

Veronika Hoffmann

Université de Fribourg

veronika.hoffmann@unifr.ch · ORCID-ID: 0000-0001-6082-7403

Ein Unterschied, der keinen Unterschied macht

Religiöse Indifferenz und das Problem der „Fehlannonce“

DOI: 10.35070/ztp.v147i3.4281

Zusammenfassung: Der Aufsatz verfolgt ein dreifaches Ziel: 1. Ein Blick in den sozialwissenschaftlichen Diskurs über „Nichtreligion“ und „religiöse Indifferenz“ hilft, die Vielfalt und zum Teil Unklarheit der Verwendungen der Kategorie religiöser Indifferenz und ihre Gründe wahrzunehmen. 2. Aus der Rezeption der Diskussion wird ein Vorschlag entwickelt, wie religiöse Indifferenz, sozialwissenschaftliche Forschung aufgreifend, theologisch verstanden werden könnte. 3. Daraus werden Überlegungen abgeleitet, wo Herausforderungen des Phänomens genuin für die Systematische Theologie liegen.

Schlagwörter: Indifferenz, Nichtreligion, Säkularität, theologische Anthropologie, Religionsforschung

1 Religiöse Indifferenz als „bemerkenswerte Abwesenheit“

Eine „Fehlannonce“ macht das Fehlen von etwas ausdrücklich. Sie begegnet beispielsweise, wenn das Fehlende üblicherweise da ist und erwartet wird: „Dieses Produkt ist vorübergehend nicht verfügbar.“ Möglicherweise entsteht durch dieses Fehlen ein Mangel. Längst nicht in allen Fällen führt das Fehlen von etwas jedoch zu einer Fehlannonce oder einem wahrgenommenen Mangel. Man erwartet keinen Hinweis: „In diesem Supermarkt gibt es kein Schwimmbad.“ Fehlanzeigen haben also damit zu tun, dass das Fehlen von etwas als „bemerkenswert“ wahrgenommen wird. Dass im aktuellen *Lexikon für Theologie und Kirche* der Artikel „Anerkennung“ ursprünglich fehlte, wurde offensichtlich als ein „bemerkenswertes“ Fehlen wahrgenommen – und als ein Mangel: Der Artikel findet sich jetzt im Nachtragsband. Ein Artikel „Auto“ hingegen wurde nicht nachgetragen. Die Rede von „religiöser Indifferenz“¹ ist, so die These des Aufsatzes, eine

¹ Im Folgenden richtet sich der Blick ausschließlich auf religiöse Indifferenz. Innerhalb des

Art Fehlanzeige. Wer von ihr spricht, konstatiert in der Regel, dass andere nicht von Religion sprechen, weder affirmativ noch ablehnend. Es lohnt sich zu fragen, worauf diese Fehlanzeige zielt, wer sie vornimmt und aus welcher Perspektive dies getan wird.

In diesem relativ neuen Forschungsfeld gibt es bisher keinen Konsens, was mit „religiöser Indifferenz“ eigentlich bezeichnet sein soll. Die folgenden Überlegungen widmen sich deswegen wesentlich einer möglichen genaueren Bestimmung dieser Kategorie. Dazu wird zuerst ein kurzer Blick in den sozialwissenschaftlichen Diskurs über Nichtreligion Hilfestellungen zur Unterscheidung zwischen Nichtreligion und religiöser Indifferenz bieten (2). Dann gilt es, die Schwierigkeiten zu erheben, die bei der Erforschung religiöser Indifferenz begegnen (3). Die Gründe dafür liegen zum einen in einer spezifischen Problematik ihrer empirischen Erfassung, zum anderen in den verschiedenen Möglichkeiten, wie sie konzeptualisiert werden kann. Handelt es sich um eine empirische Kategorie, so dass man mehr oder weniger präzise erfassen kann, wie viele Menschen religiös indifferent sind? Stellt „religiöse Indifferenz“ eine analytische Kategorie dar, die zur Beobachtung und zur Abgrenzung von anderen Kategorien dienen kann, während sich die empirische Realität als unschärfer erweist, so dass empirische Forschungen einen indikativen Wert besitzen, ohne dass eine eindeutige empirische Abbildung von religiöser Indifferenz möglich wäre? Oder haben wir es mit einer theologisch-konzeptuellen Kategorie zu tun, die vor dem Hintergrund einer bestimmten theologischen Anthropologie und eines spezifischen Glaubensverständnisses formuliert wird, unabhängig von sozialwissenschaftlichen Forschungsergebnissen? Auf diesen Beobachtungen aufbauend wird eine Bestimmung von religiöser Indifferenz vorgeschlagen, die die sozialwissenschaftliche Forschung rezipiert und zugleich für systematisch-theologisches Arbeiten geeignet ist (4). Daraus werden schließlich Überlegungen zu den genuin theologischen Herausforderungen abgeleitet, die sich ergeben (5).

2 Ein Blick in den sozialwissenschaftlichen Diskurs über Nichtreligion

Dass die Alternativstellung „(christlicher) Gottesglaube versus Atheismus“ für religionsbezogene Forschungen nicht mehr brauchbar ist, hängt nicht nur mit dem religiösen Pluralismus zusammen, der verhindert, dass man „Religion“ und „Glaube an Gott“ identifizieren kann. Auch die Alternative

religiösen Feldes ist die hier zu untersuchende Indifferenz von der ignatianischen Indifferenz zu unterscheiden.

zu einer religiösen Welterperspektive ist mit dem Begriff „Atheismus“ allein nicht mehr sinnvoll beschrieben. Denn auch hier hat sich das Feld pluralisiert und zu einer Vielzahl von Formen abgrenzender Bezugnahme geführt, die in der Religionsforschung zunehmend mit Konzepten wie „Nichtreligion“ und „Indifferenz“ zu erfassen versucht werden. Der Begriff der „Nichtreligion“ wird bisher freilich nicht einheitlich verwendet, derjenige der „Indifferenz“ ist, wie sich zeigen wird, noch unklarer.

Eine viel rezipierte Definition von Nichtreligion stammt von Lois Lee: „Non-religion is any position, perspective or practice which is primarily defined by, or in relation to, religion, but which is nevertheless considered to be other than religious.“² Fragt man, was hier und in der Forschung zu Nichtreligion insgesamt mit „Religion“ gemeint sei, stößt man auf ein nicht unerhebliches Problem. Denn nicht nur ist der Religionsbegriff bekanntlich in der Forschung umstritten, die Variationsbreite wird bei Einbezug empirischer Datenerhebungen noch höher. Hier können Selbstbezeichnungen als „religiös“ oder „nichtreligiös“ auf der Basis von (impliziten) Religionsbegriffen erfolgen, die von demjenigen des Forschers oder der Forscherin abweichen. So können Menschen sich beispielsweise selbst als „christlich“ identifizieren, ohne entsprechende Überzeugungen oder Praktiken an den Tag zu legen, weil „Christlichsein“ für sie einen Teil ihrer nationalen Identität darstellt.³ Andere bezeichnen sich als „nichtreligiös“ in Abgrenzung von institutionellen Zugehörigkeiten, verstehen sich zugleich aber als in hohem Maße „spirituell“.⁴

Der Religionsbegriff muss im Folgenden eine so zentrale wie unscharfe Kategorie bleiben. Eine sehr grobe Eingrenzung lässt sich vornehmen,

² Lois Lee, *Research Note: Talking About a Revolution. Terminology for the New Field of Non-Religion Studies*, in: JCRel 27 (2012), 129–139, hier 131, DOI: 10.1080/13537903.2012.642742.

