

## »Für Glaube kein Bedarf«

### Hintergründe und Umgehungen der religiösen Indifferenz \*

Hans Zirker

#### Erfahrung im Bild

In seiner Autobiographie erzählt der jüdische Schriftsteller Manès Sperber, wie er als Junge von 14 Jahren nach Amsterdam kam und zum ersten Mal das Rijksmuseum besuchte. Religiöse Bilder mit ihren christlichen Motiven betrachtete er nur ungern. „Aber die Landschaft im Hintergrund einer Kreuzigung oder Kreuzabnahme interessierte mich stets. Ganz besonders dann, wenn sich in der Feme Menschen und Tiere so bewegten, als ob weit und breit nichts geschähe, was sie aus ihrem beschaulichen Dasein aufschrecken könnte.“<sup>1</sup> Diese „Gleichgültigkeit der Leute im Hintergrund“ zog den Blick des jungen Betrachters mehr an und gab diesem mehr zu denken, als das mächtige Ereignis, das der Maler betroffen in den Vordergrund stellte. „Doch mit den Jahren wurde es meine eigene, immer wieder neu geschöpfte Erfahrung, daß jeder Vordergrund auch Hintergrund ist, daß man an einer Kreuzigung vorbeigehen kann, ohne auch nur den Schritt zu verlangsamen.“

Können wir dieser Einsicht, zu der der 14jährige im Museum angeregt wird und in der sich ihm letztlich Bilderwelt und Lebensrealität zusammenschließen, schon die Grundgestalt der religiösen Indifferenz entnehmen – da im Mittelpunkt der Episode doch gerade das religiöse Bild, gerade die biblische Darstellung steht? Dagegen spricht freilich, daß der Erzähler selbst seiner religiösen Herkunft entfremdet ist – auch schon in diesen Jugendjahren – und uns mit seiner Erinnerung andere Verhältnisse der Gleichgültigkeit ins Bewußtsein rufen will: „daß einer auf dem trockenen Pflasterstein einer Großstadt ertrinken könnte, ohne auch nur einen Augenblick lang die Ruhe der Passanten zu stören“. Doch auch dieses Bild reizt in seiner Ausdruckskraft dazu, daß man an ihm messe, welcher Ernst der religiösen Indifferenz zukomme.

#### Ein Feld von Wörtern und Wertungen

„Gleichgültigkeit“, „Desinteresse“, „Unentschiedenheit“, „Relativismus“, „Teilnahmslosigkeit“ und ähnliche Ausdrücke mehr legen sich nahe, wenn man danach Ausschau hält, in welchem sprachlichen Umfeld das eine Fremdwort „Indifferenz“ zu finden ist, vor allem, wenn es um entsprechende Einstellungen zu Religion und Glaube geht. Diese Wörter haben insgesamt keinen guten Klang; es scheint sich um eine üble Sache zu handeln, die man mit ihnen bezeichnet.<sup>2</sup> Dies gilt erst recht für die gewichtigere Wortbildung „Indifferentismus“. Und so verweisen denn die theologischen Lexika auch in erster Linie auf die cha-

---

\* Erstveröffentlichung in: Katechetische Blätter 110, 1985, 486–498.

<sup>1</sup> Manès Sperber, Die vergebliche Warnung. All das Vergangene ..., München 1971, (= dtv 1485). 20 (hier auch die folgenden Zitate).

<sup>2</sup> Innerhalb der christlichen Spiritualität gibt es allerdings auch einen ganz anderen, höchst positiven Begriff der „Indifferenz“ – im Anschluß vor allem an die Exerzitien des Ignatius von Loyola (vgl. Dictionnaire de la spiritualité VII/2, 1688–1708: Artikel „Indifférence. Davon soll hier selbstverständlich nicht die Rede sein.

rakterlichen Mängel der entsprechenden Einstellungen und Handlungsweisen (in der Auswirkung verderblicher sozialer Einflüsse): „Ursache des *praktischen* Indifferentismus sind: liberalistische Erziehung und Umgebung, Geistesträgheit und willensmäßige Energielosigkeit“<sup>3</sup>; oder – ähnlich, aber noch ausführlicher –: „Dieses praktische Verhalten kann hervorgehen aus der Einwirkung des Milieus. der Familie und der Gesellschaft, aus einer mangelhaften Beschaffenheit des Charakters oder des Willens, nämlich aus geistiger Trägheit, Schwäche, Leidenschaften, feigem Ausweichen vor letzten Entscheidungen, Mangel an Folgerichtigkeit und Mut.“<sup>4</sup> Wohl werden daneben jeweils auch *theoretische* Verarbeitungen und Begründungen des „Indifferentismus“ wahrgenommen. denen wenigstens eine gedanklich respektablere Gestalt zuerkannt werden muß, so daß man ihnen nicht einfach mit moralischen Disqualifikationen begegnen kann; doch sie heben den einmal festgestellten Makel nicht auf, kommen selbst nicht von ihm los.

Daß jemand gegenüber dem Anspruch des Glaubens sein Urteil dahingestellt sein lassen will, sich der Entscheidung zu entziehen versucht, indem er seine Position in uninteressierter Schwebeläuft, scheint den Ernst der religiösen Herausforderung mehr zu verfehlen als die ausdrückliche Ablehnung des Glaubens und der energische Widerspruch gegen ihn.

