

Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld

1 Terminologische Vorbemerkung

Beim »religiös indifferenten Umfeld« handelt es sich im Folgenden nicht um bestimmte Bereiche der Kultur, die religionsneutral sind oder bleiben müssen – wie beispielsweise die Naturwissenschaft (sog. »methodischer Atheismus«) und besonders die Politik. Selbst tiefgläubige Menschen werden sich dort, der Eigenständigkeit dieser Bereiche folgend, oft verhalten, »etsi deus non daretur«, oder die Gottesfrage nimmt entsprechend eine eigene Gestalt an, z.B. in Diskussionen um den Gottesbezug in Verfassungstexten. Gemeint ist dagegen hier eine Region, in der vornehmlich Menschen leben, die sich keiner Konfession zurechnen und im weitesten Sinne als areligiös bezeichnet werden können. Analog zu volkskirchlich geprägten Gebieten könnte man von »Volksatheismus« sprechen. Religiöse Indifferenz ist hier also nicht eine Eigenschaft bestimmter kultureller Sektoren (oft gekoppelt an die Frage nach einem »Zurückdrängen« oder einer »Wiederkehr« der Religion in der Gesamtkultur), sondern ein Charakteristikum, das alle Lebensoptionen und -bereiche des jeweiligen Menschen betrifft. Er ist, mit Max Weber gesprochen, »religiös unmusikalisch«.

Die Religionsphilosophie nennt eine solche Einstellung »negativen« oder »praktischen Atheismus«, wobei mit »negativ« im Unterschied zum »positiven« oder »theoretischen Atheismus« ein Mangel an jeglicher, auch unentschieden bleibender Stellungnahme (das wäre »Agnostizismus«) markiert wird.¹ In der evangelischen Theologie firmieren Untersuchungen zu diesem Thema unter dem Sammelbegriff »Konfessionslosigkeit«. Die Religionswissenschaft spricht – ungeachtet der eingangs erwähnten Gefahr von Missverständnissen – von »religiöser Indifferenz«. Denselben Begriff verwendet auch ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur von 2004, das in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist. 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

1 Ausführliche Quellenangaben finden sich in meinem Artikel: Die Frage nach dem »homo areligiosus« als interdisziplinäre Herausforderung, in: *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (hg. v. *Erwin Dirscherl* und *Christoph Dohmen*) (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 9), Freiburg i.Br. 2008, 210–232.

Gottes Hilfe zu bewältigen, zweifelsfrei eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche von heute sei.²

Die hierbei vorausgesetzte Differenzierung ist festzuhalten: Es handelt sich nicht um den (theoretischen) Atheismus, der – in welcher Form auch immer – nach Auseinandersetzung mit der Gottesfrage mit »Nein« votiert (und von Anselm von Canterbury bis heute im Gegenzug die Bemühungen um »Gottesbeweise« anfeuert), und auch nicht um Agnostizismus, der sich im Ergebnis zur »Enthaltung« entschließt (weil er wie z.B. der italienische Philosoph Gianni Vattimo für ein »schwaches Denken« hinsichtlich metaphysischer Fragestellungen plädiert), sondern um eine Nichtposition, die man im Unterschied zur aktiven »Gottesleugnung« mit »Gottesfehl« bezeichnen kann. 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. Hier aber handelt es sich um Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben. Unterscheidet man allerdings geschlossene und offene Formen des Unglaubens, so neigen religiös Indifferente im Unterschied zu bekennenden Atheisten oder überzeugten Wissenschaftsgläubigen (Szientisten) wiederum eher zu den offenen Varianten.

2 Wandlungen der Gottesfrage – allgemeine Überlegungen

Mit den letztgenannten Kennzeichnungen sind wir direkt beim Thema: Wie stellt sich in einem solchen Umfeld die Gottesfrage dar? Eine mögliche Antwort kann in zwei Richtungen gesucht werden. Religionspädagogisch bzw. missionstheologisch wird sie vor allem im Blick auf die religiös indifferenten Adressaten einer christlichen Verkündigung gestellt werden: Wo ist bei ihnen – aller Gottvergessenheit zum Trotz – so etwas wie eine diffuse Gottsuche oder sogar die Gottesfrage zu finden? Ich nenne diese Richtung die exoterische.

