das augenscheinlich: Tschechien ist weitgehend säkularisiert, für die Slowakei gilt das nur mit Einschränkungen, obwohl die kommunistische Religionspolitik jeweils dieselbe war. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

Ostdeutschland liegt inmitten eines „atheistischen Halbkreises“, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder – allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz – bis nach Böhmen reicht. Ein diesbezüglicher Erklärungsversuch verortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des Problems in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung. F. Höllinger vertritt die zumindest für Deutschland plausible These, dass solche Regionen einen höheren Grad der Entkirchlichung aufweisen, die frühmittelalterlich nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur gelegen hatten und in denen deshalb eine Missionierung „von oben“ vorherrschte, die sich bei der Einführung der Reformation und den anschließenden Religionskriegen fortsetzte (vgl. Höllinger 1996).³⁰ Das derzeit signifikantere West-Ost-Gefälle in Sachen der Religion in Deutschland verdeckt demnach ein eigentliches Süd-Nord-Gefälle, das sich übrigens auch in den Parteienpräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht.

Die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, so dass es nach 1918 mit der Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs) und ab den 1940er Jahren mit dem Nationalsozialismus zu großen Kirchenaustrittswellen kam (Hölscher 2001) – ein Vorgang, der sich nach 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde und infolgedessen ganze Ortschaften fast vollständig jede Art von Kirchlichkeit aufgaben. Hinzu kam schon vorher die forcierte Industrialisierung Deutschlands, welche mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen lockerte. Die Großstadt-Seelsorge war angesichts der explodierenden Zuzüge bereits im neunzehnten Jahrhundert personell und institutionell überanstrengt und reagierte wahrscheinlich zu träge, z. B. durch ein verspätetes Kirchenbauprogramm in Berlin, deren bekanntestes Ergebnis die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche war. So kamen dort 1893 auf „einen Geistlichen der Zionskirche (...) 23 000 Seelen“, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht.³¹ Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber völlig überforderten evangelischen Kirche – ähnlich wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch (vgl. Froese/Pfaff 2005).

Hinzu kommt als weitere Ursache die Nach-„Wende“-Identitätskrise, die sich als Teil der permanenten deutschen Selbstverunsicherung beschreiben lässt. In diesem Kontext

30 Erste Vermutungen in dieser Richtung finden sich schon beim Leipziger Kirchengeschichtler K. Nowak (1995). Natürlich sind die Ursachen komplexer, wie der Blick z. B. auf die Schweiz zeigt. So spielte auch unter anderem das gehäufte Vorhandensein von Fürsterzbistümern in den Limes-nahen Regionen Deutschlands eine Rolle.

31 Aus dem Bericht von Ursula Kästner anlässlich des 100jährigen Bestehens der Gethsemanegemeinde in Berlin (zitiert nach Motikat 1994: 16).

wird „religionsfrei sein“ nun offenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden und festgehalten: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben. Das lässt unter anderem die empirisch relevante Vermutung zu, dass sich in Umfragen ehemalige DDR-Bürger eher als „areligiös“ oder „atheistisch“ darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind; im Westen Deutschlands liegt der Fall wohl umgekehrt.³²

Es muss also noch einmal unterstrichen werden, dass das Phänomen sehr komplexe und schwer zu entwirrende Ursachen hat und sich von daher eine einfache Erklärung verbietet.³³ Dies vorausgesetzt, ist auf zwei Merkwürdigkeiten eigens hinzuweisen.

Erstens muss zwischen einer sozialen und einer politischen Säkularisierung unterschieden werden. In Westeuropa und speziell in den alten Bundesländern stellt sich die Entkirchlichung vor allem als Emanzipationsbewegung dar, die nicht unbedingt zu einer Entchristlichung oder zu einem Verlust jeder Art von Religiosität führen musste, sondern – wenigstens bei einigen Teilen der Kirchenfernen – eine florierende Religiosität mit Collagecharakter induzierte, die sich auf dem Markt der Angebote bedient. Für viele wäre demnach die Unterstellung, sie wären, weil nichtkirchlich, auch nichtchristlich oder sogar nichtreligiös, eine Beleidigung. Im Einflussbereich des Staatssozialismus und speziell in den neuen Bundesländern handelt es sich aber um eine politisch gewollte und also erzwungene Säkularisierung, die sich wahrscheinlich wegen ihrer effektiven Kopplung mit einer starken Propagierung eines Glaubens an die Wissenschaft, genannt „historischer Materialismus“, zu einer stabilen und inzwischen als authentisch geltenden Haltung verfestigt hat (vgl. Meulemann 2000: 228 f.; 2001: 566; Wohrab-Sahr 2002: 18). Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten. Gleichzeitig wird die Unterscheidung von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern obsolet, da es dort keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität gibt: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama.³⁴

Die von der politischen bisher überdeckte soziale Säkularisierung macht sich nun paradoxerweise dadurch bemerkbar, dass die jüngere Generation in dieser Region nicht einfach das Schwinden der Religiosität von Generation zu Generation fortsetzt, wie es in den alten Bundesländern zu beobachten ist, sondern sich verstärkt wieder religiösen Fragestellungen öffnet (vgl. Meulemann 2003) – dies natürlich auf entsprechend niedrigem Niveau und ohne erkennbaren Effekt für die Kirchen. Es handelt sich bei dieser „Rückkehr des religiösen Zweifels“ – so ein treffender Ausdruck von H. Meulemann (Verweis darauf bei Wohrab-Sahr 2002: – 24) bzw. des „Unbehagens an der Immanenz“, um mit Charles Taylor (2009) zu sprechen, kaum um eine „Wiederkehr der Religion“ im emphatischen Sinn, sondern offenbar nach dem Wegfall des politischen Drucks um eine Annäherung an die westeuropäische Form

32 Auf dieses Problem einer möglichen Verzeichnung bei Umfragen wird verschiedentlich hingewiesen (vgl. besonders Wohrab-Sahr 2009: 160 f.).