Doch solange man dies nur so allgemein feststellt: hat man die eigentliche Beunruhigung, die von religiöser Indifferenz ausgeht, noch nicht gesehen. Sie liegt nämlich in der Erfahrung der Gläubigen, daß es derartige Einstellungen nicht nur irgendwo unter Menschen gibt, sondern gerade *innerhalb* der eigenen Gemeinschaft, bei denen also, denen man sich im familiären und gesellschaftlichen Leben besonders nahe weiß. So ist es verständlich, daß schon in den biblischen Zeugnissen die Betroffenheit darüber zu finden ist, daß der Glaube bei manchen seine ursprüngliche Kraft, zur Entscheidung herauszufordern und Konsequenzen zu zeitigen, verloren hat.

### Biblische Urteile

Schon zur gängigen Redensart geworden ist das biblische Wort gegen die „Lauen“, die weder „heiß“ noch „kalt“ sind. In der Gemeinde zu Laodizea, gegen die sich diese Wertung richtet (Offb 3,15 f), scheinen diejenigen die Überhand bekommen zu haben, denen ihr überlieferter Glaube nicht mehr viel bedeutet. Keine andere der sieben Gemeinden, an die in der Apokalypse ein eigener Brief gerichtet ist (1,9–3,22), wird gleichermaßen scharf verurteilt. „Charakterlose Halbheit“ steht hier am Pranger.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Kar/ Algermissen, Artikel „Indifferentismus“, in: LThK<sup>2</sup> V (1960), 651 f. hier 651.

<sup>4</sup> Ludwig Baur, Artikel „Indifferenz“, in: LThK<sup>1</sup> V (1933). 388 f, hier 388. Für Gregor XVI. ist der Indifferentismus eine „höchst schändliche und absurde Quelle des Irrtums (DS 2730). Zum geschichtlichen Überblick vgl. Anton Weiler, Ueber die Ursachen religiöser Indifferenz, in: Concilium 19 (1983) 350–361. hier 350. Zur Vielfalt der kulturellen, sozialen, geschichtlichen und theologischen Aspekte des Themas unter Berücksichtigung auch der nichtchristlichen Religionen und ihres Verhältnisses zur Indifferenz) s. *Sekretariat für die Nichtgläubigen* (Hg.), L'Indifferenza religiosa. Rom 1978.

<sup>5</sup> Albrecht Oepke, Artikel „zestós“. in: ThWNT II, 878 f, hier 879.

Mit dem Jesus-Wort „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich“ (Mt 12,30 / Lk 11,23) werden alle Zwischenpositionen ausgeschlossen; es soll niemandem möglich sein, in der Rolle eines unbeteiligten Zuschauers zu bleiben. (Freilich gibt es auch das genau entgegengesetzte Wort Jesu nach Mk 9,40: »Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns«; das spannungsvolle Nebeneinander der beiden Sätze zeigt, daß die Beziehungen faktisch doch nicht so eindeutig sind, wie die einzelne energische Behauptung für sich allein nahelegt, sondern daß sie situativ recht unterschiedlich ausfallen können.)

Ein drittes Beispiel dafür, wie die Bibel gelegentlich im prägnanten Satz die religiöse Unentschiedenheit abwehrt und verurteilt, sei dem Alten Testament entnommen: Als Elija auf dem Berg Karmel gegen die Baalspriester auftritt, versucht das Volk die rivalisierenden Parteien aus gelassenem Abstand zu beobachten und erst einmal den Ausgang abzuwarten. Dagegen richtet Elija die vorwurfsvolle Frage: „Wie lange wollt ihr auf beiden Seiten hinken?“ (1 Kön 18,21) Jahwe oder Baal? – darauf soll es nur eine einzige und einfache Antwort geben; die Alternative läßt nicht zu, daß jemand ausweichend „sowohl als auch“ oder „weder noch“ oder in bedenklichem Zögern „vielleicht. vielleicht aber auch nicht“ sagt.

Wer unentschieden bleibt, wo er seine Hoffnung festmachen soll, oder gar offen läßt, ob er sich überhaupt auf eine Zusage einlassen will, der ist in dieser biblischen Sicht „ein Mann mit zwei Seelen, unbeständig auf all seinen Wegen“ (Jak 1,8); er ist wie eine Welle, die vom Wind im Meer hin und her getrieben wird“ (ebd. 1,6).

Aber obwohl den biblischen Urteilen ihr Ernst nicht zu bestreiten ist, bleibt doch zu fragen, wieweit sie auf die distanzierten Einstellungen zum Glauben zutreffen, die wir bei uns verbreitet finden; ob die jeweils unterschiedlichen Voraussetzungen nicht Differenzierungen verlangen, die in den biblischen Texten noch nicht gegeben sein können.

### Ein statistisches Symptom

In einer Erhebung des Emnid-Instituts, die vor Jahren durch das Nachrichtenmagazin \*Der Spiegel“ veranlaßt wurde, lautet eine Frage: „Kann ihrer Meinung nach jemand, der *nicht* an Gott glaubt, ein guter Mensch sein?“<sup>6</sup> Wie zu erwarten war, fielen die Antworten durchweg zustimmend aus (bei den Katholiken mit 85 %, bei den Evangelischen mit 92 %). Sicher käme auch heute nach größerem zeitlichem Abstand kaum ein erheblich anderes Ergebnis zustande.