³ Vgl. David Voas, *The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe*, in: European Sociological Review 25 (2009), 155–168, DOI: 10.1093/esr/jcn044.

⁴ Vgl. Lois Lee, *Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic „Not Religious“ Categories and Populations*, in: Religion 44 (2014), 466–482, hier 472, DOI: 10.1080/0048721X.2014.904035. Deswegen muss man vorsichtig sein mit Folgerungen wie derjenigen von Bréchon: „[I]t is wrong to say that we are in a post atheist era as religious sentiment is still declared by almost two-thirds of Europeans“. Pierre Bréchon, *Measuring Religious Indifference in International Sociological Quantitative Surveys (EVS and ISSP)* (2017), in: Johannes Quack / Cora Schuh (Hg.), *Religious Indifference. New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017, 143–170, hier 152. Bréchon beruft sich dafür auf die *European Values Study* von 2008, der zufolge 60% der Befragten „feel religious“, 31% „feel non-religious“ und 9% „feel atheist“. Es ist durchaus nicht eindeutig, was die Befragten darunter verstanden haben; vgl. Samuel Bagg / David Voas, *The Triumph of Indifference. Irreligion in British Society*, in: Phil Zuckerman (Hg.), *Atheism and Secularity (Praeger Perspectives)*, Santa Barbara (Calif.) 2010, Bd. 2: *Global Expressions*, 91–111; und v. a. die Analysen bei Voas, *Rise and Fall*. Dass „feeling non-religious“ zudem faktisch religiöse Indifferenz bezeichne, wie Bréchon annimmt, soll hier gerade bestritten werden.

indem man zumindest drei zentrale und eher unstrittige Dimensionen annimmt, auf die eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Forschungen zurückgreift, um Religion und Nichtreligion zu erfassen: institutionelle Zugehörigkeit, Überzeugungen und Praktiken.⁵

Gegen Lees Definition von Nichtreligion ist eingewandt worden, dass das Verhältnis von Religion und Nichtreligion zu einseitig als eines der Abgrenzung beschrieben werde, während die Bezüge von Nichtreligion auf Religion verschiedener Art sein könnten. Johannes Quack definiert deshalb Nichtreligion in Rückgriff auf Pierre Bourdieus Feldtheorie als ein „religionsbezogenes Feld“. Ein religiöses Feld ist Quack zufolge immer umgeben von einem solchen nichtreligiösen Feld, das sich über eine Reihe von Beziehungen zum religiösen Feld konstituiert.⁶ Nichtreligion wäre damit eine Positionierung außerhalb des religiösen Feldes und zugleich in irgendeiner Weise relativ zu ihm. So verstanden, scheint sie wissenschaftlich einigermaßen gut erfassbar. Das ist für Indifferenz anders, wie sich im nächsten Schritt erweisen wird.

3 Zur Diskussion um die Kategorie der religiösen Indifferenz

Befasst man sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit dem Problem religiöser Indifferenz und versteht sie in einer ersten Annäherung als Gleichgültigkeit gegenüber Religion⁷, dann zeigt sich bereits, dass und warum religiöse Indifferenz schon empirisch deutlich schwerer zu erhe-

⁵ Diese drei Dimensionen sind nicht unabhängig voneinander, aber sie laufen auch nicht einfach parallel. Dass sie als Kriteriologie keineswegs unproblematisch sind, zeigen nicht zuletzt die im Folgenden darzustellenden Schwierigkeiten, religiöse Indifferenz empirisch zu erfassen. Zur Verwendung wie zur Problematik der Dimensionen vgl. Voas, *Rise and Fall* (mit Bezug auf die *European Social Survey* 2002/2003); Bagg/Voas, *Triumph of Indifference*.

⁶ Vgl. Johannes Quack, *Outline of a Relational Approach to ‚Nonreligion‘*, in: MTSR 26 (2014), 439–469; ders., *Bio- and Ethnographic Approaches to Indifference, Detachment, and Disengagement in the Study of Religion*, in: ders./Schuh (Hg.), *Religious Indifference*, 193–217; Ryan T. Cragun, *Nonreligion and Atheism*, in: David Yamane (Hg.), *Handbook of Religion and Society*, Cham 2016, 301–320; Christopher R. Cotter, *A Discursive Approach to ‚Religious Indifference‘. Critical Reflections From Edinburgh’s Southside*, in: Quack/Schuh (Hg.), *Religious Indifference*, 43–63, hier 48f.; Stefan Walser, *Terra areligiosa. Philosophisch-theologische Feldbegehungen zum Phänomen religiöser Indifferenz*, in: ZTP 147 (2025), 336–354 (in diesem Heft). Dabei gibt es nicht ein einziges religiöses Feld und sein Umfeld, sondern die Verhältnisse verändern sich je geographisch, zeitlich und nach den entsprechenden religiösen und säkularen normativen Ordnungen.

⁷ Zur Begriffsgeschichte von (religiöser) Indifferenz vgl. Johannes Quack / Cora Schuh, *Conceptualising Religious Indifference in Relation to Religion and Nonreligion*, in: dies. (Hg.), *Religious Indifference*, 1–23. Zum Gebrauch der Kategorie in der 6. *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung* (2023) vgl. Magnus Lerch, *Die Fraglichkeit der Gottesfrage. Transformationen systematisch-theologischer Theoriebildungsprozesse angesichts religiöser Indifferenz*, in: ZTP 147 (2025), 355–372 (in diesem Heft).

ben ist als zum Beispiel Atheismus, Agnostizismus oder auch Nichtreligion. Da es wenig zielführend ist – und auch faktisch nicht geschieht –, in quantitativen Studien ausdrücklich die Frage zu stellen: „Sind Sie religiös indifferent?“, muss man beispielsweise fragen, welche Items in solchen Erhebungen geeignet sind, um religiöse Indifferenz zu erfassen. Geht es um Unsicherheit, um Gleichgültigkeit oder um Unentschiedenheit? Und finden sich religiös Indifferente nur unter denen, die sich als nicht-religiös bezeichnen? Hier stehen konzeptionelle Unterschiede in der Auffassung von religiöser Indifferenz im Hintergrund, auf die gleich zurückzukommen ist.⁸

Zudem sprechen Menschen in der Regel kaum von sich aus über etwas, das sie nicht interessiert. Möglicherweise bilden religiös Indifferente folglich mehr oder weniger klare Positionen im Blick auf Religion erst dann, wenn sie von dem oder der Forschenden aus ihrem Nicht-Verhältnis zum Thema „aufgestört“ werden⁹ – womit die Forschung unter Umständen ihr eigenes Ergebnis verfälscht. Das kann nicht nur in Interviews geschehen, sondern zum Beispiel auch dann, wenn in quantitativen Untersuchungen keine Möglichkeit vorgesehen ist, entsprechende Fragen nicht zu beantworten. Damit sind religiös Indifferente gezwungen, sich religiös zu positionieren – unter Umständen, ohne dass erkennbar ist, dass diese Position möglicherweise *ad hoc* gebildet und von geringer bis keiner Relevanz für die Befragten ist.

In der Regel ist „religiöse Indifferenz“ deshalb eine Fremdzuschreibung: Es sind *andere*, die diese Fehlanzeige vornehmen, während für die Indifferenten selbst dieses Fehlen keine „bemerkenswerte Abwesenheit“¹⁰ darstellt. Es gibt jedoch auch Fälle, in denen Menschen sich selbst als „religiös indifferent“ beschreiben. Das kann geschehen, ohne dass jemand dieser Aussage besonderes Gewicht beimisst,¹¹ aber eine solche Selbstbe-

⁸ Vgl. zu diesen Schwierigkeiten u. a. Quack/Schuh, *Conceptualising Religious Indifference*, 7f.