Auf dem Hintergrund einer Fülle von empirischen Untersuchungen mit entsprechenden theoretischen Auseinandersetzungen, welche die Religionssoziologie seit dem Anfang der 90er Jahre zur Verfügung stellen kann, findet sich hierzu besonders im evangelischen Raum eine umfangreiche Literatur, die auch pastoraltheologische Konsequenzen reflektiert.

Es zeigt sich ein schwieriges Missionsfeld, das geduldige und kleinteilige Unternehmungen mit oft sehr begrenzten Zielen und geringen Er-

2 Zu erreichen über: URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_en.html (Stand: 22.09.08).

folgsaussichten erfordert: »Wenn sie auch der Kirche massenhaft verloren gegangen sind, so werden sie doch nur je einzeln zurückzugewinnen sein.«³ In Wahrheit sind die hier Angesprochenen meist nicht mehr dem christlichen Glauben »Entfremdete«, sondern inzwischen von ihm (und jeder Art von Religion) »Unberührte«. Das kann entweder als besonders erschwerend oder als Chance begriffen werden, findet sich doch vergleichsweise weniger Aggressivität und Ablehnung bei diesen als bei jenen. Die »missionsstrategischen« Schwierigkeiten werden aber dadurch verstärkt, dass es sich – soweit wir es rückblickend überschauen – um ein kirchengeschichtlich bisher einzigartiges und im Weltmaßstab gesehen auch relativ begrenztes Phänomen handelt, weshalb kaum auf Erfahrungen im Umgang damit zurückgegriffen werden kann. Zumeist traf und trifft sonst die kirchliche Verkündigung auf ein Umfeld, in dem die Gottesfrage nur anders beantwortet, aber immerhin irgendwie thematisiert wird. Diesmal muss sie erst einmal induziert werden.

Die andere Richtung einer möglichen Antwort – die esoterische – wird zuweilen übersehen. Sie wird Gegenstand des letzten Teils dieses Artikels sein: Wie verändert sich die Gottesfrage oder wie müsste sie sich verändern, wenn sie im religiös indifferenten Kontext gestellt wird?

Das aus manchen Firmgruppen, die von Gemeindemitgliedern geleitet werden, bekannte Fazit: »Ich habe nicht den Eindruck, dass bei den Jugendlichen viel angekommen ist, aber ich selbst habe eine Menge dazugelernt«, lässt sich verallgemeinern. Dann wäre nach Neuausrichtungen und Lernprozessen zu fragen, welche bei denen, die mit der Gottesfrage ehrlich ringen und sich zur Verkündigung in irgendeiner Form aufgerufen fühlen, durch den Kontakt mit anderen Lebensoptionen aufgelöst werden.

3 Die exoterische Fragerichtung: Die Suche nach einem Anknüpfungspunkt

Dass ein Thüringer nach seinem Tode vor Gott stehen und zu ihm sagen könnte: »Ich habe noch nie etwas von dir gehört!«, ist für den Erfurter Bischof Joachim Wanke eine bedrängende Vorstellung. Er verweist damit auf die in einem religiös indifferenten Umfeld vornehmliche Aufgabe, zunächst einmal die Gottesfrage als solche wach zu halten. Soll dies aber in verständlicher Form und wirksam geschehen, ist die Suche nach Ansatzpunkten unerlässlich. Das wird sich von Fall zu Fall anders und als mehr oder minder schwierig darstellen. Hier kann es nur um einige allgemeine Hinweise gehen.

3 *Wolf Krötke*, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: *Michael Beintker, Eberhard Jüngel und Wolf Krötke* (Hg.), *Wege zum Einverständnis*, Leipzig 1997, 159–171, hier: 167.