Man könnte nun in der Richtung der gestellten Frage fortfahren und zu überlegen geben, ob es für den Zustand unserer Welt für das friedliche Zusammenleben aller und schließlich auch für das persönliche Lebensglück vor allem darauf ankomme, „ein guter Mensch zu sein“. Auch dazu dürfte die Zustimmung sicher hoch sein.<sup>7</sup> Die Konsequenz daraus wäre dann aber – selbst wenn sie so nicht von allen Befragten bedacht und bejaht würde –: Es

<sup>6</sup> Vgl. *Gerhard Schruidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1972, 42f: Auf einer umfangreichen Liste von Werten, auf der auch „Ein guter Mensch sein“ aufgeführt ist, werden nur drei konkrete Statements noch höher bewertet: \*Daß der Friede erhalten bleibt“, „In geordneten Verhältnissen leben“, „Auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln“.

<sup>7</sup> *Werner Harenberg* (Hg.), Was glauben die Deutschen?, München / Mainz <sup>2</sup>1969, 74.

ist für unsere Welt und unser Leben nicht in erster Linie erheblich, ob wir an Gott glauben; es gibt fundamentalere Entscheidungen. Deshalb muß es in dieser Sicht auch weitaus ruinöser sein, wenn man sich nicht darüber einigen kann, was überhaupt einen „guten Menschen in seinem Denken, Verhalten und Handeln ausmacht, als wenn man in dem spezifisch religiösen Bekenntnis nicht zur Übereinkunft kommt. (Selbstverständlich könnte man hier sofort einwenden, daß doch vielleicht das eine mit dem anderen eng zusammenhängt und daß die Glaubensüberzeugung nicht so von der sittlichen Verfassung der Menschen abgekoppelt werden kann, wie dies die Umfrage suggeriert; aber daß dieser Zusammenhang dem verbreiteten Bewußtsein zunächst fernliegt und von ihm weniger bedacht wird, ist gerade für unsere gesellschaftliche und religiöse Situation bezeichnend.)

Ein ähnliches Bild ergibt sich bei der anderen Frage: „Kann man nach Ihrer persönlichen Meinung ein Christ sein, ohne der Kirche anzugehören, oder geht das nicht?“<sup>8</sup> Wieder überwiegen kräftig die positiven Antworten (selbst wenn sie hier etwas gemindert sind: 62 % bei den Katholiken, 75 % bei den Evangelischen).

Der Glaube, der sich in eigener dogmatischer Gestalt ausspricht, und die Glaubensgemeinschaft, die sich als besondere Institution darstellt, werden im allgemeinen nur begrenzt als hilfreich und notwendig erfahren. Sie geben jedenfalls nicht die Grundlage ab, von der her der Zusammenhalt der Gesellschaft erwartet werden könnte und die allem Pluralismus vorausliegen muß. Der *Basiskonsens*, der zum Aufbau menschlicher Ordnung unabdingbar ist und in dem sich letztlich alle zusammenfinden müssen, ist offensichtlich an anderen gesellschaftlichen Orten als der Kirche und in anderen Verfahren als deren Verkündigung auszumachen. Wenn auch die Kirche – oder besser: die Kirchen, denn es gibt sie in diesem Zusammenhang nur in der Mehrzahl, gewiß an der für die Gesellschaft grundlegend notwendigen Verständigung beteiligt sind, so doch nur als Instanzen unter anderen. Ihr Anspruch, zu diesem und jenem Punkt Verbindliches zu sagen, steht dabei immer neu zur Disposition. Zwischen der dogmatischen Behauptung ihrer „*Heilsnotwendigkeit*“ einerseits und ihrer Leistung beim Aufbau und Erhalt der Gemeinschaft andererseits besteht offensichtlich für viele keine überzeugende Beziehung. Dies hat natürlich seine Geschichte.

## Hintergründe

Die Erfahrung religiöser *Indifferenz* geht geschichtlich zusammen mit der der religiösen *Toleranz*, und oft war es bei entsprechenden Auseinandersetzungen strittig, was auf der einen Seite und was auf der anderen zu verbuchen sei. Dabei tat sich die Kirche auf ihrem Weg in die Neuzeit besonders schwer, zu verarbeiten, daß der von ihr gelehrte Glaube nicht mehr als die fundamentale und umfassende Integrationskraft für den Bestand von Gesellschaft und Staat Anerkennung fand. Auch wo sie nicht mit ausdrücklichen Zwangsmaßnahmen ihre öffentliche Geltung durchzusetzen versuchte, erschien sie doch weithin

---

<sup>8</sup> Vgl. *Harenberg* (s. Anm. 5), 75. Eine Vergleichsuntersuchung des Ifak-Instituts erbrachte 1980 bei den Katholiken 61 %. bei den Evangelischen 80 %; vgl. *Spiegel* 34 (1980), Nr. 46, hier 80.

durch ihren absoluten Wahrheitsanspruch in der Verständigung behindert.<sup>9</sup> Wo sie sich (wie etwa in der theologischen Apologetik) argumentationsbereit gab, mußte dies von vornherein doch nur als eine Strategie erscheinen, mit der sie bei den anderen das durchsetzen wollte; was schon immer ihre eigene Überzeugung war.