⁹ „Studies on polling show that people are prepared to express opinions about almost anything, whether or not they have any knowledge of or interest in the topic. Such ‚beliefs‘ may be uninformed, held superficially, seldom acted upon, and relatively volatile. Feeling required to hold and even to express opinions – one thing; finding those issues important is another“. Voas, *Rise and Fall*, 161. Vgl. Simeon Wallis, *Ticking „No Religion“: A Case Study Amongst „Young Nones“*, in: DISKUS 16/2 (2014), 70–87, hier 85, DOI: 10.18792/diskus.v16i2.42; Quack/Schuh, *Conceptualising Religious Indifference*. Hinzu kommen weitere Schwierigkeiten wie die – von dem oder der Interviewten angenommene – soziale Erwünschbarkeit einer bestimmten Position, z. B., dass man nicht „zu religiös“ sein und Religion aus der Öffentlichkeit heraushalten solle. Dabei ist gesellschaftlich und kulturell höchst verschieden, was jeweils als sozial erwünscht vermutet wird, was auf die kulturelle Kontextualität des ganzen religionsbezogenen Feldes verweist.

¹⁰ Vgl. Quack/Schuh, *Conceptualising Religious Indifference*, 12.

¹¹ Vgl. Christopher R. Cotter, *The Critical Study of Non-Religion. Discourse, Identification and Locality* (Bloomsbury Advances in Religious Studies), London 2022, 186.

zeichnung kann auch verwendet werden, um Desinteresse an Religion als wesentlichen Teil der eigenen Identität zu markieren. Dann ist freilich zu fragen, ob es sich aus *Forschendenperspektive* noch um religiöse Indifferenz handelt.¹² Ebenso wie die Selbstbezeichnung als „religiös“ oder „nicht-religiös“ kann also diejenige als „religiös indifferent“ vom Verständnis auf Seiten der Forschenden deutlich abweichen. Und ebenso wie erstere hängt auch letztere mit dem jeweiligen Religionsverständnis und dem spezifischen soziokulturellen Kontext zusammen.¹³

Angesichts dieser und anderer Komplexitäten kommt Christopher R. Cotter zu der Folgerung, es sei wenig zielführend, jemanden schlicht als „religiös indifferent“ zu bezeichnen. Zu fragen sei vielmehr, wer durch wen, im Blick auf was und mit welchem sozialen Effekt als indifferent bezeichnet werde.¹⁴

Neben diesen empirischen gibt es konzeptionelle Herausforderungen für Forschungen zu religiöser Indifferenz. Drei seien im Folgenden herausgegriffen:

Zunächst ist zu fragen: Sind religiös Indifferente gleichgültig, unentschieden und/oder unsicher gegenüber Religion? Detlef Pollack, Monika Wohlrab-Sahr und Christel Gärtner verstehen religiöse Indifferenz als „Haltung der Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage und religiösen Fragen im Allgemeinen“¹⁵. Hier werden also Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit gleichermaßen als Charakteristika religiöser Indifferenz aufgefasst. Gert Pickel hat gegen diese Definition eingewandt, sinnvollerweise sei zwischen Gleichgültigen und Unentschieden-Unsicheren zu unterscheiden, wobei er die Gleichgültigen als Nichtreligiöse versteht:

Es ist analytisch sinnvoller, den Teil der Gleichgültigen aufgrund ihrer dezidierten Äußerungen des Nichtglaubens analytisch als *Nichtreligiöse* oder

¹² Vgl. die Diskussion bei Lee, *Secular or Nonreligious*, 47f.; Cotter, *Discursive Approach*, 45f.; ders., *Critical Study*, 186. Zum Problem solcher Inkonsistenzen zwischen Interviewten- und Forscherperspektive vgl. auch Lois Lee, *Religion, Difference, and Indifference*, in: Quack/Schuh (Hg.), *Religious Indifference*, 101–121, hier 109f.

¹³ Wallis beobachtet z. B., dass die Jugendlichen in seiner Umfrage Religion wesentlich propositional verstehen; vgl. Wallis, *Ticking „No Religion“*, 82.

¹⁴ Vgl. Cotter, *Critical Study*, 195f.; Lee, *Religion, Difference, and Indifference*. Für einen Ansatz, der gegenüber „substantialistischen“ Konzepten von Indifferenz für einen relationalen und situationalen Ansatz plädiert vgl. insbesondere Quack, *Bio- and Ethnographic Approaches*.

¹⁵ Detlef Pollack / Monika Wohlrab-Sahr / Christel Gärtner, *Einleitung*, in: Christel Gärtner / Detlef Pollack / Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10), Wiesbaden 2003, 9–20, hier 12. Die Autorinnen und der Autor unterscheiden im Folgenden zwischen einer „existenziellen“ und einer „kognitiven“ Einstellung, wobei letztere m. E. sinnvollerweise als Agnostizismus bezeichnet wäre.

Religiös [sic!] *Desinteressierte* zu bezeichnen. [...] Eine solche Bezeichnung stellt stärker auf das zentrale Merkmal dieser Gruppe, ihre Gleichgültigkeit zu Religion und einer daraus resultierenden fehlenden Praxis, fehlendes [sic!] Wissen und fehlende [sic!] Bindung ab. [...] Von diesen Nichtreligiösen, die sich auch als solche bekennen, sind bewusst Unentschiedene oder Unsichere zu unterscheiden.¹⁶

Heiner Meulemann hingegen greift die Definition von Pollack, Wohlrab-Sahr und Gärtner auf, will seinerseits jedoch zwischen „Unentschiedenen“ und „Unsicheren“ unterscheiden. Indifferenz und Unsicherheit gelten ihm als zwei verschiedene Formen von Unentschiedenheit.¹⁷ Indifferenz sei dabei diejenige Form von Unentschiedenheit, die daher rühre, dass das, worüber zu entscheiden wäre, von mangelnder Relevanz sei. „Indifferenz ist nicht Stellungnahme zu Glaubensüberzeugungen, sondern ein Irrelevanzurteil über sie.“¹⁸ Als Indikator für eine solche Indifferenz im Sinn eines Irrelevanzurteils in quantitativ-empirischen Untersuchungen nennt Meulemann: „... ist mir egal“, und urteilt: „Deutlicher als mit ‚ist mir egal‘ lässt sich Irrelevanz kaum umschreiben.“¹⁹

Meines Erachtens ist es von erheblicher Bedeutung, zwischen religiöser Indifferenz als Desinteresse einerseits und Unentschiedenheit oder Unsicherheit andererseits zu unterscheiden. Denn unentschieden kann man auch zwischen Alternativen sein, die einen existenziell betreffen, un-

¹⁶ Gert Pickel, *Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?*, in: Detlef Pollack / Gerhard Wegner (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Würzburg 2017, 165–182, hier 168f. (Herv. im Original).

¹⁷ Vgl. Heiner Meulemann, *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015, 181.

¹⁸ Ebd. Genau genommen unterscheidet Meulemann zwei Indifferenzbegriffe. Neben dem Irrelevanzurteil lasse sich eine zweite Form von Indifferenz empirisch erfassen über die Aussage: „Darüber habe ich noch nicht / noch nie nachgedacht.“ Vgl. ebd., 165f. Zur Unterscheidung der beiden Indifferenzformen vgl. ebd., Kap. 7 und 8. Meulemann zufolge handelt es sich hier um eine Form von Indifferenz, die eine Stellungnahme zu Glaubensaussagen darstellt, d. h. eine Antwortmöglichkeit neben Zustimmung, Ablehnung oder Unsicherheit. Die Aussage „Ich habe darüber noch nie nachgedacht“ mag tatsächlich häufig ein Indikator für Indifferenz sein. Aber als alleinige scheint sie mir nicht trennscharf, denn ich kann auch über etwas nicht nachgedacht haben, weil es für mich völlig selbstverständlich und durchaus wichtig ist.

