

Das Heil der Konfessionslosen

Eberhard Tiefensee

Einleitung	53
1. Sehen: Eine kurze Geschichte der Wahrnehmung bzw. Nicht-Wahrnehmung des Phänomens der religiösen Indifferenz	56
1.1 Der „homo areligiosus“ unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“	60
1.2 Charakteristika des Phänomens religiöse Indifferenz bzw. Areligiosität	64
2. Urteilen: Das Phänomen der religiösen Indifferenz in historischer und systematischer Perspektive	66
2.1 Historische Perspektive: Geschichtliche Wurzeln des Phänomens	66
2.2 Systematische Perspektive: Der Religionsbegriff und anthropologische Fragen	70
3. Handeln: Missionstheoretische Überlegungen	71
3.1 Defizienz- versus Alteritätsmodell	72
3.2 „Ökumene der dritten Art“ – drei Thesen	74

Einleitung

Mit dem Thema „Das Heil der Anderen“ kehrt dieser Arbeitskreis¹ zu seinem eigentlichen Anliegen zurück. Zur Begründung – dieser angesichts seiner intensiven Arbeit gewagten und vielleicht sogar etwas überheblich erscheinenden Behauptung – sei auf Kardinal Walter Kasper verwiesen, der in einem Papier zum Thema „Ökumenische Bewegung und Evangelisierung (im Kontext der menschlichen Mobilität)“ vom Dezember 2006 und ein Jahr darauf in einem Vortrag in der Katholischen Akademie in München diese Akzentsetzung hervorgehoben hat: „Weltmission und Ökumene gehörten [...] von Anfang an wie zwei siamesische

¹ Der Vortrag wurde 2008 gehalten und ist aus dokumentarischen Gründen nur leicht verändert worden, obwohl Teile davon in meinen späteren Veröffentlichungen aktualisiert zu finden sind.

Zwillinge zusammen“². Das erstgenannte Papier verdeutlicht es: „Als Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung gilt die Weltmissionskonferenz von Edinburgh im Jahr 1910. Die dort anwesenden Vertreter der evangelischen Missionsbewegung stellten fest, die Spaltung der Christenheit sei eines der stärksten Hindernisse für die Weltmission. Berühmt sind die Worte: ‚Ihr habt uns Missionare geschickt, die uns mit Jesus Christus bekannt gemacht haben, und dafür danken wir euch. Doch ihr habt uns auch eure Unterscheidungen und Spaltungen gebracht.‘³ Edinburgh brachte die Dinge in Bewegung. Im Weltrat der Kirchen, der sich 1948 in Amsterdam konstituierte, arbeiteten beide, Missionsbewegung und Ökumenische Bewegung eng zusammen bis sie sich 1961 in Neu Delhi auch institutionell zusammenschlossen. So gehörten Mission und Einheit im Ökumenischen Rat der Kirchen von Anfang an unlösbar zusammen.“⁴

Auf die weitere Geschichte im Zusammenhang mit dem 2. Vatikanischen Konzil, die dann referiert wird, gehe ich hier nicht ein, da sie andernorts eigens thematisiert werden wird⁵. Fast zu übersehen ist, dass im selben Papier auch unser Thema kurz gestreift wird: „Das gemeinsame Zeugnis vom einen und dreieinigen Gott und von Jesus Christus als Herrn und Gott ist in einer weithin säkularisierten Welt, welche von praktischem Atheismus und religiösem Indifferentismus gekennzeichnet ist, nicht wenig. [...] In dieser Situation würden wir vor Gott und der Geschichte schuldig, wenn wir wegen zweitrangigen Fragen [sic!] dieses gemeinsame Zeugnis nicht geben würden.“⁶

Selbstverständlich zitiert der Autor auch die alles leitende Aufforderung im hohepriesterlichen Gebet Jesu: „Alle sollen eins sein ..., damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21).“⁷ Der Nebensatz⁸ geht im ökumenischen Alltag des Ringens um eine versöhnte Verschiedenheit zuweilen unter: Das Einheitsgebot wird aber vom Sendungsauftrag regiert, die siamesischen Zwillinge sind von daher nicht gleichrangig.