Zunächst muss genauer unterschieden werden, auf welcher Ebene jeweils gesucht wird. In der Diskussion wird zumeist die abstrakte Ebene, auf der sich die philosophisch-theologischen Diskurse bewegen, mit der konkreten, welche das Feld der empirischen Untersuchungen und letztlich auch der entsprechenden Aktivitäten darstellt, unkontrolliert vermischt. Ob es sich z.B. bei Fußball um Religion handelt oder nicht, ist eine Frage der Begriffsbestimmung, die inzwischen eine unüberschaubare Fülle von Antworten mit entsprechenden theoretischen Implikationen (z.B. Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion«) hervorgebracht hat. Für die Bewegung in diesem Minenfeld substantieller, funktionaler, struktureller etc. Religionsbegriffe empfehlen sich zwei Faustregeln: Es muss eine Trennlinie möglich sein zwischen Ersatzreligion und Religionsersatz. Letzterer ist nicht mehr Religion; diese Grenze darf also um der semantischen Klarheit willen 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 allein dem religiös geprägten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter sichtbar wird, kann legitim das Vorhandensein von Religion und Religiosität unterstellt werden. Für unser Thema »Gottesfrage« wäre dementsprechend die Überlegung zielführend, ob die eher spekulative Vermutung, Fußball sei (auch) eine Religion, hilfreich ist, einen Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gott zu suchen. Ich will nicht ausschließen, dass dies möglich ist, sehe aber – auf dem Hintergrund der genannten Faustregeln – in der Rede vom »Fußballgott« etc. eher ein Kommunikations-Hindernis.

Für die Praxis problematischer als diese religionsbegriffliche Verwirrung ist die Vermischung der Ebenen in anthropologischer Perspektive. Die meisten Charakterisierungen »des Menschen« – z.B. als »animal rationale« oder als »homo naturaliter religiosus« – beziehen sich in Wahrheit auf Dispositionen. Ob sie sich im konkreten Einzelfall zeigen, bleibt dahingestellt.

»Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem.« Dieses dem antiken Rhetoriker Marius Victorinus zugeschriebene Wort⁴ fordert auf, die natürliche Anlage bzw. Disposition zur Religion einerseits und die durch Sozialisation entwickelte Fähigkeit bzw. die im Gebrauch erlangte Fertigkeit andererseits zu unterscheiden. Mit der Natur des Menschen – über deren Reichweite eigens zu streiten ist – befassen sich vorrangig (Religions-)Philosophie und Theologie. Sie werden z.B. transzendental einen immer – wenn auch oft unthematisch – gegebenen Vorgriff des Menschen auf ein Absolutes hin konstatieren und so zur Feststellung kommen: »Homo naturaliter religiosus«. Aus theologisch-anthropologischer Perspektive ist Gott als Schöpfer und in seiner grenzenlosen Liebe keinem Menschen fern (nicht einmal dem Spatzen

4 Für den Hinweis danke ich Hans Kraml (Innsbruck).

auf dem Dach), so dass »Gottlosigkeit« eigentlich eine *contradictio in adiecto* darstellt. Die nähere Explikation dieser Erwägungen führt zu den bekannten Akzentuierungen der Gottesfrage in philosophischer und theologischer Perspektive und entsprechenden pastoraltheologischen Ansätzen. Sicher sind sie auch wegweisend in der Suche nach Anknüpfungspunkten für eine christliche Verkündigung.

Der Schritt von der abstrakt-theoretischen Rede über »den Menschen« auf die konkret-empirische darf nicht unterschätzt werden (man denke bei »dem Menschen« als »animal rationale« z.B. an schwer geistig Behinderte) – ganz zu schweigen vom umgekehrten Weg (denn auch für Wesensaussagen gilt das Wort von John Locke, dass nichts im Verstand ist, was nicht vorher in den Sinnen war). Mit einfachen Syllogismen der Art: »Alle Menschen sind religiös. – Ostdeutsche sind Menschen. – Also sind Ostdeutsche religiös«, ist hier kaum weiterzukommen. Ob die universalmenschliche »religiöse Anlage« sich tatsächlich entwickeln konnte und dann auch entwickelt hat, ist also eine eigene Frage. Die Antwort ist vorrangig Sache der empirischen (Religions-)Wissenschaften und wird sich als abhängig vom sozialen Umfeld und der jeweiligen Biographie (und nicht zuletzt von der Gnade Gottes) erweisen.