¹⁹ Ebd., 183. Meulemann versteht dieses Irrelevanzurteil als Konsequenz einer ergebnislosen Befassung mit Religion: „In diesem Kapitel wird Indifferenz als negatives Resultat der Bemühung um einen Glauben aufgefasst. Man hat über Glaubenssätze nachgedacht, es hat zu nichts geführt, man ist gleichgültig gegenüber ihrem Wahrheitsgehalt geworden“. Ebd., 180f. Eine solche Beschreibung scheint sowohl propositional verengt als auch wenig überzeugend in der Annahme einer klaren Abfolge von Auseinandersetzung mit Religion und folgender Indifferenz. Qualitative Interviews beispielsweise sprechen nicht selten eine andere Sprache; vgl. z. B. Quack, *Bio- and Ethnographic Approaches*; Phil Zuckerman, *Society without God. What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*, New York 2020.

sicher in ihrem Urteil können auch leidenschaftlich Suchende in Sachen Religion sein.

Eine zweite im vorliegenden Zusammenhang zentrale Frage ist in Pickels Verständnis von Indifferenz bereits aufgetaucht und betrifft das Verhältnis von religiöser Indifferenz zu Nichtreligion. Pickel, der für religiös Indifferente (im Sinn der Gleichgültigen) eine „dezidierte Äußerung des Nichtglaubens“ annimmt, versteht sie damit als eine Teilgruppe der Nichtreligiösen. In ähnlicher Weise strukturiert Meulemann sein Untersuchungsfeld:

Die religiöse Frage wird also in drei Unterfragen aufgeteilt, die nacheinander beantwortet werden. Erstens: Glaube ich oder glaube ich nicht? Zweitens: Wenn ich nicht glaube, bin ich wirklich ein überzeugter Ungläubiger oder bin ich nicht so sicher im Unglauben? Drittens: Wenn ich nicht so sicher bin, bin ich unsicher über die Antwort oder indifferent gegenüber der Frage?²⁰

Andere Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler sind hingegen der Auffassung, dass religiöse Indifferenz nicht eindeutig dem nichtreligiösen Feld zuordenbar sei. Lee zufolge gilt es zu unterscheiden zwischen Personen, die sich ausdrücklich *als nichtreligiös* verstehen, und solchen, die sich *nicht als religiös* verstehen. Empirisch zeige sich das beispielsweise darin, dass neben denjenigen, die in Umfragen „none“ als Antwort auf die Frage nach ihrer Religion angeben, nicht wenige andere diese Frage gar nicht beantworten – sofern die Umfrage eine solche „opt-out“-Option zulässt. Lee folgert, „that these real opt-out options highlight the extent to which generic nonreligious categories are opt-in ones, involving identification rather than non-identification. Accurate reporting would describe the ‘not stated’ group as having made neither a religious nor a nonreligious identification“²¹.

Die These, die auch hier vertreten werden wird, lautet folglich: Religiös Indifferente zeichnen sich durch ein Nicht-Verhältnis zu Religion aus, das, strikt verstanden, keine Bezugnahme auf Religion einschließt, auch keine abgrenzende – sofern die Betroffenen nicht zu einer solchen Bezugnahme gezwungen werden, zum Beispiel durch Interviewfragen. Phil Zuckerman

²⁰ Meulemann, *Nach der Säkularisierung*, 25. Ähnlich vgl. z. B. auch Jörg Stolz u. a., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens* (Beiträge zur Pastoralsoziologie 16), Zürich 2014, 77f. Interessanterweise spielt über den Verweis auf diese frühere Begriffsbestimmung hinaus der Begriff der „religiösen Indifferenz“ in der neueren Veröffentlichung von Stolz u. a. so gut wie keine Rolle; vgl. Jörg Stolz u. a., *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden 2022.

²¹ Lee, *Secular or Nonreligious*, 477. Vgl. ähnlich Cotter, *Critical Study*, 186.

schildert eine entsprechende Reaktion einer Interviewpartnerin auf die Frage, ob sie an Gott glaube:

She sat there, paused in thought [...]. And then she said that she hadn't really thought about it before. She didn't know whether she did or didn't believe in God – not because she was philosophically agnostic, per se, but rather, because she found it somewhat of a novel question. She asked for some more time to think it over. Finally, after several moments, she came to her conclusion: no, she didn't think so.²²

In einer Statistik würde diese Person möglicherweise als „nichtreligiös“ gezählt – aber wäre das tatsächlich die angemessenste Beschreibung ihrer Haltung in Sachen Religion? Sie scheint mehr gemeinsam zu haben mit einer Aussage aus einem anderen Interview: „If He was real, it wouldn't affect me, but if He wasn't real, it still wouldn't affect me. So then *it wouldn't really make a difference*“²³.

Das muss nicht bedeuten, dass solche Personen keinerlei Kontakt mit Religion haben in dem Sinn, dass sie nichts von ihr wüssten oder dass sie sich unter keinerlei Rücksicht für sie interessierten – zum Beispiel auch nicht unter einer kulturellen. Aber es findet keine Selbstpositionierung im religionsbezogenen Feld statt. Deshalb lassen sich solche Haltungen nicht einfach dem Bereich der Nichtreligion zuordnen. Noch einmal mit Lee gesprochen:

[I]ndifference to religion indicates not the absence of contact or engagement with religion but the absence of *meaningful* contact or engagement. The concept therefore stands in relation not only to religion but to nonreligion, too, because the irrelevance of positioning oneself as religious must necessarily extend to positioning oneself as religion's other; therefore, understanding indifference as a form of nonreligion is, in my view, problematic.²⁴

Damit ist zugleich der dritte Aspekt angesprochen, der im vorliegenden Zusammenhang markiert werden soll: Worauf genau bezieht sich religiöse Indifferenz? Es scheint wenig sinnvoll, sie als Desinteresse für schlicht alles zu verstehen, was Religion angeht. In einem solchen pauschalen Sinn dürfte es wenig wirklich religiös Indifferente geben – wer wäre schon indifferent beispielsweise gegenüber religiös motivierter Gewalt? Die Untersuchung religiöser Indifferenz bezieht sich im Folgenden vielmehr auf eine mangelnde *existenzielle Bedeutsamkeit* von Religion.

²² Zuckerman, *Society Without God*, 137.

²³ Wallis, *Ticking „No Religion“*, 84 (Herv. V.H.).

²⁴ Lee, *Religion, Difference, and Indifference*, 105 (Herv. im Original).

4 Religiöse Indifferenz: eine Begriffsbestimmung

Für die theologische Forschung bietet die skizzierte sozialwissenschaftliche Diskussion um Nichtreligion und religiöse Indifferenz hilfreiche Differenzierungen. Plausibel scheint es angesichts der Diskussionslage zudem, im Sinn der einleitend genannten Pluralität von Verwendungsmöglichkeiten der Kategorie „religiöse Indifferenz“ analytische und empirische Zugänge nicht voneinander zu trennen, aber doch zu unterscheiden. Es kann für theoretische Belange sinnvoll sein, analytisch klare Begriffe zu bilden, auch wenn diese sich in „Reinform“ in empirischen Untersuchungen kaum erheben lassen. Die „unreine“ empirische Realität sollte dabei jedoch im Blick bleiben.