Diese allgemeinen, auf die Mission in allen Kulturen gemünzten Akzentsetzungen lassen sich durch weitere, unser Thema direkter betref-

² W. Kasper, *Ökumene vor neuen Herausforderungen*, in: zur debatte 37 (2007) H. 6, 1–4, 1.

³ „Zit. bei M.-L. Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche*, Mainz 1964, 70f. Zur Entwicklung des Zusammenhangs zwischen Ökumenischer Bewegung und Missionsbewegung neben Le Guillou R. Rouse – S.Ch. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, 2. Teil, Göttingen 1958; H. Döring, in: *Handbuch der Ökumenik*, Bd. 2, Paderborn 1986.“ (Quellenangabe im Original.)

⁴ W. Kasper, *Ökumenische Bewegung und Evangelisierung (im Kontext der menschlichen Mobilität)*, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_102/rc_pc_migrants_pom102_okumenische-kasper.html (Stand: 21.09.11).

⁵ Vgl. den Beitrag von K. Lehmann in diesem Band.

⁶ W. Kasper, *Ökumenische Bewegung* (Anm. 4).

⁷ Ebd.

⁸ Den das Johannesevangelium noch einmal wiederholt, vgl. 17,23.

fende Äußerungen flankieren. Dass sie vorwiegend aus dem evangelischen Raum kommen, mag daran liegen, dass die Frage nach dem Heil der religiös Indifferenten in den Diskursen der katholischen Kirche und Theologie sowohl in Deutschland wie in der Welt bisher kaum eine Rolle spielt – zu diesem Punkt später mehr. In einem jüngst erschienenen Sammelband „Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche“, stellt Thies Gundlach fest: „Das Impulspapier des Rates der EKD ‚Kirche der Freiheit‘ hat nicht ganz zu Unrecht den Vorwurf hinnehmen müssen, die für eine evangelische Kirche unerlässliche ökumenische Dimension zu vernachlässigen. Auch wenn nicht immer ganz klar ist, was mit dieser Mahnung inhaltlich genau gemeint ist und welche ökumenische Dimensionen für eine Kirchenreform der evangelischen Kirche in Deutschland hilfreich sein könnten, so sind die Fragen rund um die Glauben weckende Ansprache an konfessionslose Menschen einer der sinnigsten und wertvollsten ökumenischen Lernbereiche. Es gibt schon wertvolle Erfahrungen, die sich vor allem aus der anglikanischen Kirche einspeisen und im Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung⁹ zum Teil sehr gewissenhaft aufgenommen werden. Aber eine Verbreiterung der Sichtweite ist außerordentlich wünschenswert, gerade wenn sie sich mit einer klaren Analyse der jeweiligen Bedingungen und Voraussetzungen von gelingender Mission verbindet.“¹⁰

Axel Noack, damals Bischof von Magdeburg, wird im gleichen Sammelband deutlicher: „Mission ist nicht mehr ohne Ökumene zu denken [...] [M]an muss sich immer klar machen, die konfessionelle Unterschiedenheit im Protestantismus oder auch im Verhältnis zur katholischen Kirche ist für die, die drin stecken, also für die Insider, wunderbar, farbenprächtig und bunt. Man kann sich entscheiden, man hat verschiedene Möglichkeiten. Für die, die das von außen sehen, ist das nicht bunt, sondern verwirrend. Ökumene und Mission zusammenzudenken, meint: Wenn ich nicht sagen kann, es ist mir hundertmal lieber, dass ein Kind im Religionsunterricht katholisch wird, als dass es ‚Heide‘ bleibt, dann soll ich nicht mehr von Ökumene reden. Natürlich gilt die Umkehrung auch! Allerdings, wo ist die Grenze? Gilt das auch für die Zeugen Jehovas? Gibt es nicht auch Gruppen, wo man lieber sagen sollte, dann bleib mal lieber ein freier ‚Heide‘? Solche Fragen müssen unter uns thematisiert werden.“¹¹

⁹ Gemeint ist eine Einrichtung an der Universität Greifswald.