33 Weitere Ursachen-Hypothesen bei Tomka (2003: 361–367); Pickel/Müller (2004: 66 f.).

34 Man könnte ergänzen: Relativ wenige Deutsche fahren zu Weltjugendtreffen und noch weniger Ostdeutsche; vgl. die etwas hilflose – nämlich hauptsächlich ostdeutsche Medienberichte referierende – Darstellung „Der Jugendtag ging am Osten nicht vorbei“ nach dem Kölner Treffen in: FAZ vom 24. August 2005 (zu erreichen über URL: <http://www.seiten.faz-archiv.de/faz/20050824/fd220050824334394.html>; Stand 30.3.2010).

der Säkularisierung mit der sie – und besonders die Jugendkultur – charakterisierenden Patchwork-Religiosität oder Spiritualität (vgl. Wohlrab-Sahra 2002: 21 f.).³⁵

Eine zweite Merkwürdigkeit ergibt sich aus dem Vergleich der ehemals zum sozialistischen Lager gehörenden Länder. Es ist auffällig, dass der Zusammenbruch der Kirchlichkeit vor allem die ehemals volksprotestantischen Regionen wie Estland, Lettland, Tschechien – hier vor allem Böhmen – und die DDR betrifft. Bei aller Vorsicht, die Multikausalität unzulässig zu reduzieren, scheinen besonders die Länder der Reformation unter den Folgen der erzwungenen Säkularisierung zu leiden.³⁶ Inwieweit die Gründe hier bei den Kirchen selbst liegen, wird unter dem Thema „Selbstsäkularisierung“ (Wolfgang Huber) diskutiert.³⁷ Dann betreffen sie erstens den höheren Individualisierungsgrad im Protestantismus, welcher die Kirchgemeinden und die einzelnen Gläubigen ungeschützt den Angriffen einer weltanschaulichen Gegenpropaganda aussetzte,³⁸ zweitens dessen stärkere Tendenz zur „Selbstunsicherheit durch Dauerreflexion“ (Michael Beintker) (vgl. Deutscher Bundestag 1995: 65 f.) sowie drittens die schon genannte unselige Verbindung von Thron und Altar bis 1918 (vgl. Storch 2003: 239, Anm. 6, mit Verweis auf Höllinger 1996).

2.3 *Der Religionsbegriff*

Eine mögliche Abwesenheit von jeglicher Art Religion zu konstatieren, erfordert freilich deren präzisen Begriff. Hier ist jedoch inzwischen so viel Falschgeld unterwegs, dass man versucht ist vorzuschlagen, den Terminus „Religion“ als solchen aus dem diskursiven Verkehr zu ziehen. Es ist hier nicht der Ort, dem vor allem zwischen einem substantiellen und funktionalen Religionsbegriff hin und her gehenden Pendel zu folgen. Die in der Religionssoziologie seit É. Durkheim und N. Luhmann bevorzugte funktionale Begriffsbestimmung hat sich weder für die Präzision des Begriffs als dienlich erwiesen, noch ist sie logisch sauber. Einerseits wird der Begriff nämlich so sehr ausgeweitet, dass er jegliche Trennschärfe verliert und sich außerdem unverhältnismäßig vom Alltagsverständnis entfernt, andererseits stellt sich der Rückschluss, was eine bestimmte Funktion erfülle, sei Religion, als klassischer Paralogismus heraus, falls nicht von vornherein Äquivalenz gesichert ist. Beispielsweise dient Religion fraglos auch der praktischen Kontingenzbewältigung, weshalb jedoch nicht jede Kontingenzbewältigungspraxis Religion sein muss. S. Bruce nennt dieses Verfahren sarkastisch das „*football is really a religion*“-Argument (vgl. Bruce 2002: 200–203). Es ist

35 Zur analogen Teilrevitalisierung von Religiosität in einigen osteuropäischen Staaten vgl. Pickel (2003: 266 f.). Siehe hierzu auch den entsprechenden Beitrag von Pickel in diesem Band. Zu Jugendreligiosität siehe auch die Ausführungen von Gladkich in diesem Band.

36 „So wirkt sich die Zugehörigkeit zum protestantischen Kulturkreis durchgehend negativ auf alle untersuchten Indikatoren der Religiosität und Kirchlichkeit aus und begünstigt die Durchschlagskraft eines – wie auch immer ausgelöst – Säkularisierungsprozesses“ (Pickel 2003: 262).

37 Als „nur sehr beschränkt plausibel“ bezeichnet die These D. Pollack in: Foitzik/Pollack 2006: 342. Trotzdem kann sich K. Storch (2003: 239) ausdrücklich auf ihn berufen.