Die scharfe, aber nur scheinbar eindeutige Trennung zwischen der einen *Toleranz gegenüber den (irrenden) Menschen*, die sittlich gerechtfertigt ist, und der anderen *gegenüber dem Irrtum* selbst, die als Indifferentismus verworfen werden muß<sup>10</sup>, war zwar der gesellschaftlichen Freiheit förderlich, nicht aber der wechselseitigen Verständigung innerhalb der Kirche und vor allem zwischen der Kirche und der übrigen Gesellschaft; denn mit dieser Unterscheidung kann die einmal vertretene „Wahrheit“ jeder weiteren ernsthaften Auseinandersetzung mit dem, was andere überzeugt: von vornherein entzogen werden.<sup>11</sup>

Schon unter den Erfahrungen der *Reformationszeit* drängten einige wenige, aber deutliche Stimmen darauf, daß man den Bestand dessen, was man bei den verschiedenen konfessionellen Positionen jeweils für dogmatisch unabdingbar hält, vermindere, um damit der Zwietracht ihre Schärfe zu nehmen. So betonte etwa *Erasmus von Rotterdam*, man habe bisher zu schnell und zu vieles als verbindlich definiert, „was ohne Gefahr für unser Heil der religiösen werden könnte“: „Die Summe unserer Religion ist Frieden und Einmütigkeit; diese können kaum bestehen, wenn wir nicht so wenig wie möglich definieren und in vielen Dingen über die Schranken ihrer Religionen hinweg jedem sein eigenes Urteil belassen; denn sehr vieles ist außerordentlich dunkel, und die Menschen leiden an der fast angeborenen Krankheit, daß sie nicht nachgeben können, sobald einmal eine Sache strittig geworden ist. Jedem scheint, wenn er in Hitze geraten ist, das als absolute Wahrheit, was er anfangs nur zaghaft vorgebracht hat.“<sup>12</sup> Infolgedessen versuchte *Erasmus* für sich einen Standort zu gewinnen, der ihm schließlich das Bekenntnis erlaubte: „Ich will keiner Partei dienen, und ich kann es auch nicht.“<sup>13</sup> Daß er sich damit aber zu kräftigen Stücken auch der Möglichkeit beraubte, die religiös-politische Wirklichkeit mitzugestalten, macht die Tragik dieser Position aus.

Als „einer der ersten Vorkämpfer des Toleranzgedankens“<sup>14</sup> jener Zeit gilt auch *Sebastian Franck*, der lehrte, daß die Eintracht der Menschen beständiger sei, „wenn man jedem

<sup>9</sup> Besonders massive Beispiele dafür sind etwa die Enzyklika „*Mirari vos*“ von *Gregor XVI.* (DS 2730–2732) und der *Syllabus Pius' IX.* (DS 2901–2980).

<sup>10</sup> Vgl. schon. *Augustinus*, Sermo 49,5: „Liebe den Menschen, hasse den Fehler!“ (PL (PL 38,323). Die wechselnde Einstellung, die Augustinus selbst in dieser Frage zeigt – bis hin zur Forderung von Gewaltmaßnahmen gegen Häretiker –, läßt dieses Prinzip als wenig stabil erscheinen.

<sup>11</sup> Für das LThK<sup>1</sup> X (1938) gibt es unter dem Stichwort „Toleranz“ nur den Verweise auf „Duldung“ und diese ist nicht mehr als „das Ungestörtlassen fremder religiöser Überzeugungen sowie ihrer privaten und öffentlichen Äußerungen (Arnold Strucker, Artikel „Duldung, religiöse. in: LThK<sup>1</sup> III [1931]. 483–486, hier 483).

<sup>12</sup> Brief an *John Carondelet* (= Einleitung zur Hilarius-Ausgabe), in: *Opus Epistolarum*. hg. von *Percy Stafford Allen*, Bd. V. Oxford 1924. 173–192, hier 177 f. (Übers. H. Z.).

<sup>13</sup> *Spongia adversus aspergines Hutteni* (1523), in: *Opera omnia IX/1*, Amsterdam / Oxford 1982, 91–210, hier 126 (übers. H. Z.).

<sup>14</sup> *Joseph Staber*, Artikel „*Franck. Sebastian*“, in: LThK<sup>2</sup> IV. 25 f.

sein Gewissen und seinen Glauben vor Gott frei ließe“<sup>15</sup>. Doch in seiner Indifferenz den dogmatisch fixierten Bekenntnissen und Gemeinschaften gegenüber war *Franck* zugleich von allen Parteien geächtet und stand zwischen den Fronten. Seine Ideen freilich lebten weiter, wenn auch „von den amtlichen Vertretern der Konfessionskirchen und der von ihnen anerkannten Theologie verurteilt und bekämpft ... als gefährliche Aufweichungen des christlichen Glaubens und der ‚wahren Religion‘“<sup>16</sup>.

Gegenüber einem Christentum, in dem eine derart kommunikationswidrige Selbstbehauptung vorherrschte, hielt es schließlich die Aufklärung für ihre Aufgabe, eine „Vernunft“ durchzusetzen, die alle Menschen guten Willens verbinden kann, da sie in der Natur und Geschichte der Menschheit und nicht in einer religiösen Teilgeschichte begründet ist. *Lessings* „Nathan der Weise“ ist dafür ein Zeugnis, das zum allgemeinen Bildungsgut wurde: Der muslimische Fürst, der christliche Kreuzritter und der jüdische Kaufmann finden hier über die Schranken ihrer Religionen hinweg zu einer Gemeinschaft, die ihnen von den kriegerischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit und den dogmatischen Positionen ihrer Religionen her eigentlich verwehrt ist. Sie müssen erst lernen, dem, was andere absolut setzen – und worin sie selbst sich zunächst auch getrennt sahen –, gleiche Gültigkeit zuzuerkennen. Dazu verhilft ihnen in diesem Drama die Parabel des Juden Nathan von den drei Ringen, die ununterscheidbar und deshalb faktisch vom selben Wert sind – wie es auch die Religionen für den sein werden, der sie nur recht zu würdigen weiß: Sie verdienen Anerkennung, wenn sie zu versöhnlicher Gemeinschaft führen und zum wechselseitigen Wettbewerb im Guten „mit Sanftmut, / Mit herzlicher Vertraglichkeit, mit Wohltun, / Mit inzigster Ergebenheit in Gott“<sup>17</sup>.