In dieser vornehmlich religionssoziologischen oder -psychologischen Perspektive erscheint nun unübersehbar das Phänomen der religiösen Indifferenz, ja vielleicht sogar einer »unheilbaren Areligiosität«, und fordert in concreto differenzierte Reaktionen – eine für jede Pastoral und Religionspädagogik triviale Einsicht. Am wenigsten ergiebig wäre es, das Phänomen transzendental wegzudiskutieren und so zu ignorieren.

Zumeist ist also weniger Religion (und damit Offenheit für die Gottesfrage) vorhanden als (theologisch oder philosophisch) gedacht, allerdings oft auch mehr als faktisch (religionssoziologisch) festgestellt.⁵

Die Problematik der Suche nach Anknüpfungspunkten soll an folgenden Beispielen demonstriert werden:

1. Eine frappierend an 1 Sam 3,1–21 erinnernde Szene findet sich bei der DDR-Schriftstellerin Christa Wolf:

»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.«⁶

Der Tagebuch-Eintrag endet mit dieser Passage – ohne weiteren Kommentar.

Erfahrung ist gedeutetes Erleben. Gotteserfahrungen sind deshalb in hohem Maße eine Frage der Interpretation. Wie tiefgreifend das kulturelle

⁵ Ein typisches Beispiel für eine unreflektierte Vermischung transzendentaler und empirischer Argumentationen bietet *Stefan Knobloch*, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg i.Br. 2006.

⁶ *Christa Wolf*, *Ein Tag im Jahr. 1960–2000*, München 2003, 372.

Umfeld diese Interpretationen und damit umgekehrt das Erleben bestimmen kann und so die Gottesfrage ermöglicht oder behindert, zeigt auch das Beispiel der so genannten Nahtoderlebnisse. Sie scheinen im vorwiegend areligiösen Osten Deutschlands anders zu sein als im Westen: Seltener ist Licht am Ende des Tunnels.⁷

2. »Etwas [iets] ist besser als nichts [niets].« Diese häufige Einstellung wird in den Niederlanden unter dem Begriff »Ietsisme« diskutiert: Die Hoffnung dieser »Etwasisten« 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. 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. Der Anknüpfungspunkt dieses apersonalen »iets« für die Gottesfrage, die christlich auf ein »Du« zielt, ist nicht zu übersehen. Allerdings ist das Beispiel für unser Thema grenzwertig, da es sich bei der unbestimmten Meinung, es müsse da »noch Etwas« geben, eher um Agnostizismus als religiöse Indifferenz handeln dürfte.

3. Die Sinnfrage gilt heute als der katechetische Anknüpfungspunkt schlechthin. Beim genaueren Hinsehen ergeben sich aber Zweifel. Den Ergebnissen der ALLBUS-Studie 2002 zufolge befassen sich zwar fast alle Deutschen mit dieser Frage, die meisten lehnen aber ihnen vorgeschlagene religiöse Antworten dezidiert ab. Dabei finden sich besonders bezüglich des Lebens nach dem Tod mehr Gegner im Osten Deutschlands als im Westen. Fast alle Befragten reagieren dagegen zustimmend auf die Behauptung, dass man dem Leben selbst einen Sinn geben oder versuchen muss, das Beste daraus zu machen. Mehrheitlich werden auch – im Osten etwas häufiger – Meinungen akzeptiert, das Leben sei letztlich bestimmt durch die Gesetze der Natur und nur ein Teil ihrer Entwicklung.⁸

Die bevorzugten Antworten erweisen sich als gute Einsicht in die Lebensoptionen religiös Indifferenter: In lebenspraktischen Fragen zeigt sich ein nüchterner Pragmatismus. In »weltanschaulicher« Hinsicht gelten die Antworten der Naturwissenschaften. Damit wird die Frage nach dem Sinn des Lebens (»Warum« und »Wozu«) zur Frage nach dem »Wie«. In diesem Rahmen dürfte alles religiöse Erleben unter den Verdacht geraten, Symptom einer momentanen Lebenskrise zu sein, das mit deren Überwindung wieder verschwindet. Die Sinnfrage wäre folglich nicht als solche einer Antwort zuzuführen, sondern das Interesse müsste sich darauf richten, die sie auslösenden Konstellationen zu verhindern oder zu bereinigen.