Im Folgenden wird eine in diesem Sinn analytische Begriffsbestimmung von religiöser Indifferenz vorgeschlagen, die einerseits dem skizzierten sozialwissenschaftlichen Diskurs Rechnung tragen, andererseits für die theologische Arbeit geeignet sein soll. Denn wenn theologische Forschung gut daran tut, auf den sozialwissenschaftlichen Diskurs zurückzugreifen, bringt sie doch eine eigene Perspektive ein, die sich auch in ihrem Verständnis von religiöser Indifferenz niederschlagen kann.²⁵

Ich plädiere dafür, unter religiöser Indifferenz *das Fehlen der existenziellen Bedeutsamkeit einer Positionierung im religionsbezogenen Feld* zu verstehen. Religiös Indifferente betrachten es nicht als relevanten Teil ihrer Identität, religiös oder nichtreligiös zu sein.²⁶ Dadurch sind sie nicht per se Nichtreligiöse, noch weniger lassen sie sich pauschal als Atheisten, Agnostiker oder Konfessionslose bezeichnen. Denn bei Letzteren handelt es sich um inhaltliche oder formale Positionierungen innerhalb oder außerhalb des religiösen Feldes. Die Aussage über die Relevanz oder Irrelevanz einer solchen Positionierung läuft mit diesen Positionierungen nicht unbedingt parallel. Religiöse Indifferenz bildet folglich nicht das Andere zu Religiosität als Selbstverortung *innerhalb* des religiösen Feldes, sondern zu *jeder* als bedeutsam erachteten Positionierung relativ zum religiösen Feld. Es wäre deshalb verkürzt zu sagen, dass Religion für Indifferente keine Bedeutung

²⁵ Eine solche Perspektive kann u. U. auch zu einer gegenüber den sozialwissenschaftlichen Kriterien abweichenden Bestimmung dessen kommen, was „religiös sein“ ausmacht. Ebenso wie eine Diskussion des Religionsbegriffs muss auch diese eigentlich höchst relevante Frage hier ausgeklammert bleiben.

²⁶ Sozialwissenschaftlich wird z. T. Indifferenz als mangelnde existenzielle Bedeutsamkeit von Indifferenz als mangelndem Interesse an Religion unterschieden; vgl. Quack/Schuh; *Conceptualising Religious Indifference*; Stephen Bullivant, *Not so Indifferent After All? Self-Conscious Atheism and the Secularisation Thesis*, in: *Approaching Religion* 2 (2012), 100–106, DOI: 10.30664/ar.67496; Lee, *Religion, Difference, and Indifference*.

habe. Genauer gilt: Die Zuordnung zu einer Seite der Unterscheidung Religion/Nichtreligion hat für sie keine Bedeutung. Diese Unterscheidung ist für sie „ein Unterschied, der keinen Unterschied macht“²⁷ – im Sinn des oben zitierten „it wouldn't really make a difference“²⁸.

Religiöse Indifferenz kann man so auch als fehlende *Intensität* der Bezugnahme auf (Nicht-)Religion verstehen. Im strikt terminologischen Sinn verstanden, wäre sie eine „Null-Intensität“, freilich scheint es forschungspragmatisch sinnvoll, auch von „mehr“ oder „weniger“ Indifferenz zu sprechen. So kann Indifferenz zum einen „sektoriell“ sein, zum Beispiel wenn jemand an bestimmten Glaubensüberzeugungen festhält, aber gegenüber religiösen Praktiken und Zugehörigkeiten gleichgültig ist. Man kann sie zum anderen auch als „graduell“ verstehen.²⁹ Damit ergibt sich eine Skala der Intensität von (Nicht-)Religion zwischen Hochreligiösen ebenso wie existenziell überzeugten Nichtreligiösen auf der einen Seite und Indifferenten auf der anderen, mit einem Zwischenbereich der Gradualität.

Im Blick auf die oben vorgenommene Unterscheidung zwischen religiöser Indifferenz einerseits und Unsicherheit oder Unentschiedenheit andererseits läuft die Verhältnisbestimmung anders als bezüglich Nichtreligion. Denn auch Unsicherheit und Unentschiedenheit sind, ähnlich wie das Irrelevanzurteil der Indifferenz, per se keine inhaltlichen Stellungnahmen. Die beiden Haltungen können sich einerseits in naheliegender Weise mit Indifferenz verbinden: Ich bin unsicher oder unentschieden in meinem Urteil, *weil* mir etwas gleichgültig ist und ich mich deshalb damit schlicht nicht befasst habe. Aber diese Verbindung ist nicht zwingend. Man kann sich einer Position absolut sicher sein („die britische Monarchie ist überholt“) und die Frage trotzdem für irrelevant halten („mir als in der Schweiz lebender Deutscher ist das Thema gleichgültig“).

Eine inhaltliche Verortung im religiösen Feld durch den Indifferenten selbst oder durch einen anderen kann folglich durchaus stattfinden. Sie wird nicht zuletzt durch soziokulturelle Faktoren bestimmt sein, so, wenn man sich aus Traditionsgründen als Christ bezeichnet oder eine selbst-

²⁷ Die Formulierung „Unterschiede, die Unterschiede machen“, stammt von Gregory Bateson, wird hier aber nicht in seinem Sinn gebraucht. Quack zitiert einen Hindu, der ein religiöses Ritual mit Rücksicht auf seine Familie vollzieht: „I didn't mind, so I did it“. Quack, *Bio- and Ethnographic Approaches*, 209. Vgl. auch ein ähnliches Beispiel bei Lee, *Religion, Difference, and Indifference*, 112.

²⁸ Wallis, *Ticking „No Religion“*, 84.

²⁹ Vgl. Quack, *Outline*; ders., *Bio- and Ethnographic Approaches*. Damit stellt sich natürlich automatisch die Frage, bis wann, v. a. in quantitativen Untersuchungen, jemand, der „graduell indifferent“ ist, überhaupt noch als „indifferent“ zu bezeichnen wäre. Vgl. die Diskussion bei Lee, *Religion, Difference, and Indifference*, 115f.

verständliche Nichtreligiosität der Umgebung unreflektiert teilt.³⁰ Zudem kann sich eine solche (Selbst-)Verortung verändern, ohne dass sich damit das Indifferenzurteil selbst verändert hätte. Um die Motivation für das inhaltliche und inhaltlich variable Verhalten von religiös Indifferenten angesichts von Situationen zu beschreiben, in denen sie gefordert sind, sich in der einen oder anderen Weise zu Religion zu positionieren, lässt sich das Bild vom „Weg des geringsten Widerstands“ gebrauchen. Damit ist das religionsbezogene Verhalten der Indifferenten wesentlich durch nicht-religionsbezogene Kriterien bestimmt: soziale Akzeptanz, Praktikabilität etc.³¹ Hier liegen für die Betreffenden die „Unterschiede, die Unterschiede machen“, auch für ihre Verortungen im religionsbezogenen Feld.

Ein naheliegender Einwand gegen die hier vertretene Bestimmung von religiöser Indifferenz lautet, diese sei durchaus als eine Form von Nichtreligion zu verstehen, denn Religion erfordere Engagement. Fehlendes religiöses Engagement sei deshalb faktisch Nichtreligiosität – oder, in stärker klassischer Terminologie formuliert: Für wen die Frage nach Gott keine Rolle spiele, der glaube automatisch nicht an ihn, weil Glaube eine solche Relevanz zwingend impliziere.