Freilich belegt gerade die Geschichte der Aufklärung in ihren verschiedenen Strömungen, wie wenig begründet die Zuversicht ist, daß das Bemühen um die rechte „Vernunft“ die Menschen zusammenführe. Gehörte etwa für einen Teil der Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts zu einem vernünftigen Bewußtsein prinzipiell die Anerkennung der Existenz Gottes, des Gewissens als sittlicher Norm und der Unsterblichkeit der Seele (damit auf der Basis dieser drei Elemente die Moral ihren soliden Bestand habe), so wurden diese Überzeugungen für andere – etwa aus der zeitgenössischen französischen Aufklärung, die zum Atheismus tendierte oder ihn gar ausdrücklich lehrte – bald hinfällig. Eine umfassende und für alle verbindliche Vernünftigkeit kam auf dem Weg der gesellschaftlich freien und philosophisch gelenkten Reflexionen – dies war die neue Erfahrung – jedenfalls auch nicht zustande. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß bei allem Bemühen um Wahrheit nach wie vor für Resignation und Indifferenz Raum war. Wer sich mit vorläufiger

<sup>15</sup> Deklaration an den Stadtrat von Ulm, abgedruckt bei *Alfred Hegler*, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit (Archiv für Reformationsgeschichte. Ergänzungsband I, Berlin 1906, 140–179. hier 171 (neuhochdeutsch H. Z.). Vgl. auch ebd., 174: „Aber das Gewissen und den inneren Menschen, was und wie ein jeder für sich selbst glaube, soll man nicht mit menschlichen Geboten angehen.“

<sup>16</sup> *Karl-Ernst Apfelbacher*, Die Einheit der Kirche und die „dritte Konfession“, in: *Peter Neuner / Franz Wolfinger* (Hg.), Auf Wegen der Versöhnung. Frankfurt a. M. 1982. 58–80. hier 77.

<sup>17</sup> 3. Aufzug. 7. Auftritt.

Erkenntnis und fragmentarisches Einverständnis nicht zufrieden geben wollte, konnte die nachaufklärerische Zeit in pauschal enttäuschter Kritik gar als das „Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit“ anprangern<sup>18</sup>. Freilich hat eine solche Verurteilung, wie die neuzeitliche Geschichte von Philosophie und Politik zeigt, allzu leicht ein totalitäres Denken im Gefolge, das mit dem Pathos endgültiger Einsichten mehr an Wahrheit verspricht, als es tatsächlich einzulösen vermag.

Die äußerste Konsequenz daraus zogen philosophisch *Friedrich Nietzsche* und *Jean Paul Sartre*, indem sie eine radikale Indifferenz (der menschlichen Selbstbestimmung sind keinerlei Bindungen vorgegeben) mit einer ebenso radikalen Entscheidungssituation (der Mensch ist in die Freiheit gesetzt zu wählen) zusammensahen.

In all dem werden weniger Lösungen sichtbar als die Verlegenheiten, die unsere geistesgeschichtliche Situation ausmachen. Ein gesellschaftlich verbindendes und verbindliches Bewußtsein ist auf solchen Wegen nicht zu erreichen. Auch wenn der Wahrheitsanspruch kirchlicher Lehre nicht einfach in gesellschaftlicher Anerkennung gründen kann, so ist er von der gegebenen Situation doch schwerwiegend betroffen. Der für die Glaubenszustimmung notwendige „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2,4) hat auch eine soziale Dimension.

### Die Notwendigkeit der Auswahl

Daß der einzelne in unserer Gesellschaft viele weltanschauliche und religiöse Standpunkte nebeneinander wahrnimmt und viele von ihnen öffentlich etwa gleich geachtet erfährt, erlaubt ihm nicht, daß er sich diesem Spektrum gegenüber persönlich in entsprechender Indifferenz verhält. Eine völlige geistige Lähmung wäre die Folge eines solchen (eigentlich nicht vorstellbaren) Versuchs. Selbst wenn man sich gegenüber bestimmten konkurrierenden Positionen auf eine neutrale Gleichgültigkeit zurückzieht, bedeutet dies nicht minder ein Votum für eine bestimmte Einstellung. Der Nötigung zur Wahl ist nicht zu entgehen (wenn man sich nicht einfach dumpf von äußeren Einflüssen hin und her bewegen läßt). In dieser Hinsicht folgt aus der *gesellschaftlichen* Indifferenz nicht etwa schon eine *persönliche*; die Konsequenz ist vielmehr ein größerer Spielraum individuellen Ermessens und privater Entscheidungen.

Der Soziologe *Peter L. Berger* gab deshalb einem seiner Bücher zu dieser sozialen Situation den Titel „Der Zwang zur Häresie“<sup>19</sup> (nach dem griechischen Wort „hairesis“ – „die Auswahl“). Während er den „traditionellen Menschen“ in einer „Schicksalswelt“ eingebettet sieht, in der weitgehend die Standorte vorgegeben und die Lebenswege vorgezeichnet sind, sieht er den „modernen Menschen“ einer Fülle von Alternativen ausgesetzt, die ihm ein Leben aus bloßer Routine erschweren: „Der moderne Mensch muß anhalten und eine

<sup>18</sup> *Johann Gottlieb Fichte*, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Vorlesungen 1804–1805), in: *Fichtes Werke*, hg. von *Immanuel Hermann Fichte*, Bd. 7, Berlin 1971, 1–256, hier 11 mit 18. Vgl. hierzu auch *Peter Eicher*. Bürgerliche Religion, München 1983, 101.