¹⁰ Th. Gundlach, Perspektiven einer zentralen Zukunftsaufgabe, in: U. Laepple/V. Roschke (Hg.), Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche (FS H. Barend), Neukirchen-Vluyn 2007, 92–100, 95f.

¹¹ A. Noack, Wo ist aus Sicht der Kirche „außen“?, in: U. Laepple/V. Roschke (Hg.), Die so genannten Konfessionslosen (Anm. 10), 127–139, 137f.

Aus diesen wenigen Äußerungen ergeben sich zwei Konsequenzen: Zunächst die allgemeine Erkenntnis, dass das „Heil der Anderen“ zweifellos das Thema schlechthin für die ökumenische Bewegung sein muss, da es deren Initiativen sowohl nach außen wie nach innen motiviert und koordiniert. Die Überlegungen zu Taufe, Abendmahl, Rechtfertigung und Amt etc. werden – mit den Worten Walter Kaspers – „zweitrangig“, weil sie eine Dienstfunktion am das Einheitsgebot übergreifenden Sendungsauftrag Jesu haben. Der aufeinander gerichtete Blick der ökumenischen Partner wird so umgebrochen in den gemeinsamen Blick nach außen. Es ist sogar zu hoffen, dass der Dialog über die nun zweitrangigen, aber trotzdem wichtigen Themen von diesem Sendungsauftrag her Impulse erhält, sobald er zu stocken droht. Eine zweite Konsequenz betrifft speziell die Auseinandersetzung mit der religiösen Indifferenz. Sie muss nämlich noch einmal in eigener Weise unter ökumenischem Blickwinkel betrachtet werden, da – wie ich im zweiten Teil verdeutlichen werde – das Phänomen als solches mit den konfessionellen Differenzen kausal verbunden und diesbezüglich nicht ohne ökumenischen Sprengstoff ist, was man im Missionsfeld bei anderen Nichtchristen nur selten so behaupten kann. Andererseits scheint sich mir wieder nur unter speziell ökumenischen Blickwinkel eine Handlungsperspektive zu eröffnen, die ich als „Ökumene der dritten Art“ bezeichne. Dazu mehr im letzten Teil.

Ich gehe im Folgenden in den üblichen drei Schritten „Sehen – Urteilen – Handeln“ vor, wobei die Grenzen naturgemäß fließend sind: Sehen erfordert ein Kategoriensystem, das schon Urteile impliziert, und das Urteilen steht schon immer im Zusammenhang praktischer Überlegungen zum Sendungsauftrag. Trotzdem macht die Differenzierung Sinn: Um sich einer Herausforderung zu stellen, muss sie überhaupt erst einmal wahrgenommen werden (1), die Situation dann angemessen auf den Begriff zu bringen, erfordert eine weitere Anstrengung (2), die aber notwendig für strategische Überlegungen ist (3).

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

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist? Alle Denotationen sind negativ: Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz etc. Eine Geschichte der Wahrnehmung – bzw. genauer: der Nichtwahrnehmung – existiert noch nicht, weshalb hier nur eine Skizze versucht werden kann. Während der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinanderset-

zung war, ist unser Thema erst nach dem Fall des Eisernen Vorhangs richtig in den Blick gekommen. Freilich finden sich schon zuvor Hinweise auf einen Gewohnheitsatheismus – so z.B. in Bonhoeffers berühmten Brief vom 30. April 1944 aus dem Gefängnis über ein „religionsloses Christentum“¹², welcher Ausgangspunkt des Gott-ist-tot-Diskurses und verschiedener theologischer Interpretationen der Säkularisierung war. Auch diese können schon auf eine lange Geschichte zurückblicken. Eher spekulativ erzeugte Einteilungen finden sich in der Religionsphilosophie und Theologie schon länger, wenn z.B. Walter Brugger in seiner „Summe einer philosophischen Gotteslehre“ von einem negativen Atheismus im Unterschied zum positiven, dogmatischen Atheismus und dessen weiteren Formen spricht und offenbar mit „negativ“ einen Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme gekennzeichnet werden soll¹³. Diese Beispiele ließen sich vermehren¹⁴.