Dieser Einwand kann zum einen aus einer Perspektive stammen, die bereits eine bestimmte Gestalt des religionsbezogenen Feldes voraussetzt, nämlich eine solche, in der tatsächlich eine religiöse Selbstpositionierung ein stärkeres Engagement erfordert als eine nichtreligiöse. Das ist jedoch nicht zwingend, sondern hängt wiederum an soziokulturellen Faktoren. In Europa mag die Situation derzeit vielfach so sein, so dass religiöse Indifferenz sich inhaltlich faktisch als Nichtreligion äußert oder sich ihr zumindest annähert (allerdings zeichnen zum Beispiel die Daten aus Großbritannien, auf die unter anderen Lee, Bagg und Voas zugreifen, ein uneindeutigeres Bild). Der Einwand kann zum anderen auf einem Religionsbegriff beruhen, in den „existenzielle Relevanz“ in einer Weise eingetragen ist, dass religiöse Indifferenz im Sinn eines Irrelevanzurteils *per definitionem* nicht religiös sein kann.³² Eine solche, häufig von inner-

³⁰ Eine von Quack interviewte Ostdeutsche ließ sich nicht deshalb nicht konfirmieren, weil sie sich dagegen entschieden hätte, sondern einfach, weil niemand von ihren Freunden es tat; vgl. Quack, *Bio- and Ethnographic Approaches*, 202. Hingegen entschied sich sein Hindu-Gesprächspartner, ein Hindu-Ritual zu vollziehen (während sein Bruder sich weigerte), weil er es nicht wichtig genug fand, deswegen einen Streit mit seiner Großmutter vom Zaun zu brechen; vgl. ebd., 209.

³¹ Lee beispielsweise vermutet: „For most people in the UK, identifying with a religion is to follow the path of least resistance“. Lee, *Religion, Difference, and Indifference*, 106, mit Verweis auf dies., *Secular or Nonreligious*. Quack spricht vom „way of least engagement“. Quack, *Bio- and Ethnographic Approaches*, 211.

³² Das ist noch einmal zu unterscheiden von Positionen, denen zufolge es religiöse Indif-

halb des religiösen Feldes geäußerte Perspektive begegnet beispielsweise in der Wertung, reine „Taufscheinchristen“ seien „keine echten Christen“. Diese Position kann man natürlich vertreten und damit analytisch religiöse Indifferenz außerhalb des religiösen Feldes verorten. Dann sollte man freilich markieren, dass man aus einer religiös-normativen Perspektive urteilt. Auch das ist in sich nicht problematisch – der folgende Teil des Textes wird selbst theologisch-normativ argumentieren. Mir scheint eine solche Eingrenzung des religiösen Feldes aber weniger hilfreich, weil sie die Pluralität des empirischen Befundes und das Selbstverständnis religiös Indifferenter weniger gut zu würdigen vermag als eine Bestimmung von Indifferenz, die diese nicht *per definitionem* im nichtreligiösen Feld verortet.

5 Religiöse Indifferenz als Thema und Herausforderung der Systematischen Theologie

Was ergibt sich aus der vorangehenden Darstellung für die systematisch-theologische Reflexionen auf religiöse Indifferenz? Die folgenden Überlegungen verstehen sich als erste Sondierungsversuche, es handelt sich mitnichten bereits um eine ausgearbeitete Theorie.

1. Wie ist aus theologischer (und kirchlicher) Sicht religiöse Indifferenz zu bewerten? Stellt sie gegenüber Nichtreligion das „noch größere Problem“ dar, oder sind Indifferente „weniger weit entfernt“, vielleicht „noch eher religiös ansprechbar“? Die Bewertungen fallen unterschiedlich aus und verbinden sich nicht selten mit bestimmten Entwicklungsannahmen: Sind manche Menschen „*noch* indifferent“, andere hingegen „*schon* nichtreligiös“? Oder verdunstet noch der letzte religiöse Bezug, indem Nichtreligiöse nach und nach indifferent werden?

Die 6. *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung* der Evangelischen Kirche in Deutschland, an der 2022 erstmals auch die katholische Kirche teilgenommen hat, beobachtet einen Trend von Indifferenz zu Irreligiosität und versieht diesen Trend mit einer negativen Wertung:

ferenz faktisch gar nicht geben könne – beispielsweise, weil Religion als das verstanden wird, was „den Menschen unbedingt angeht“ und es keinen Menschen ohne ein solches unbedingtes Anliegen gebe. Vgl. Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: ders., *Offenbarung und Glaube* (Schriften zur Theologie II), Stuttgart 1970, 111–196. Die Diskussion solcher Ansätze habe ich andernorts geführt; vgl. Veronika Hoffmann, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 145–160.

Innerhalb der Säkularen dominierten lange Zeit die Indifferenten, die sich bei Religionsfragen gleichgültig zeigen. Nun sieht es so aus, dass dort die religiöse Entfremdung so groß geworden ist, dass Religion als etwas kulturell Fremdes und damit als eine Bedrohung der eigenen Identität empfunden wird. Anders kann man kaum verstehen, warum dort nun nicht mehr Indifferente, sondern Personen zu dominieren begonnen haben, die Religion dezidiert ablehnen („Säkular-Geschlossene“).³³

Steve Bruces Säkularisierungstheorie postuliert demgegenüber die umgekehrte Bewegung und kommt zur umgekehrten Bewertung: „In so far as I can imagine an endpoint [der Säkularisierung, V.H.], it would not be self-conscious irreligion; you have to care too much about religion to be irreligious. It would be widespread indifference (what Weber called being religiously unmusical).“³⁴ Das heiße nicht, dass niemand mehr religiöse Ideen entwickeln würde. „The difference between a religious and a secular world is not the possibility of imagining religious ideas. Anything can be imagined by someone. It is the likelihood of them catching on.“³⁵ Das entscheidende Kriterium dafür, ob eine Gesellschaft säkularisiert ist, ist Bruce zufolge folglich nicht die Zahl der ausdrücklichen Atheisten, sondern zum einen eine geringe soziale Bedeutung von Religion, zum anderen ein Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen in der Bevölkerung.³⁶

Bei Gerd Pickel schließlich scheint die Einschätzung vorsichtiger. Einerseits kritisiert er Tendenzen, religiöse Indifferenz als „einen derzeit nicht sichtbaren (und nur der Institution Kirche fernen) unspezifischen Überrest an Religiosität“ zu verstehen, „der doch irgendwie in jedem schlummere und durch religiöse Angebote und Anbieter nur richtig angesprochen werden müsse. Immerhin lässt die Bezeichnung einer Person als religiös indifferent die Option zu, dass diese nicht nichtreligiös ist“³⁷. Andererseits scheint er selbst mehr Möglichkeiten einer kirchlichen Annäherung an Indifferente als an Nichtreligiöse zu sehen. Denn

wenn einem Menschen Religion gleichgültig ist, dann muss er sich genauso wenig um etwaige Gegenpositionen kümmern. Diesen Befund kann man aus Kirchensicht auch positiv interpretieren. Im Umfeld einer weitgehend als säkular interpretierten Gesellschaft sieht man kaum mehr die Notwendigkeit, sich aktiv und aggressiv gegen Kirchen und Gläubige zu positionieren

³³ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Wie hltest du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023, 26.

³⁴ Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Religion and Spirituality in the Modern World), Malden 2006, 42.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. Bruce, *God is Dead*, 43.