<sup>19</sup> Frankfurt a. M. 1980 (orig.: *The Heretical Imperative*. New York 1979).

Pause einlegen, wo der prämoderne Mensch in unreflektierter Spontaneität handeln konnte.“<sup>20</sup>

Diese Erfahrung, daß wir unumgänglich dazu genötigt sind, aus einer Vielzahl von Möglichkeiten auszuwählen, kann nicht ohne Einfluß auf das religiöse Bewußtsein bleiben. Selbst innerhalb der Kirche erscheint der überkommene Bestand an Glaubenselementen und sittlichen Verpflichtungen in seiner Stabilität gemindert und von wechselnden Zustimmungen abhängig. Die geschichtliche Vorgabe und die lehramtliche Vorlage gewähren noch keine Geltung für die Gegenwart und erst recht noch keine Tradition für die künftigen Generationen.<sup>21</sup> Immer wieder kann sich deshalb auch innerkirchlich hie und da der Eindruck durchsetzen, daß noch nicht ausgemacht sei, was man von einer Sache zu halten habe; daß dieser also offensichtlich die Selbstverständlichkeit abgehe. So gehört es auch im Bereich des Glaubens zur alltäglichen Erfahrung. Daß Menschen „anhalten und eine Pause einlegen, weder Zustimmung noch Widerspruch äußern, einfach in Abstand bleiben. Für denjenigen, der von dieser selben Sache uneingeschränkt überzeugt ist und sich ihr verpflichtet weiß, kann solche Unentschiedenheit schon als ein bedenkliches Symptom für ein viel weiter reichendes und grundsätzlicheres religiöses Desinteresse erscheinen. Zunächst belegt es jedoch nur, daß Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit spürbar abhängiger geworden sind vom persönlichen Abwägen und Ermessen.

Soziologische Untersuchungen zeigen, daß in unserer Gesellschaft keineswegs eine völlige religiöse Indifferenz überwiegt; es läßt sich vielmehr deutlich eine „allgemeine Religiosität“<sup>22</sup> ausmachen, die allerdings nur noch schwach ihre Herkunft von kirchlicher Gemeinschaft und christlichem Glauben erkennen läßt (in den Annahmen etwa, daß Gott der Schöpfer der Welt ist und Vergangenheit wie Zukunft bestimmt; daß Glaube eine Hilfe gegenüber Verzweiflung ist und Geborgenheit schenkt; daß Religion dem Leben Sinn gibt, besonders angesichts des Todes; daß sie in der Kindererziehung wertvoll ist und ähnliches mehr). Vor allem ist in dieser Religiosität das Maß der öffentlichen religiösen Praxis äußerst gering. Daß dies für die Tradierung von Religion und für die Zukunft des christlichen Glaubens im besonderen bedenklich ist, liegt auf der Hand. Dennoch ist zunächst zu sehen, daß moralische Verurteilungen diesem Phänomen nicht gerecht werden. Es ist immer nur ein relatives Desinteresse, das auf einer Wahl beruht und aus bestimmten Lebensumständen hervorgeht. Wer darüber befinden will, muß berücksichtigen, daß bei einer solchen Auswahl beide Seiten fraglich sein können – nicht allein die verminderte Ansprechbarkeit und die reduzierte Religiosität, sondern auch der traditionell vorgegebene Glaube und die institutionelle Kirchlichkeit. Religiöse Indifferenz behält unter unseren kulturellen Bedingungen diesen Bezug auf das christliche Bekenntnis auch dann, wenn sie ihn nicht ausdrücklich anspricht.

<sup>20</sup> Ebd., 32f.

<sup>21</sup> Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Kirche begreifen*, Freiburg 1979, 82–110: Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums

<sup>22</sup> Vgl. *Ursula Boos-Nünning*, *Dimensionen der Religiosität*, München/Mainz 1972, 134f; *Paul Michael Zulehner*, *Religion nach Wahl*, Wien 1974, 25–36: Auswahlchristliche Religiosität.



## Die Fähigkeit, etwas unentschieden zu lassen

Wer ständig um sich her – gar in der alltäglichen Mühe des Religionsunterrichts oder pastoraler Dienste – religiöses Desinteresse erfährt und die mangelnde Bereitschaft, sich mit Fragen des Glaubens überhaupt noch auseinanderzusetzen, dem mag es abwegig erscheinen, danach zu fragen, wo bei solchem Verhalten vielleicht doch noch ein achtenswertes Moment gegeben ist, das man verstehend würdigen könne. Aber so eindeutig läßt sich hier nicht ein banales und oberflächliches Bewußtsein unterstellen; es könnten auch respektablere und begründetere Einstellungen vorliegen.