38 Das gilt auch prognostisch: „Es ist kaum von einem dauerhaften Überleben subjektiver Religiosität ohne kirchlich geprägten Hintergrund auszugehen – darauf verweisen die immer noch extrem hohen Binnenbeziehungen zwischen subjektiver Religiosität und Kirchlichkeit auch in Osteuropa“ (Pickel 2003: 267).

aber trotz wachsender Distanz zum funktionalen Religionsverständnis (vgl. Homann 1997) noch allenthalben zu finden.

Dass ein angemessen präziser Religionsbegriff nicht zu erhoffen ist, zeigen Studien des Leipziger Theologen M. Petzold, welche nicht die Funktionen von Religion, sondern die des Religionsbegriffs analysieren (vgl. Petzoldt 2006). Einerseits müsste er wie jeder Begriff ein bestimmtes semantisches Unterscheidungspotential bieten, um auch operativ verwendbar sein zu können (z. B. in der Gesetzgebung), andererseits erwartet man aber von ihm eine semiotische Weite, die es möglich macht, bisher nicht als religiös qualifizierte Phänomene als solche zu kennzeichnen und zu erfassen. Ist dieser Spagat schon schwer zu erreichen, kommt nun noch ein sprachpragmatisches Problem hinzu. Der Religionsbegriff bewegt sich nämlich einerseits normativ zwischen Authentizität und Täuschung – wenn es um das Thema Pseudoreligion geht –, andererseits deskriptiv zwischen oft nichtreligiösem Selbstverständnis – welches in der Nachfolge K. Barths auch schon das Christentum betreffen kann – und Fremdwahrnehmung, z. B. beim Thema Kryptoreligion. Es ist also das Problem von Sein oder Schein einerseits und Innenperspektive und Außenperspektive andererseits. Jeder Versuch einer Begriffsbestimmung von Religion stellt sich somit als die hermeneutische Quadratur des Kreises heraus.

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

2.4 Die religionspsychologische Perspektive

Die Frage, wie so etwas wie Religiosität entsteht bzw. ausfallen kann, öffnet ein neues Untersuchungsfeld. Religionspsychologen, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von so etwas wie religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen, aber selten die Frage, wie z. B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann.³⁹ Hier gibt es sogar so etwas wie Gegenbekehrungen, entweder spontan oder im Ringen um die Ablösung von religiösen Kindheitsmustern; eindrückliche Zeugnisse lassen sich dafür unschwer finden (vgl. Kurzke/Wirion 2005: 222 f.). Die vielen sich aufdrängenden Problemkreise⁴⁰ seien hier versuchs halber auf

39 Kein über Andeutungen hinausgehendes Problem ist das für A. A. Bucher (2007: u. a. 63). Er moniert lediglich das Fehlen europaspezifischer Studien, die meisten kommen nach wie vor aus den speziell religiös geprägten USA (vgl. 2007: 169).

40 Vgl. zum ganzen Komplex der „religiösen Überzeugung“ und besonders zu den Bedingungen für das Entstehen und den Wechsel von „Cardinal Convictions“ eines Menschen Th. Schärfl (2008) sowie die Beiträge von D. Pollack, F. Ricken, B. Irlenborn und Th. M. Schmidt im selben Sammelband (Bormann/Irlenborn 2008).

den Begriff der „religiösen Erfahrung“ konzentriert, wobei deren epistemischer Status – das Thema der „religious epistemology“ – als für unsere Fragestellung nachrangig ausgeklammert sei, da es im Folgenden um diese Erfahrung als solche geht.

Was charakterisiert eine Erfahrung als religiös? Handelt es sich um ein spezielles Erlebnis zum Beispiel des Ergriffenseins, und hat dann dieses *eo ipso* religiöse Qualität, oder erhält es diese erst im Zirkel von Artikulation und Interpretation (vgl. Joas 2004: 50–62)?⁴¹ Hier wäre noch einmal zu unterscheiden, ob es sich um die Eigen- oder die Fremdinterpretation handelt, könnten doch Menschen religiöse Erfahrungen machen, ohne sie selbst als solche zu erkennen. Oder handelt es sich überhaupt nicht um spezifische Erlebnisse, sondern um Interpretationen ganz alltäglicher Erfahrungen im Transzendenz-Kontingenz-Schema? Dann wäre es wohl von der jeweiligen Sozialisation abhängig, ob solche Alltagserlebnisse religiös oder nicht religiös verstanden werden, womit sich wieder ein Übergang zur Religionssoziologie zeigt (vgl. Ricken 2004).⁴² Anders gesagt: Existiert erst Religion als Kontext und dann die entsprechende Erfahrung – oder umgekehrt?