³⁷ Pickel, *Religiöse Indifferenz*, 165.

oder abzugrenzen. Im Gegenteil, man kann wieder mit ihnen reden und die Berührungsängste lassen nach.³⁸

Freilich, so ergänzt er wiederum abwägend, ist der Grund dafür eben,

dass Religion [...] eher eine nachgeordnete Bedeutung für den Lebensalltag spielt. Man muss sich hierüber eben nicht mehr streiten. Ob dies aus kirchlicher Sicht gut ist, kann man zumindest diskutieren.³⁹

2. Angesichts der skizzierten Kontingenzen und der Pluralität der Gestalten des religiösen Feldes kann man fragen, ob auf sozialer und kirchlicher Ebene allzu pauschale Aussagen über die relative religiöse „Nähe“ oder „Ferne“ von Nichtreligiösen und religiös Indifferenten überhaupt sinnvoll sind. Für die Systematische Theologie scheint mir jedenfalls (und das gesamte vorliegende Themenheft legt davon Zeugnis ab), dass sich durch die zunehmende Verbreitung religiöser Indifferenz neue Herausforderungen stellen. Diese liegen nicht zuletzt darin, dass die entsprechenden sozialwissenschaftlichen Untersuchungen der Systematischen Theologie in besonderer Schärfe vor Augen führen, wie sehr konkret wahrgenommene und gelebte – oder abgelehnte – Religion durch kontingente sozio-kulturelle Faktoren bedingt ist. Und das betrifft nicht nur die Weise, wie man sich zu Religion verhält, sondern auch die Frage, ob man sich überhaupt (bewusst) zu ihr verhält.⁴⁰ Weder ein „Zwang zur Wahl“⁴¹ lässt sich erkennen noch, dass eine Entscheidung in Sachen Religion eine „zwingende Option“⁴² wäre. Ebenso scheinen die empirischen Daten zunehmend der

³⁸ Gert Pickel, *Atheismus und Agnostizismus. Bestandsaufnahme und kirchliche Konsequenzen*, in: Ursula Roth / Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus* (ÖSP 9), München 2014, 41–62, hier 62.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Freilich weist gerade Indifferenz im Unterschied zu „Konfessionslosigkeit“ im Sinn institutioneller Nicht-Zugehörigkeit oder zum Fehlen religiöser Praktiken oder Überzeugungen auch auf mögliche Kontinuitäten in der Christentumsgeschichte hin. Weit verbreiteter Atheismus ist eindeutig ein Phänomen der Moderne, die Gradualität christlichen Glaubensengagements durchaus nicht. Abgesehen davon, dass nicht immer ein als lebensrelevant erlebter Glaube des Einzelnen überhaupt im Vordergrund stand (z. B. gegenüber einem „objektiv richtigen“ Vollzug der Rituale oder dem „objektiv richtigen“ Bekenntnis), ist die Klage über „laue Christen“ so alt wie das Christentum selbst. Historisch ist allerdings, soweit ich sehen kann, kaum ausmachbar, wie weit und in welchem Umfang diese Gradualität sich in „christentümlich geprägten“ Kulturen wie z. B. dem mittelalterlichen Europa in Richtung einer tatsächlichen religiösen Indifferenz bewegen konnte. Vgl. dazu Veronika Hoffmann, *Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel*, Ostfildern 2024, 275–298.

⁴¹ Vgl. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, übers. von Willi Köhler, durchges. und verb. Ausg., Freiburg i. Br. 1992.

⁴² Vgl. William James, *The Will to Believe / Der Wille zum Glauben. Englisch/Deutsch*, übers. und hg. von Matthias Jung, Ditzingen 2022. Vgl. auch die Interpretation durch Walser, *Terra areligiosa* (in diesem Heft).

theologisch-anthropologische These zu widersprechen, dass dem Menschen *als Menschen* eine Dynamik auf Gott hin eingestiftet sei.

Damit sind philosophische und theologische Argumentationen, sofern sie sich nicht als direkte Interpretation empirischer Phänomene gerieren,⁴³ durchaus nicht ausgeschlossen. Aber wenn sie vermeiden wollen, entweder einer nicht unerheblichen Zahl von Menschen ein fundamentales Selbstmissverständnis zu unterstellen oder für eine Erklärung tatsächlicher religiöser Phänomene weitgehend auszufallen, lohnt es sich meines Erachtens, auch in solchen systematischen Reflexionen die Pluralität und Kontingenz der faktischen Verhältnisse stärker in den Blick zu nehmen. Das könnte zum Beispiel dazu führen, die Figur eines menschlichen Suchimpulses auf Gott hin weder zu verallgemeinern noch zu verabschieden, sondern wahrzunehmen und theologisch aufzugreifen, dass einerseits Menschen eine solche religiöse Sehnsucht bezeugen, die sie „suchen“ und „finden“ (oder „sich finden lassen“) lässt. Bei anderen hingegen entsteht eine solche Sehnsucht erst als *Antwort* auf eine vorangehende Erfahrung. Nicht immer muss einer Erfüllung ein wahrgenommener „Mangel“ vorausgehen, damit die Erfüllung wirklich eine solche ist und nicht nur ein optionaler Zusatz.⁴⁴ So behebt beispielsweise Musik in der Regeln keinen solchen Mangel, und wer sie nicht kennt, dem fehlt sie vermutlich nicht. Es ist höchst kontingent, nicht zuletzt sozialisationsabhängig, ob man einen Zugang zu ihr findet. Aber für die, die sie einmal kennengelernt haben, ist sie möglicherweise alles andere als „optional“, sondern wesentlich.⁴⁵ Dass dieses Beispiel wiederum nicht verallgemeinerbar ist, unterstreicht noch einmal die Vermutung, dass es sinnvoller sein könnte, statt einer einzigen universalen Denkfigur eher eine Pluralität von durch Kontingenzen mitgeprägten Gestalten zu denken, ohne damit auf den Anspruch systematischer Plausibilisierung zu verzichten. Man kann finden, dass damit offenbarungs- oder gnadentheologische Argumentationsgänge verunklart würden. Aber wenn sich Systematische Theologie um einer theoretisch möglichst klaren Argumentationen willen von jeder Bezugnahme auf die

⁴³ Vgl. die Diskussion zwischen Christian Smith und Phil Zuckerman: Christian Smith, *Are Human Beings Naturally Religious?*, in: Timothy S. Shah / Jack Friedman (Hg.), *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience* (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society), Cambridge 2018, 35–54; Phil Zuckerman, *Are Human Beings Naturally Religious? A Response to Christian Smith*, in: Shah/Friedmann (Hg.), *Homo Religiosus*, 55–66.

⁴⁴ Vgl. die Überlegungen von Arne-Florian Bachmann, *Ohne Leerstelle? Konstellationen von Glauben, Begehren und Indifferenz nach dem Ende des „homo religiosus“*, in: ZTP 147 (2025), 430–451 (in diesem Heft).

⁴⁵ Eine Anspielung auf die berühmte Weber'sche Formulierung, man könne „religiös un-musikalisch“ sein, ist hier nicht beabsichtigt.

vielfältigere und in ihren Strukturen weniger eindeutige Realität gelebt und erfahrenen Glaubens dispensieren will, riskiert sie damit nicht, dass ihre Entwürfe in der Positionierung klar und in der Argumentation präzise, aber letztlich von geringer hermeneutischer Kraft sind?