Trotzdem markiert der Beginn der 1990er Jahre einen Einschnitt: Mit dem Untergang des staatlich verordneten Sozialismus verzog sich plötzlich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, und hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das für die Religionswissenschaften und die Theologie gleichermaßen unbekannte Wesen. Als erste machte die evangelische Kirche Ostdeutschlands die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird. Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde¹⁵, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt „die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen

¹² Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1), Gütersloh 11/1980, 303–308, und dazu U.H.J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, 31, der ebd. 54 auch auf Heideggers Rede vom „Fehl Gottes“ verweist.

¹³ Vgl. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 242ff.

¹⁴ Vgl. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 118–129, der mit ähnlicher Intention wie Brugger zwischen (passivem) „Gottesfehl“ – „[...] indem nicht mehr von ihm [Gott] gesprochen, er somit verschwiegen wird, so daß er praktisch im Leben der Menschen ‚fehlt‘ nicht mehr ‚vorkommt‘“ (118f.) – und (aktiver) „Gottesleugnung“ – „[...] indem der Versuch gemacht wird, Gottes Existenz mit rationalen Argumenten auszuschließen, so daß er geleugnet wird“ (119) – unterscheidet. Vgl. auch W. Müller-Lauter, Art. „Atheismus II. Systematische Darstellung“, in: TRE 4 (1993) 378–436, 378f.

¹⁵ Vgl. H. Kiesow, *Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. Eine empirische Untersuchung zum Religionsunterricht in Thüringen, Saarbrücken 2007* (erstveröffentlicht als Internetfassung 2003).

Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute“ setzte¹⁶. Eine Studie aus dieser Institution, allerdings noch stark gezeichnet von den vergangenen ideologischen Grabenkämpfen, lag 1996 in Ehrhart Neuberts kleinem Heft mit dem bezeichnenden Titel „gründlich ausgetrieben“ vor¹⁷. Er war es auch, der für die dramatische Entwicklung nach 1945 in der ehemaligen DDR den nicht übertriebenen Ausdruck „Supergau von Kirche“ prägte¹⁸, hatte sich doch der Anteil der Konfessionslosen im kurzen Zeitraum von 1946 bis 1989 mehr als verzehnfacht. 1992 richtete dann die EKD in ihrer dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung „erstmalig besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen [...] In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“¹⁹

Inzwischen gibt es eine fast unüberschaubare Menge von Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder „religiöse Indifferenz“ (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft). Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen Detlef Pollacks und Gert Pickels, die sich bemühten, das Phänomen auch in einen gesamteuropäischen Kontext mit besonderem Blick auf Osteuropa zu stellen²⁰. Im religionspädagogischen Bereich liegt ein Sammelband unter der Leitung des Religionspädagogen Michael Domsgen vor²¹, um auch hier wieder nur ein Beispiel zu nennen.

¹⁶ Ch. Demke, Zum Geleit, in: L. Motikat/E. Zeddies (Hg.), *Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Frankfurt 1997*, 15–16, 15f. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

¹⁷ Nachdruck: E. Neubert, „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), in: L. Motikat/E. Zeddies (Hg.), *Konfession: keine* (Anm. 16), 49–160.

¹⁸ Vgl. Deutscher Bundestag (Hg.), *Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“* (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), Bd. 4, Frankfurt 1995, 130.

¹⁹ R. Scholz, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: J. Horstmann (Hg.), *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Katholische Akademie Schwerte. Akademie-Vorträge 46), Schwerte 2000, 21–46, 21.

²⁰ Vgl. O. Müller/G. Pickel, *Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa*, in: M. Rieger/Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 167–178, sowie G. Pickel/K. Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011.

²¹ M. Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*, Leipzig 2005.