Alle Varianten, die hier in verschiedenen Abstufungen denkbar sind, müssten auf mögliche „Ausfallstellen“ hin analysiert werden, was in den entsprechenden religionsphänomenologischen Diskursen bisher nur andeutungsweise geschieht. Auch hier ist wieder ein Blick auf die Faktenlage in den neuen Bundesländern hilfreich: In der Regel beten Areligiöse auch in Grenzsituationen nicht, was wohl beweist, dass Not nur diejenigen beten lehrt, die es schon einmal gelernt hatten (vgl. Müller/Pickel 2007: 170 f.). Die hermeneutische Krisenbewältigung bewegt sich bei Areligiösen stattdessen vornehmlich im naturwissenschaftlich geprägten Kategorienschema, das Gleiche gilt von der Interpretation der sogenannten „Flow-Erlebnisse“ (M. Csikszentmihalyi) (vgl. Jossutis 2004: 32). Im konzeptionellen Rahmen eines umfassenden Naturalismus gerät alles religiöse Erleben unter den Verdacht, Symptom einer momentanen Lebenskrise zu sein, das mit deren Überwindung wieder verschwindet. Auch die sich wohl jedem Menschen irgendwann stellende Frage nach dem Sinn des Lebens wäre folglich nicht als solche einer Antwort zuzuführen,⁴³ sondern das Interesse müsste sich darauf richten, die sie auslösenden Konstellationen zu verhindern oder zu bereinigen. Sogar die sogenannten Nahtoderlebnisse scheinen im Osten anders zu sein als im Westen: Selten ist Licht am Ende des Tunnels (vgl. Schmied 2000).

41 Die im Titel genannten Erfahrungen dürften andere als „spirituell“ deklarieren und nicht „religiös“ im engeren Sinne – ein weiterer Bereich, der Klärung benötigt (vgl. Comte-Sponville (2008).

42 Eine bemerkenswerte kleine Studie dazu hat H. J. Adriaanse (1992) vorgelegt.

43 Ganz abgesehen davon, dass „Warum“ oder „Wozu“-Fragen oft als „Wie“-Fragen interpretiert werden. Vgl. die interessante Beobachtung von H.-J. Fraas (1993: 64): „In einer technisch-naturwissenschaftlich bedingten Umwelt ... findet das Kind auf die Frage ‚wozu‘ wenig Antwortbereitschaft; viel eher neigt der Erwachsene dazu, kausale Erklärungen im Sinn wissenschaftlicher Weltbetrachtung abzugeben. So verlernt das Kind die Sinnfrage – die entsprechende Haltung wird dadurch abgebaut (extinguiert), dass sie durch das Umweltverhalten nicht bestätigt wird –, während seine kausale Denkrichtung gleichzeitig verstärkt wird. Es ist charakteristisch für die Gegenwartssituation, dass in der Religionspädagogik häufig davon die Rede ist, die ursprüngliche Fragehaltung des Schülers erst neu hervorrufen zu müssen.“

2.5 Die philosophische Anthropologie

„Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.“ Der Sammelband, aus dessen Einleitung dieses einleitende Zitat stammt, trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“ (Stolz 1997: 9). Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Die daraus resultierenden Wahrnehmungs- und Kommunikationsblockaden wurden schon angesprochen.

In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie und nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und zum konkreten Menschsein – beide Differenzen werden in der zitierten Aussage ebenso verwischt wie in dem Eingangszitat von Coreth. Anders gesagt: Oft wird nicht zwischen universalmenschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität unterschieden; letztere kann nämlich auch fehlen.⁴⁴

Es muss an dieser Stelle vielleicht eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen – z. B. als geschichtlich, vernunft-, sprachbegabt und zur Freiheit fähig – Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zwischen der gattungsmäßigen Eignung oder Anlage einerseits und der jeweils erworbenen Fähigkeit bzw. dem Charakter, die Ergebnis eines Sozialisationsprozesses sind, und noch einmal der nun streng individuellen Fertigkeit, d. h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation, andererseits zu unterscheiden.⁴⁵ Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition, also eine religiöse Anlage oder ein religiöses Apriori zu ermitteln, wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie, die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit oder sogar Fertigkeit zu eruieren – und erst diese macht einen Menschen „religiös“ –, Sache der empirischen Religionswissenschaften. „Gottlosigkeit“ ist so gesehen bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische, „denn keinem von uns ist er fern“ (Apg 17,27).⁴⁶ Das schiedliche Nebeneinander der Perspektiven ruft jedoch nach einer Vermittlung, in der sich wieder einmal bestätigt: Menschsein lässt sich nur typologisch definieren. Dass in den jeweiligen Charakterisierungen eines „typischen Menschseins“ dann aber eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich ist, dürfte unbestritten sein. So ist zu vermuten, dass Aussagen z. B. über die religiöse Natur des Menschen, die gern im Gewand der zeitlosen

44 Vgl. den strukturellen Religionsbegriff, der die Notwendigkeit von Religion an allgemeinen Bewährungssituationen festmacht, von U. Oevermann (2003). Demgegenüber macht M. Wohlrab-Sahr (2003) deutlich, dass eine Bewältigung solcher Situationen auch nichtreligiös (z. B. hedonistisch oder pragmatisch) erfolgen kann.

45 „Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem.“ (Marius Victorinus 4. Jh. zugeschrieben) – mit Dank für diesen Hinweis an Hans Kraml (Innsbruck).

46 Ein typisches Beispiel für eine unreflektierte Vermischung transzendentaler und empirischer Argumentationen bietet S. Knobloch, (2006), der – bei der transzendentalphilosophischen Begründung der Religiosität des Menschen im Sinne von K. Rahners unthematischen Vorgriff auf das Unendliche ansetzend – den Bezug Gottes zum Menschen (Knobloch 2006: 16) und dessen Religionsfähigkeit (als konstitutive Verwiesenheit auf Gott, vgl. z. B. Knobloch 2006: 122 f.) mit dem Bedürfnis nach Religion und wiederum dieses mit tatsächlicher Religiosität (z. B. religiös gesetzten Akten oder religiösem Tun, vgl. Knobloch 2006: 43) verwechselt.