3. Schließlich sei noch einmal die bereits erwähnte Frage aufgegriffen, ob die empirischen Daten es nicht nahelegen, die klassische theologisch-anthropologische Grundannahme, dass Gott den Menschen mit einer Dynamik auf sich hin geschaffen habe, schlicht aufzugeben. Wenn man, wofür ich andernorts ausführlicher plädiert habe,⁴⁶ diese Überzeugung nicht vorschnell verabschieden, aber auch nicht einfach durch Ignorieren oder Umdeuten empirischer Daten und gesellschaftlicher Entwicklungen „retten“ will, ließe sich vielleicht eine Denkfigur aufgreifen und struktur-analog anwenden, die Jürgen Werbick für die Frage der Christologie im interreligiösen Dialog vorgelegt hat.⁴⁷

Werbicks Überlegungen kreisen um das Dilemma, im Gespräch mit dem religiös Anderen diesen einerseits anzuerkennen und andererseits den eigenen christologischen Universalitätsanspruch⁴⁸ nicht von vornherein zu verabschieden. Um mit diesem Dilemma sinnvoll umgehen zu können, muss ein solches Gespräch Werbick zufolge zunächst von einem gemeinsamen „Bezugsproblem“⁴⁹ ausgehen, das die jeweiligen Gesprächspartner je verschieden bearbeiten.

Das strukturparallele Dilemma im vorliegenden Kontext lautet, mit religiös Indifferenten in ein Gespräch eintreten zu können, das ihre Selbstbeschreibung anerkennt, ohne dass man theologischerseits die genannte Grundannahme theologischer Anthropologie von vornherein aufgeben muss. Als gemeinsames „Bezugsproblem“ ließe sich das menschliche Streben nach einem „Leben in Fülle“ ansetzen. Als ein „erfülltes“, so sei diese Formel hier in Anlehnung an Charles Taylor verstanden, „ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höhe-

⁴⁶ Vgl. Hoffmann, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann*.

⁴⁷ Diese Überlegungen sind nicht im eigentlichen Sinn als komparativ-theologisch zu bezeichnen, aber von bestimmten Gestalten komparativer Theologie inspiriert. Vgl. zu dieser Einschätzung Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 153 Anm.

⁴⁸ Werbick spricht von „Überlegenheitsanspruch“. Jürgen Werbick, *Christologie im interreligiösen Horizont. Wie mit „den Anderen“ und nicht gegen sie nach dem entscheidend Christlichen zu fragen wäre*, in: George Augustin / Klaus Krämer / Markus Schulze (Hg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden*, Freiburg i. Br. 2013, 658–681, hier 658 und passim. Vgl. zum Problem auch ausführlich Sarah Rosenhauer, *Außerhalb der Religion kein Heil? Für eine performative Religionstheologie im Stil der Gastfreundschaft*, in: ZTP 147 (2025), 373–392 (in diesem Heft).

⁴⁹ Werbick, *Christologie*, 664.

rem Maße das, was es sein sollte“⁵⁰. Erfahrungen dieser Fülle (oder auch ihres Fehlens) tragen dementsprechend dazu bei, „unserem Leben eine Richtung zu geben“⁵¹. Zwei Gründe lassen dieses Konzept der „Fülle“ als grobe Beschreibung des gesuchten „Bezugsproblems“ geeignet erscheinen: Zum einen stehen damit nicht nur ausdrücklich formulierte Propositionen im Fokus, sondern Hermeneutiken von Erfahrungen, die durchaus auch implizit bleiben können. Zum anderen lässt sich diese Fülle-Orientierung religiös verstehen, sie ist aber nicht exklusiv auf eine solche Deutung hin angelegt.⁵²

Wie nun wäre von hier aus das Dilemma zu lösen, in das eine theologische Sicht auf religiöse Indifferenz ebenso zu laufen scheint wie die Christologie im interreligiösen Horizont: dass, wer seinen Universalitätsanspruch nicht schon im Vorraum des Gesprächs abzugeben bereit ist, die religiös Anderen nur in einer Defizitperspektive wahrnehmen zu können scheint? Wer als christliche Theologin daran festhalten will, dass ein Leben aus dem Glauben eine besonders angemessene, wenn nicht *die* angemessenste Weise ist, die menschliche Orientierung auf Fülle hin zu leben, scheint religiös Indifferenten von vornherein ein wirklich erfülltes Menschsein absprechen zu müssen.

Werbick betont nun einerseits, dass es in argumentativen Kontexte nicht unerlaubt sein kann, eine starke Position zu vertreten. Das gilt auch in Sachen Religion: Wenn jemand der Überzeugung ist, dass er nicht nur aus biographisch zufälligen, sondern aus guten Gründen glaubt, kann es „auch das wohlbegründete Nein zum anderen geben“⁵³. Andererseits gilt: „Man wird im Blick auf religiöse Überzeugungen freilich einräumen müssen, dass die diskursiven Möglichkeiten der Differenzierung in stärkere und weniger starke Argumente hier eher begrenzt sind.“⁵⁴ In vergleichbarer Weise ist im Blick auf Formen, sich zum religiösen Feld zu verhalten, einerseits mit unaufhebbaren Kontingenzen zu rechnen. „Starke Argumente“ sind hier schwer zu haben. Daraus folgt aber gerade nicht, dass um der Anerkennung des Anderen willen auf jede Suche nach Beurteilungskriterien zu verzich-

⁵⁰ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009, 20.

⁵¹ Ebd. Vgl. ausführlicher Hoffmann, *Glaubensverunsicherungen*, 252–275.

⁵² Taylor selbst führt die Kategorie vielmehr gerade als eine solche ein, die das Gespräch auch zwischen sehr weit voneinander entfernt liegenden (oder zu liegen scheinenden) Positionen ermöglichen soll. Vgl. Charles Taylor, *Challenging Issues About the Secular Age*, in: *MoTh* 23 (2010), 404–416. Zu den Ambivalenzen, die Taylors Werk in dieser Hinsicht aufweist, vgl. Hoffmann, *Glaubensverunsicherungen*, 271f.

⁵³ Jürgen Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage*, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 140–157, hier 155.

⁵⁴ Werbick, *Christologie*, 663.

ten wäre und stattdessen alle Verortungen als gleichermaßen wertvoll und legitim anzuerkennen wären. Wesentlich ist hingegen, dass der jeweilige argumentative Ausgangspunkt sich nicht als neutrale Beobachterperspektive geriert, sondern sich zunächst klar als *Binnenperspektive* zu erkennen gibt, die sich den Anderen möglichst verständlich machen und ihrerseits deren Perspektive so weit wie möglich nachvollziehen will.

Erst dann, aber auch dann lässt sich diskutieren, nach welchen Kriterien ein Leben tatsächlich als ein „Leben in Fülle“ zu gelten hätte. Auf diese Kriterienfrage und die Frage nach der Rolle, die eine glaubende Selbstverortung dabei spielen könnte oder gar sollte, wird das Gespräch zwischen den verschiedenen religiösen, nichtreligiösen und religiös indifferenten Perspektiven wohl kaum eine einhellige Antwort finden. Aber das heißt nicht, dass es sich nicht lohnte, *dass* man ein solches Gespräch führt, „in dem wir die Andersheit des Anderen schätzen lernen, ohne uns von der Überzeugung zu verabschieden, wir hätten die besten uns erreichbaren Gründe, der eigenen Option verpflichtet zu bleiben“⁵⁵.

Abstract: The aim of this paper is threefold: 1. A look at the discourse on “non-religion” and “religious indifference” in the social sciences helps to recognize the various and sometimes unclear ways in which the category of religious indifference is used, and why this is the case. 2. Based on these findings, a proposal is developed on how religious indifference could be understood from a theological perspective, taking the research in the social sciences into account. 3. Finally, some conclusions are drawn as to what challenges religious indifference poses for systematic theology specifically.

Keywords: indifference, nonreligion, secularity, theological anthropology, research on religion

⁵⁵ Ebd., 681.