Darauf verweist uns etwa die sozialpsychologische Einsicht, daß es zur Ausbildung einer gefestigten Identität erforderlich ist, die aus der Umwelt andrängenden gegensätzlichen Erwartungen und Forderungen, die nicht alle den Bedürfnissen des einzelnen nach einer stimmigen Welt entsprechen können, auszuhalten, ohne sich mit Entscheidungseifer einer Position zu verpflichten und dabei alle übrigen zu verdrängen oder radikal zu entwerfen. Wer seine von Widersprüchen und Spannungen durchzogene Welt mit einfachen Polarisierungen angeht, bei denen er genau weiß, welche Seite die rechte ist und welche die schlechte, „der ist zwar vor jedem Indifferentismus gefeit; aber er hat sich einen starr autoritären Charakter zugelegt, bei dem er mit Angst die Alternativen seiner eigenen Entscheidung von sich fernhalten muß, da sie ihn in seiner Selbstsicherheit gefährden. Und umgekehrt wird derjenige, der sich und seine Welt nicht derart zur Eindeutigkeit bringen will, notwendigerweise immer in sich ein Stück Unentschiedenheit empfinden und bejahen. Er sieht die verschiedenen Möglichkeiten nebeneinander, läßt sich – wo er es für angebracht und nötig hält – auch auf eine von ihnen ein und hält dabei doch noch eine innere Balance m den anderen; er bleibt sich der Relativität seiner Wahl bewußt. Die Fähigkeit zu diesem Verhalten wird in der Fachsprache als „Ambiguitätstoleranz“ bezeichnet, d. h. als Kraft, das Zweideutige und Zwiespältige auszuhalten.“<sup>23</sup>

Mit der Feststellung; daß ein derartiges Vermögen zur Ausbildung einer einigermaßen stabilen und angstfreien Identität gehört, ist freilich noch nicht gesagt, in welchen Bereichen unseres Lebens und angesichts welcher Situationen eine entsprechende Einstellung verantwortbar ist. Sollte uns nicht angesichts der ernsthaften Fragen von Religion und Glauben, die zentral unser Selbstverständnis und Handeln berühren, eine solche innere Distanz und Gelassenheit verwehrt sein?

Doch dem hält *Sigmund Freud* das Bedenken entgegen, daß man gerade um so mehr nach der Beglaubigung einer Lehre fragen und sein eigenes Urteil um so zögernder abwägen müsse, je wichtiger uns die angesprochene Sache erscheint. Da im religiösen Bereich offensichtlich viele Positionen miteinander konkurrieren, ohne daß sich eine von ihnen rational gegen die anderen durchsetzen kann, müsse jede Sicherheit des religiösen Bekenntnisses hohem Maß illusionär sein. Derart anfechtbare Gewißheiten aber würden wir uns üblicherweise noch nicht einmal bei viel weniger wichtigen Fragen erlauben. *Freud*

<sup>23</sup> Vgl. *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart <sup>4</sup>1975, 150–167: Ambiguitätstoleranz und Abwehrmechanismen.

kommt deshalb „zu dem sonderbaren Ergebnis, daß gerade diejenigen Mitteilungen unseres Kulturbesitzes, die die größte Bedeutung für uns haben könnten, denen die Aufgabe zugeteilt ist, uns die Rätsel der Welt aufzuklären und uns mit den Leiden des Lebens zu versöhnen, daß gerade sie die allerschwächste Beglaubigung haben. Wir würden uns nicht entschließen können, eine für uns so gleichgültige Tatsache anzunehmen, wie daß Walfische Junge gebären anstatt Eier abzulegen, wenn sie nicht besser erweisbar wäre.“<sup>24</sup>

Sicher kann man gegen eine derartige Einschätzung des Glaubens und gegen diese Forderungen, seine Glaubwürdigkeit zu begründen, selbst wieder Bedenken erheben,<sup>25</sup> aber es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Skepsis einerseits eine geistesgeschichtlich weit zurückreichende und ernstzunehmende Tradition hat und andererseits auch weithin in das populäre Bewußtsein als plausibel eingezogen ist. Im 5. Jahrhundert v. Chr. lehrte der griechische Philosoph *Protagoras* als ein Stück religiöser Aufklärung: „Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen: weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen verhindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist.“<sup>26</sup> Und von dem Philosophen *Xenophanes* wird uns aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. überliefert: „Und das Genaue freilich erblickte kein Mensch, und es wird auch nie jemand sein, der es weiß in bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen, davon: Schein haftet an allem.“<sup>27</sup>

Freilich ist dies noch kein religiöser Indifferentismus im Sinne eines unbetroffenen Desinteresses, wird hier doch gerade auf die vorgefundene Religiosität reflektiert. Aber zugleich bereitet solche Reflexion den geistigen Raum, in dem der Abstand gegenüber jedem religiösen Engagement, auch dem der theoretischen Auseinandersetzung, gerechtfertigt scheinen kann. Es ist nicht möglich, eine achtenswerte Enthaltung im Urteil (Agnostizismus) von einer leichtfertigen Gleichgültigkeit (Indifferentismus) sauber abzuheben.<sup>28</sup> Wer dort, wo er auf religiöses Desinteresse stößt, nicht von vornherein jede Möglichkeit der geistigen Auseinandersetzung und Einflußnahme ausschließen will, muß zunächst noch bessere Beweggründe unterstellen als bloß die einer abgestumpften Trägheit und banalen Oberflächlichkeit.

Wenn in unserer Gesellschaft die religiös-weltanschauliche Situation besonders komplex geworden ist und die Rechtfertigungen für den einen oder anderen Standort in ihrer Tragfähigkeit weit undurchsichtiger sind, als dies die traditionelle theologische Apologetik annahm, dann kann sich der einzelne gerade im Bereich von Religion und Glaube zu Formen

<sup>24</sup> Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Fischer Taschenbuch 6054, 83-135, hier 107.

<sup>25</sup> Vgl. *Hans Zirker*, Religionskritik. Düsseldorf 1982, 172–176..

<sup>26</sup> Zitiert nach: *Hermann Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg 1957 (= Rowohlts Klassiker 10), 122 (hier vereinfacht ohne Übersetzungsvarianten).