Gültigkeit daherkommen, stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen dieser Verunsicherung wären eigens zu diskutieren.

„Areligiosität“ wird denkbar und zeigt sich dann z. B. im Blick auf die neuen Bundesländer auch als hinreichend häufig exemplifiziert.⁴⁷ Alle Versuche, diese Personengruppe als „irgendwie doch religiös“ zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig, wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen und sogar einsichtig sind. Zumeist ist also weniger Religion vorhanden, als – theologisch oder philosophisch – gedacht, allerdings oft auch mehr, als faktisch – religionssoziologisch – festgestellt (vgl. Wohlrab-Sahar 2009).

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

3 Handeln: Missionstheologie zwischen Defizienz- und Alteritätsmodell

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

47 Vgl. Pickel/Müller 2004: 66, Anm. 7: „Damit wird (...) natürlich eine weit grundsätzlichere Annahme hinterfragt: Dass jeder Mensch per se auf die eine oder andere Weise religiös sein *müsse*. Es scheint sehr wohl möglich – dies zeigt sich auch in Gesprächen mit ostdeutschen Bürgern immer wieder –, dass es Menschen gibt, denen jeglicher Transzendenzgedanke absonderlich vorkommt: Religion taucht im Alltagsleben einfach nicht auf – ein Tatbestand, der vor dem Hintergrund einer Kultur der Konfessions- und Glaubenslosigkeit in Ostdeutschland zumindest aus soziologischer Sicht durchaus nachvollziehbar ist.“

unserer „Baustelle“ schließt.⁴⁸ Hier ist offenbar das explorative Moment, das jedem dieser Versuche eignen sollte, unterbestimmt und damit die Chance einer rückwirkenden Selbstveränderung in Theorie und Praxis verpasst worden.⁴⁹

Zunächst stellt sich also die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ in aller Schärfe. Die religiös Indifferenten können ohne Gott gut und auf hohem moralischem Niveau leben, sie verfügen über eine eigene stabile Feierkultur, z. B. die Jugendweihe, die keine Rückgriffe auf religiöse Traditionen nötig macht. Pragmatisch-nüchtern gestalten sie ihr Leben und sind aufgrund ihrer eher naturalistischen Sozialisation für metaphysische Fragen kaum ansprechbar, gelten doch Sinnfragen und der in Grenzsituationen vielleicht hier und da aufkeimende Wunsch, sich einer höheren Instanz auszuliefern, als Krisenphänomene, die mit der Krise wieder verschwinden. Unterscheidet man geschlossene und offene Formen des Unglaubens (vgl. Marty 1964), so neigen Areligiöse im Unterschied zu bekennenden Atheisten, überzeugten Wissenschaftsgläubigen (Szientisten), Vertretern eines selbstgenügsamen, jegliche Transzendenz ausgrenzenden Humanismus (nach Ch. Taylor) oder solchen, welche die Weltgeschichte oder die Nation quasi-pantheistisch verherrlichen, eher zu den offenen Varianten, die allerdings auf der christlichen Seite eine spiegelgleiche Offenheit erfordern würde. Denn in der Regel beeindruckt die vorsichtige Neugier der „Unberührten“ in religiösen Fragen und findet der Austausch mit ihnen schneller zu Kernfragen als bei den oft aggressiv auftretenden „Entfremdeten“, die sich gern an eher nebensächlich erscheinenden Kirchen-Interna aufreiben. Vergleicht man jedoch die religiös Indifferenten mit den nachdenklicheren und auch eher unsicheren Agnostikern oder „bekümmerten“ Atheisten, z. B. H. Schnädelbach (2008), so verfügen sie mit ihrem Normalitätsbewusstsein über ein stabileres Selbstbild als diese, was die Ansprechbarkeit wieder reduziert. Summa summarum ist hier von Fall zu Fall differenziert zu urteilen und zu handeln.

3.1 Defizienz- und Alteritätsmodell

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

Bezüglich der religiösen Indifferenz wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs

48 Siehe oben 1.

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

(Religion als Glauben an ...) am besten begründete.⁵⁰ Mission und Religionspädagogik inklusive sind so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Dementsprechend feuert auch das eingangs zitierte römische Dokument die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den „homo indifferens“ ab: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc. (vgl. Päpstlicher Rat für Kultur 2009: Kapitel I.2.2. u. ö.). Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten (vgl. Zulehner/Denz 1993; Allbus 2002⁵¹): Religiosität und Moralität sind offenbar schwächer korreliert, als mancher Wertediskurs vermutet, und Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.⁵²

Es dürfte schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde. Vice versa geht es den Anderen wahrscheinlich genauso. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell überwunden oder zumindest transformiert werden muss (siehe dazu unten), gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Goldene Regel, die fordert, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken. Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach dem Ziel angelegt. Es entspricht der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“ etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist. Das liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die, in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts), nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert.⁵³

3.2 „Ökumene der dritten Art“ – drei Thesen

Deshalb legt sich missionstheologisch ein Plädoyer für eine „Ökumene der dritten Art“ – anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den Kirchen (erste Art) und zwischen den

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

51 URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF; Stand 31.3.2010. Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln/Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hrsg.), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002) (– Zum Vergleich der Wertvorstellungen Religiöse – Nichtkonfessionelle vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung der Umfrage durch die „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (URL: <http://fowid.de/>; Stand 31.3.2010).