7 Vgl. Ina Schmied, *Jenseits der Grenze – Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland*, in: Detlef Pollack und Gert Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000, 294–309.

8 Zu erreichen über URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.pdf (Stand: 22.09.08).

Trotzdem bietet sich ein Ansatzpunkt für die Gottesfrage. Er läge vielleicht in dem Hinweis, dass die bejahenden Antworten in sich widersprüchlich und damit – der gestellten Sinnfrage eigentlich entgegen – nicht sinnvoll sind: Was meint eigentlich »Leben« – den zu bewältigenden Alltag mit seinen Problemen oder den Gegenstand evolutionsbiologischer Untersuchungen, als der es im zweiten Antwortkomplex erscheint? Und wie kann gestaltet werden, was eigentlich naturgesetzlich determiniert ist? Man gerät hier rasch in das bekannte Konfliktfeld zwischen Geist und Natur: »Ich würde ja gern, aber die Verhältnisse sind nicht so.«

Philosophisch Geschulte werden auf Immanuel Kants Einsichten in die unüberwindliche Diskrepanz zwischen dem »Reich der Natur« und dem »Reich der Freiheit« verweisen. In jenem herrscht die Unbedingtheit der Naturgesetzlichkeit bis hin zu ökonomischen Gesetzen, in diesem die Unbedingtheit des Moralgesetzes bzw. des Gewissens. Kants Lösungsversuch ist bekannt: Er postuliert die Existenz eines Gottes, um »die Antinomie der beiden Unbedingtheiten 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.«⁹

Dass diese Argumentation als schlüssig angenommen wird, setzt allerdings die Einsicht in die genannte Widersprüchlichkeit voraus. Die aber ist im Kontext postmodern reduzierter Vernunftansprüche eher fraglich:

»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.«¹⁰

4 Die esoterische Fragerichtung: Neuakzentuierungen der Gottesfrage

Es muss sicherheitshalber eigens betont werden, dass sich das Folgende nicht als Konterkarierung des bleibenden Missionsauftrags der Kirche versteht. Aber angesichts der – nach menschlichem Ermessen – nicht allzu großen Erfolgsaussichten in einem religiös indifferenten Umfeld ist es wohl berechtigt, die Fragerichtung einmal umzukehren: Wie verändert sich die Gottesfrage bei denen, die mit einem solchen Umfeld konfrontiert werden? Das lässt sich nur empirisch feststellen, und dazu sind mir keine einschlägigen Untersuchungen bekannt. Fragen wir also besser normativ: Wie müsste sie sich verändern, wenn sie der religiösen Indifferenz nicht ausweicht? »Weil wir de facto in einem Zeitalter des Unglaubens leben, warum den läuternden Gebrauch des Unglaubens vernachlässigen?

9 Robert Spaemann, Das unsterbliche Gerücht, Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 53 (1999) 772–783, hier: 775.

10 Bernd Guggenberger, Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung, Berlin 1987, 28.

sigen?»¹¹ Simone Weils biographisch fundierte Aufforderung, im religiös indifferenten Umfeld eine Herausforderung und Chance zu sehen, impliziert die These, die »Ungläubigen« könnten die »Gläubigen« etwas lehren.