<sup>27</sup> Ebd., 20 (ohne Übersetzungsvarianten).

<sup>28</sup> Vgl. *Heinz Robert Schlette*, Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus, in: *Concilium* 19 (1984) 370–377.

der „Ambiguitätstoleranz“ veranlaßt sehen, die manchem – und vielleicht auch dem Betroffenen selbst – schlicht als religiöse Indifferenz erscheinen mögen.

(Glaubens-)Entscheidungen sind unumgänglich – aber worüber?

Es gibt zwei extreme Versuche, sich in einer Umgebung gegensätzlicher Erwartungen und Forderungen jeglicher Wahl zu entziehen: entweder allen Ansprüchen gerecht werden zu wollen – dies führt in eine neurotische Hektik – oder sich eine eigene Welt aufzubauen, in der möglichst alle Unstimmigkeit verdrängt ist, also nur noch das vorkommt und gilt, was den eigenen Bedürfnissen entspricht – dies führt letztlich zu psychotischem Verhalten.<sup>29</sup> Im Normalfall dagegen wird ein Ausgleich gesucht zwischen *Entschiedenheit und Verpflichtung* einerseits und einer *relativen Gleichgültigkeit* andererseits. Die lebensgeschichtliche Aufgabe besteht dann darin, für sich herauszufinden, wo das eine gefordert und wo das andere verantwortbar ist.

Unter dieser Frage ist auch der religiöse Indifferentismus zu sehen. Wer sich angesichts dogmatisch formulierter Glaubenspositionen und der Praxis kirchlicher Gemeinschaft distanziert verhält und sich auch der entschiedenen Auseinandersetzung entzieht, wird noch nicht allein deshalb schlechthin als geistig abgestumpft und moralisch empfindungslos beurteilt werden können. Wer ihn verstehen wollte, müßte zuerst erfahren, was sonst ihn unter seinen Lebensbedingungen vielleicht anspricht, beunruhigt, herausfordert, empört.<sup>30</sup>

Daß im Verhältnis dazu die Religion in der konkreten Gestalt, in der sie einem solchen Menschen unter seinen Erfahrungen gegenübertritt und gegenüber der er sich indifferent verhält, auf jeden Fall eine dringliche Sache sei, wäre dann erst noch auszumachen. Mit dogmatischen Vorentscheidungen, die ein für allemal und für jeden gelten sollen, ist dabei allerdings noch nicht geholfen. Die Frage ist in erster Linie, was für jemanden – und für die Gemeinschaft, in der er lebt – spürbar davon abhängt, ob er in der einen oder anderen Sache Position bezieht. Wo keine Folgen absehbar sind, fehlt die Dringlichkeit.

Religiöser Glaube erscheint heutzutage vorrangig als eine *besondere* Deutung der *gemeinsamen* Wirklichkeit, weniger als ein Weg zu besonderen Erfahrungen, die ohne ihn nicht zu gewinnen sind, und zu einem eigenen Handeln, das ohne ihn nicht zu leisten ist.<sup>31</sup> Als Interpretation unseres Lebens und unserer Welt hat Religion somit in erster Linie den Charakter einer *sekundären* gedanklichen Verarbeitung, von der die vorgängige Realität selbst kaum abzuhängen scheint. Wenn außerdem die religiösen Bekenntnisse noch einmal aufgrund ihrer traditionellen Gestalt als äußerst deutungsbedürftig erfahren werden und offensichtlich bei den Gläubigen selbst nicht mehr in einem einheitlichen Verständnis

<sup>29</sup> Zu diesen beiden „Auswegen“ vgl. *Krappmann* (s. Anm. 23), 156f.

<sup>30</sup> Zur religionspädagogischen Situation und Aufgabe vgl. die knapp skizzierten Überlegungen von *Ralph Sauer*, Der indifferente Schüler im Religionsunterricht. Anmerkungen zur Synodenvorlage über den Religionsunterricht in der Schule, in: *KatBl* 99 (1974) 394–396.

<sup>31</sup> Zu diesem Wandel der Religion von einem eigenen Erfahrungsort zum besonderen Deutungssystem vgl. *Rainer Döbert*, Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff, in: *Religionspädagogische Beiträge* 14/1984, 98–118.

aufgenommen werden, erscheint die religiöse Welt zusätzlich intellektualisiert. Die ernsthaften Fragen unseres Lebens sind deshalb für viele anders gestellt als religiös.

Selbstverständlich ist die theologische Reflexion nicht daran gehindert, auch noch bei den Menschen, die sich religiös indifferent geben, mit einem unreflektierten. „unterschweligen“ Glauben zu rechnen. Aber sie kann nicht voraussetzen, daß diese theoretische Verarbeitung der religiösen Situation allgemein als ein dringliches Problem angesehen wird. Deshalb darf sie auch mit Gelassenheit der (relativen) religiösen Indifferenz gegenüberstehen im Vertrauen darauf, daß die fundamentale Orientierung menschlichen Lebens nicht in jedem Fall von einer ausdrücklichen Interpretation abhängen muß, in der der einzelne sich selbst als gläubig begreift. Es ist unter den neuzeitlichen Bedingungen von Religion und Kirche verständlicher denn je, wenn mancher anderes als wichtiger empfindet. Wo freilich auch darüber kein Gespräch mehr geführt werden kann, ist menschliche Gemeinschaft grundlegend gestört und die charakterliche Reife des einzelnen schwerwiegend beeinträchtigt. Doch daß dieser Fall gegeben ist, kann nie eindeutig und abschließend diagnostiziert werden.