52 Die weitverbreitete gegenteilige Unterstellung, induziert durch bestimmte Übersetzungen der biblischen „reša'jm“ mit „Gottlose“ z. B. in der Lutherbibel, dürfte ein weiteres Motiv sein, auf keinen Fall Areligiosität bei einem Menschen anzunehmen, um ihn nicht zu diffamieren – eine unnötige Vorsichtsmaßnahme!

53 Hier stehen Namen wie Lévinas, Lyotard und Derrida.

Religionen (zweite Art) – nahe. Die Grundvoraussetzung ist jeweils die gleiche: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen herüberzuziehen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht – was heißt, dass „die letzten Antworten“ nicht bei den Kontrahenten liegen –, wobei man gegenseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“ – lautet die entsprechende Maxime der französischen Bischöfe (vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2000). Zu dieser Vorgehensweise gibt es so gut wie keine Alternative, das machen die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich. Wie Angehörige anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen wollen auch Areligiöse als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis „missioniert“ werden. Die folgenden Thesen sollen das ansatzweise noch etwas entfalten, wobei sie sich an bekannten biblischen Bildern orientieren.

1. „*Stückwerk ist unser Erkennen*“ (1 Kor 13,9): Das Alteritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Relativität ohne Relativismus“ (vgl. Högbe 1998). Sie speist sich einerseits aus dem transzendentalen Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt letztlich entzogen ist, und andererseits aus dem unhintergehbaren Verwiesensein auf die Andersheit des Anderen. Als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen sich dann gerade die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. Denn die Differenz als solche macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: „*Veritas semper maior*“ („Die Wahrheit ist immer größer“). Als Relativismus erscheint nur das, wenn sich jemand auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament entweder distanziert und skeptisch betrachtet oder leicht angewidert doch eher zum Defizienzmodell tendiert. Jedoch hat nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite das letzte Wort, sondern die Liebe – das macht der Kontext deutlich, in dem die Aussage des Paulus steht.

2. „*Salz der Erde*“ (Mt 5,13): Unter diesem Titel gab Kardinal Ratzinger 1996 ein Interview, indem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volksskirchlichen Ideen Abschied nehmen“ (Ratzinger 1996: 17). Man darf wohl dieses zaghafte Votum zunächst auf das schon erwähnte problematische Bündnis von Thron und Altar ausweiten – und es dann verstärken: Salz ist kein Grundnahrungsmittel, wie jeder weiß, der einmal einen Löffel davon in den Mund bekam (vgl. Jüngel 1978: 22 f.). Es benötigt also das Andere seiner selbst als Medium, um wirksam zu sein, soll es doch würzen und nicht versalzen. Von daher eignet sich ein areligiöses Milieu eher als ein volksskirchliches für einen explorativ angelegten Sendungsauftrag, dessen Ziel nicht sein sollte, sein Operationsgebiet zum Verschwinden zu bringen, sondern zunächst von der Andersheit des Anderen herausgefordert je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen – mit anderen Worten das Salz wieder würzig zu machen – und dann, wie gesagt, den Glauben anzubieten. Das weitere ist dann nicht mehr Sache dieses Auftrags, sondern Gottes Sache.

3. „*Ein Leib und viele Glieder*“ (1 Kor 12,20): Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren Ökumene zu finden.⁵⁴ Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hoch differenziert und hoch spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen. Nicht jede und jeder kann alles. Auf diese Weise kommt sogar das ansonsten kritisch zu betrachtende Defizienzmodell zu seinem Recht: Offenbar gibt es Glaubende, die für die „religiös Unmusikalischen“ mitglauben (und mitbeten),⁵⁵ während diese andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Die Fülle der verschiedenen Lebensoptionen muss also nicht permanent in Polemik und wechselseitige Diffamierungen münden, auch wenn sich genügend Reibungsflächen für solche Auseinandersetzungen anbieten. In konstruktiver Perspektive betrachtet, mahnen die religiös Indifferenten indirekt zu größerer Vorsicht: Wer sagt, er brauche keinen Gott oder keine Religion – ein Standardargument Konfessionsloser –, hat vielleicht mehr recht, als ihm selbst bewusst ist, insofern er sich gegen eine Instrumentalisierung Gottes oder der Religion stellt. Die Atheisten und noch mehr die religiös Indifferenten machen Christen so auf die Unerfahrbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes aufmerksam und konterkarieren damit die oft unvorsichtige Rede der Gläubigen von religiösen Bedürfnissen und „Gotteserfahrungen“.