1. Schon die vorigen Überlegungen zur Sinnfrage sind ein Hinweis, dass sich gerade die oft unüberbrückbaren Differenzen als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen. Was sich in der Widersprüchlichkeit der gegebenen Antworten als Öffnung für die Gottesfrage zeigt, gilt auch für die »Bruchstelle« zwischen religiös Indifferenten und Christen: Beide würden, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. »Salz der Erde« können Christen nur sein, wenn das andere – nichtchristliche – Milieu vorhanden ist.¹² Das gilt aber auch umgekehrt! Die Differenz als solche macht beide Seiten wechselseitig darauf aufmerksam, dass gilt: »Veritas semper maior«. Dieser entscheidende Zielpunkt wird jeden Relativismusverdacht abwehren. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – wie der Kontext verdeutlicht, in dem die diesbezügliche Aussage des Paulus steht: »Stückwerk ist unser Erkennen« (1 Kor 13,9). Für die Gottesfrage bestände der »Lerneffekt« in einer vorsichtigeren, mehr tastenden und – man darf wohl sagen – auch liebevolleren Gottesrede. Abqualifizierende Beurteilungen der religiös Indifferenten (wie sie sich zahlreich auch im oben genannten Vatikanpapier finden) verbieten sich dann.

2. Wenn es eine »Rückkehr« der Religion gibt, dann wohl vor allem in Form der »vicarious religion«: Viele können oder wollen nicht »an Gott glauben« oder »religiös sein«, begrüßen es aber, »dass es Religion gibt«. Das verweist auf den für das Christentum zentralen Gedanken der Stellvertretung. 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 (1 Kor 12,20 und Kol 1,17–20). Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hoch differenziert und hoch spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen: Nicht jede und jeder kann alles. Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die »religiös Unmusikalischen« andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde uns daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14).

3. Dass man auch ohne Gott gut leben kann, wird im religiös indifferenten Umfeld vielfältig bewiesen: »Ich brauche keinen Gott«, oder: »Reli-

11 *Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich/Düsseldorf 1998, 190.*

12 Salz ist ein Gewürz, kein Grundnahrungsmittel.

gion ist für diejenigen, die sie nötig haben«, lauten in etwa die Antworten. Christliche Verkündigung neigt dazu, auf diese Provokation mit massiven Hinweisen auf die Defizite zu reagieren, die sich infolge einer solchen Option in individuell-lebenspraktischer, moralischer und sozio-kultureller Hinsicht einstellen. Abgesehen davon, wie berechtigt solche Hinweise sind (kritisch ist hier immer Jesu Splitter-und-Balken-Warnung): Ein Ernstnehmen dieser Provokation könnte im Sinne des von S. Weil angemahnten »läuternden Gebrauchs« eine Reinigung des Gottesbildes bewirken. Ist der Gott Jesu Christi denn ein Gott, den »man braucht«? Schon Meister Eckhart kritisierte eine »Milch-und-Käse-Frömmigkeit«, die Gott verzweckt (und Religion funktionalisiert) und so den eigentlichen Zugang zu ihm verstellt.¹³

4. Der folgende Lernschritt schließt sich unmittelbar an das Vorherige an. Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den »religiös Unmusikalischen« bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweiligen Gottesferne. Johannes vom Kreuz nennt sie die »dunkle Nacht des Glaubens«. Es ist zwar nicht dasselbe, ob das Phänomen vor und außerhalb einer Bekehrung wie im Fall der religiös Indifferenten oder nach einer solchen wie im Fall der Mystiker auftritt, aber gerade bei letzteren finden sich – seit Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt – Versuche, diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit der »Gottesfinsternis« (Martin Buber) unserer Zeit in einem »religionslosen Christentum« (Dietrich Bonhoeffer) zu vermitteln: »Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist.«¹⁴

Die Atheisten und noch mehr die religiös Indifferenten machen uns auf die Unerfahrbarkeit, Unbegreiflichkeit und Nichtinstrumentalisierbarkeit Gottes aufmerksam und problematisieren damit die oft unvorsichtige Rede der Gläubigen von »religiösen Bedürfnissen« und »Gotteserfahrungen«.

Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, kath. Priester und Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

13 »Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebt du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen [!] lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz. Ja, ich sage bei der Wahrheit: Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, dass es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.« Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate (hg. v. Josef Quint), München 1979, 227 (Predigt 16).

14 S. Weil, a.a.O., 189.