Mit der neu gewonnenen Möglichkeit religionssoziologischer Untersuchungen hinter dem ehemaligen Eisernen Vorhang erwachte auch die Aufmerksamkeit der internationalen Religionswissenschaften. Dabei ist die Perspektive zweigeteilt. Einerseits richtet sich das Interesse auf die spezielle konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland, wobei derzeit noch der Eindruck von Exotik vorherrscht, welche die wissenschaftliche Neugier und auch missionarische Initiativen von außerhalb anzieht, andererseits fokussiert es sich aber schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich ähnliche Tendenzen zeigen²².

Von katholischer Seite wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u.a. an der Diasporasituation in den neuen Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag, sieht man einmal von dem Wiener Pastoraltheologen Paul Michael Zulehner ab, der ebenfalls schon in den 1990er Jahren verschiedene ost-mitteleuropäische Studien angeregt hat²³. 2004 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Kultur unter der maßgeblichen Autorschaft von Kardinal Paul Poupard ein auf einer weltweiten Umfrage basierendes Dokument mit dem Titel „Où est-il ton Dieu ? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“, das in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist²⁴: „Das spirituelle Drama, das das 2. Vatikanische Konzil als eines der schwerwiegendsten Probleme unserer Zeit ansieht (GS 19), besteht in einer stillschweigenden Abkehr ganzer Bevölkerungsgruppen von der religiösen Praxis und dem Verlust jedes Glaubensbezugs. Die Kirche ist heute stärker mit der Indifferenz und dem praktischen Unglauben konfrontiert als mit Atheismus, der sich weltweit auf dem Rückzug befindet. [...] Ohne Zweifel ist es heute eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, die Ursachen und Folgen dieser Phänomene

²² Vgl. P. Froese/S. Pfaff, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany, in: *Journal for the scientific study of religion* 44 (2005) 397–422, und die Magisterarbeit von S. Keller, Church-Planting in an a-religious, post-socialist context. A practical theological study with the focus on the Marzahn-Hellersdorf district of East Berlin, Germany, URL: <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/1270/dissertation.pdf;jsessionid=02645976B653EE432CB9C2AFBC7F628C?sequence=1> (2007) (Stand: 21.9.11).

²³ Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e.V.“: P.M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf²1994; M. Tomka/P.M. Zulehner/Pastorales Forum (Hg.), *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)-Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien (Gott nach dem Kommunismus)*, Ostfildern 2000 – weitere Studien dieser Reihe folgten unter dem Titel „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa“.

²⁴ Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: Päpstlicher Rat für die Kultur, *Wo ist dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz*, in: B. Kranemann/J. Pilvousek/M. Wijlens (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38)*, Würzburg 2009, 187–228 (mit einem Vorwort von E. Tiefensee).

verstehen zu lernen und mit Gottes Hilfe Wege zu finden, die hier Abhilfe schaffen.“²⁵

Die religiöse Indifferenz stellt damit eine sowohl interdisziplinäre, als auch interkonfessionelle und globale Herausforderung dar. Global, weil sie Westeuropa insgesamt und vor allem weltweit zumindest die sogenannten Mega-Citys betrifft, wie die hinter Poupards Ausführungen stehende vatikanische Umfrage verdeutlicht. Interkonfessionell, weil nicht nur die evangelische Kirche als die kulturprägende Größe in den neuen Bundesländern, sondern auch die anderen Kirchen zunehmend mit dem Phänomen konfrontiert sind. Interdisziplinär, weil nur im Zusammenspiel der verschiedenen Religionswissenschaften inkl. der Religionsphilosophie und der Theologie – von der systematischen bis zur praktischen – ein angemessener Forschungszugang zu ihm möglich ist. Insgesamt gesehen befinden wir uns hier aber immer noch am Anfang eines langen Weges.