4 Literatur

- Adriaanse, Hendrik Johan (1992): Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung. Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung. In: Casper/Sparrn (Hrsg.): 51–66.
- Beintker, Michael/Jüngel, Ernst/Krötke, Wolfgang (Hrsg.) (1997): Wege zum Einverständnis. Leipzig.
- BertelsmannStiftung (Hrsg.) (2007): Religionsmonitor 2008. Gütersloh.
- BertelsmannStiftung (Hrsg.) (2009): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh.
- Boeve, Lieven (2005): La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel. In: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16. 1. 37–60.
- Bonhoeffer, Dietrich (1980): Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. v. Eberhard Bethge. Gütersloh. (11. Aufl.)
- Bormann, Franz-Josef/Irlenborn, Bernd (Hrsg.) (2008): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg.
- Brose, Thomas (Hrsg.) (1998): Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft. Berlin.
- Bruce, Steve (2002): God is dead. Secularization in the West. Oxford u. a.
- Brugger, Walter (1979): Summe einer philosophischen Gotteslehre. München.
- Bucher, Anton A. (2007): Psychologie der Spiritualität. Handbuch. Weinheim/Basel.
- Casper, Bernhard/Sparrn, Walter (Hrsg.) (1992): Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Freiburg.
- Comte-Sponville, A. (2008): Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott. Zürich.
- Coreth, Emerich (1998): Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen. In: Faulhaber/Stillfried (Hrsg.): 98–107.
- Dalferth, Ingolf U./Grosshans, Hans-Peter (Hrsg.) (2006): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe. Tübingen.
- Dawkins, Richard (2007): Der Gotteswahn. Berlin.

54 Vgl. hier besonders auch die kosmologisch-christologischen Visionen von P. T. de Chardin.

55 Die Religionssoziologie kennt seit G. Davie das Phänomen der „vicarious religion“ (vgl. Knoblauch/Schnettler 2004: 9).

- Demke, Christoph (1997): Zum Geleit. In: Motikat/Zeddies (Hrsg.): 15–16.
- Deutscher Bundestag (Hrsg.) (1995): Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“. 12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages. Frankfurt/Main.
- Domsgen, Michael (Hrsg.) (2005): Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands. Leipzig.
- Doyé, Götz/Keßler, Hildrun (Hrsg.) (2002): Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven. Leipzig.
- Faber, Richard/Lanwerd, Susanne (Hrsg.) (2006): Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität? Würzburg.
- Faulhaber, Theo/Stillfried, Bernhard (Hrsg.) (1998): Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft. Freiburg.
- Foitzik, Alexander/Pollack, Detlef (2006): „Nüchternheit ist vonnöten“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack. In: Herder Korrespondenz 60/7: 339–344.
- Fraas, Hans-Jürgen (1993): Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie. Göttingen. 2. Aufl.)
- Froese, Paul/Pfaff, Steven (2001): Replete and desolate markets. Poland, East Germany, and the new religious paradigm. In: Social forces. An international journal of social research associated with the Southern Sociological Society 80/2: 481–507.
- Froese, Paul/Pfaff, Steven (2005): Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany. In: Journal for the scientific study of religion 44/4: 397–422.
- Gabriel, Karl/Zulehner, Paul M./Tos, Niko (Hrsg.) (2003): Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Deutschland-Ost. Ostfildern.
- Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) (2003): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen.
- Greyerz, Kaspar von/Jakubowski-Tiessen, Manfred/Kaufmann, Thomas/Lehmann, Hartmut (Hrsg.) (2003): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh.
- Hogrebe, Wolfram (1998): Das Absolute. Bonn.
- Höllinger, Franz (1996): Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen.
- Homann, H.-T. (1997): Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung. Paderborn u. a.
- Hölscher, Lucian (Hrsg.) (2001): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Berlin.
- Horstmann, Johannes (Hrsg.) (2000): Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland. Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte 46. Schwerte.
- Joas, Hans (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i. Br.
- Jörns, Klaus-Peter (1998): Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage. In: Brose (Hrsg.): 119–132.
- Josuttis, Manfred (2004): Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung. Gütersloh.
- Jüngel, Eberhard (1978): Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde. München.
- Kaplánek, Michal (2006): Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend? In: Widl/Kaplánek (Hrsg.): 88–98.
- Kehrer, Günter (2006): Atheismus light. Der lautlose Abschied von den Kirchen in den alten Bundesländern. In: Faber/Lanwerd (2006): 199–208.
- Kiesow, Hartwig (2003): Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. Eine empirische Untersuchung zur Religiosität und zu Teilnahmemotiven für den Besuch des Evangelischen Religionsunterrichts unter 3889 Schülerinnen und Schülern der Klassen 8, 9 und 10 in Thüringen. Jena.
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt (2004): Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens. In: Ziebertz (Hrsg.): 5–14.
- Knobloch, Stefan (2006): Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg.
- Körtner, Ulrich (2006): Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit. Gütersloh.
- Kranemann, Benedikt/Pilvousek, Josef/Wijlens, Myriam (Hrsg.) (2009): Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Mit einem Vorwort von Eberhard Tiefensee. Erfurter Theologische Schriften; 38. Würzburg.
- Krech, Volkhard (2005): Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: Lehmann (Hrsg.): 116–144.

- Krötke, Wolfgang (1997): Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung. In: Beintker/Jüngel/Krötke (1997): 159–171.
- Kurzke, Hermann/Wirion, Jacques (2005): Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben. München.
- Lehmann, Hartmut (Hrsg.) (2005): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Göttingen.
- Loest, Erich (1999): Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf. München. (4. Aufl.)
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/Main.
- Marty, Martin E. (1964): Varieties of unbelief. New York u. a.
- Meulemann, Heiner (2000): Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung. In: Noll/Habich (Hrsg.): 223–247.
- Meulemann, Heiner (2001): Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität. In: Schäfers/Zapf (Hrsg.): 563–573.
- Meulemann, Heiner (2003): Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998. In: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.): 271–287.
- Motikat, Lutz (1994): Volkskirche, Minderheitskirche, was sonst? Ost-West-Gespräch über Identität und Öffentlichkeit der Kirche. Begegnungen 9. Berlin.
- Motikat, Lutz/Zeddies, Helmut (Hrsg.) (1997): Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin. Frankfurt/Main.
- Müller, Olaf/Pollack, Detlef (2007): Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa. In: Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.): 167–178.
- Mulsow, Martin (2003): Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert. Ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung. In: Greyerz/Jakubowski-Tiessen/Kaufmann/Lehmann (Hrsg.): 132–150.
- Neubert, Ehrhart (1997): „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission). In: Motikat/Zeddies (Hrsg.): 49–160.
- Noll, Heinz-Herbert/Habich, Roland (Hrsg.) (2000): Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland. Frankfurt/Main.
- Nowak, Kurt (1995): Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR. In: Sahner/Schwendtner (Hrsg.): 665–669.
- Severmann, Ulrich (2003): Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins. In: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.): 339–387.
- Päpstlicher Rat für die Kultur (2009): Wo ist dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz. In: Kranemann/Pilvousek/Wijlens (2009): 187–228.
- Petzoldt, Matthais (2006): Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion. In: Dalferth/Grosshans (Hrsg.): 329–349.
- Pickel, Gert (2003): Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität. Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? In: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.): 247–269.
- Pickel, Gert/Müller, Olaf (2004): Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlicht oder säkularisiert? In: Ziebertz (Hrsg.): 57–69.
- Pollack, Detlef (2003): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 28: 465–483.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hrsg.) (2000): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen.
- Rahner, Karl (1969): Meditation über das Wort „Gott“. In: Schultz (Hrsg.): 13–21.
- Ratzinger, Joseph (1996): Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart. (4. Aufl.)
- Reich-Ranicki, Marcel (2000): Mein Leben. München.
- Ricken, Friedo (Hrsg.) (2004): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Stuttgart.
- Sabatier, Auguste (1898): Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage. Freiburg.
- Sahner, Heinz/Schwendtner, Stefan (Hrsg.) (1995): Gesellschaften im Umbruch. Kongressband 2: Sektionen und Arbeitsgruppen. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 27. Opladen.
- Schäfers, Bernhard/Zapf, Wolfgang (Hrsg.) (2001): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Opladen. (4. Aufl.)
- Schärfl, Thomas (2008): Erfahrung, Exerzium, Autorität und Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen. In: Bormann/Irlenborn (Hrsg.): 132–173.

- Schloz, Rüdiger (2000): Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West. In: Horstmann (Hrsg.): 21–46.
- Schmied, Ina (2000): Jenseits der Grenze. Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland. In: Pollack/Pickel (Hrsg.): 294–309.
- Schnädelbach, Herbert (2008): Der fromme Atheist. In: Striet (Hrsg.): 11–20.
- Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.) (1969): Wer ist das eigentlich – Gott? München.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2000): Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. Bonn.
- Striet, Magnus (Hrsg.) (2008): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Freiburg.
- Stolz, Fritz (1997): Einführung. In: Stolz (Hrsg.): 7–12.
- Stolz, Fritz (Hrsg.) (1997): Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch; 3). Bern.
- Storch, Kersten (2003): Konfessionslosigkeit in Deutschland. In: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.): 231–245.
- Taylor, Charles (2009): Das säkulare Zeitalter. Frankfurt a.M.
- Tiefensee, Eberhard (2000): „Religiös unmusikalisch“? Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: Wanke (Hrsg.): 24–53.
- Tiefensee, Eberhard (2006): Auf in den Osten. Katholische Theologie in den neuen Bundesländern. In: Herder Korrespondenz 60. 11. 564–568.
- Tomka, Miklós (2003): Religion in den neuen Bundesländern – im internationalen Vergleich. In: Gabriel/Zulehner/Tos (Hrsg.): 343–370.
- Tomka, Miklós/Zulehner, Paul M. (2000): Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien. Ostfildern.
- Waldenfels, Hans (1985): Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn.
- Wanke, Joachim (Hrsg.) (2000): Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Tagungsband des Kolloquiums der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz über „Deutsche Einheit und Katholische Kirche. Die Situation in den neuen Ländern als pastorale Herausforderung“ vom 25.–26. November 1999 in Schmochtitz bei Bautzen. Leipzig.
- Widl, Maria/Kaplánek, Michal (Hrsg.) (2006): Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien. Ceske Budejovice/Erfurt.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2001): Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie. In: Pastoraltheologie 90. 152–167.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2002): Konfessionslos gleich religionslos? Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland. In: Doyé/Keßler (Hrsg.): 11–27.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2003): Religiöse Indifferenz und die Entmythologisierung des Lebens. Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“. In: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.): 389–399.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2009) Das stabile Drittel. Religionslosigkeit in Deutschland. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): 151–168.
- Wolf, Christa (2003): Ein Tag im Jahr. 1960–2000. München.
- Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.) (2004): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“. Münster.
- Zulehner, Paul M./Denz, Hermann (1993): Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf.
- Zulehner, Paul M./Hager, Isa/Polak, Regina (2001): Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000. Ostfildern.