1.1 Der „homo areligiosus“ unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“

Das bisher Gesagte darf nämlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass der „homo areligiosus“ nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“ bleibt. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural“ der Ruhr-Universität Bochum dar, das sich u.a. eine komplette Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften im Forschungsgebiet Nordrhein-Westfalen vorgenommen hat. Nur fehlen in einer im Internet veröffentlichten Statistik ca. 25% der Bevölkerung. Der Projekt-Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen *expressis verbis* als „Restkategorie“²⁶. Wie ist dieser blinde Fleck erklärlich? Im ostdeutschen Kontext wäre eine Antwort darauf relativ leicht zu finden: Bis 1989 war das gesamte sozialistische Lager religionssoziologisch weitgehend terra incognita. Zuvor stand die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin im Zentrum der Theologie. Dass jedoch der größte Teil der Bevölkerung der ehemaligen DDR weder Marxisten noch Atheisten waren und sind, wurde zwar geahnt, aber erst seit kurzem wissen wir es: Etwa ein Viertel der Bevölkerung Ostdeutschlands deklarieren sich als Atheisten²⁷, ein Drittel gehören konfessionell zu einer der beiden christlichen Kirchen. Was ist mit dem „Rest“?

²⁵ Ebd., 190f.

²⁶ V. Krech, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: H. Lehmann (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 6), Göttingen 2005, 116–144, 123 u. 124.

²⁷ Vgl. P. Froese/S. Pfaff, Explaining a religious anomaly (Anm. 22), 398, mit Bezug auf den „World Values Survey 1995–1997“.

Folgende Klassifizierung ist hilfreich, die zunächst eher spekulativ ist, aber durch bestimmte religionssoziologische Hinweise gestützt wird. Den Theisten als denjenigen, die Gottgläubige sind – eine sicher als solche sehr plurale Gruppe – stehen die Atheisten als Gottesleugner gegenüber. Als dritte Position können die Agnostiker gelten, die sich in der Gottesfrage enthalten, man könnte sie auch als in religiösen Fragen Unsichere bezeichnen. Zum Agnostizismus moderner Prägung gehört der in den Niederlanden vorherrschende sogenannte „Ietsisme“: „Etwas [iets] ist besser als nichts [niets]“. Diese Hoffnung auf ein „Mehr“ jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen dürfte eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten, welche durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurden, darstellen und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft gerichtet sein²⁸. Ob es sich hier um den letzten Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein handelt, wird im allgemeinen schwer zu prognostizieren sein. Ähnliches ist vielleicht von den modernen Paganismen wie z.B. den Esoterikern zu sagen, die zwischen den drei genannten Gruppen changieren.

Daneben gibt es aber noch eine vierte Gruppe, die der religiös Indifferenten, die in der Gottesfrage weder wie Atheisten mit Nein noch wie Agnostiker mit Enthaltung votieren, sondern die Frage als solche nicht verstehen bzw. schlicht für irrelevant halten. Diese Gruppe scheint weniger Neigung zur agnostischen Unsicherheit in religiösen Fragen zu zeigen; sie dürfte sogar eine besonders starke Form des Atheismus darstellen, ist doch dieser wenigstens ex negativo mit der Gottesfrage befasst und so gesehen als irgendwie noch religiös einzustufen²⁹. Jene aber haben, nach einer Formulierung Karl Rahners, vergessen, dass sie Gott vergessen haben³⁰.

In religionssoziologischen Untersuchungen taucht sie immer wieder unter verschiedenen Namen auf, z.B. in einer Berliner Untersuchung als

²⁸ Vgl. L. Boeve, *La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel*, in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 16 (2005) 37–60, 43.

²⁹ Vgl. M. Wohlrab-Sahr, *Konfessionslos gleich religionslos? – Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland*, in: G. Doyé/H. Kessler (Hg.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven* (FS Eckart Schwerin), Leipzig 2002, 11–27, 20 (mit einem Verweis auf ein unveröffentlichtes Manuskript von U. Oevermann; siehe aber auch U. Oevermann, *Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins*, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10), Opladen 2003, 339–387, 374ff.; 386f. – Das wäre ganz im Sinne der Einschätzung von Karl Marx, mit Ludwig Feuerbach sei die Religionskritik erledigt, Atheismus ist so gesehen rückschrittlich, weil noch Auseinandersetzung mit der Gottesfrage.

³⁰ Vgl. K. Rahner, *Meditation über das Wort „Gott“*, in: H.J. Schultz (Hg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, 13–21, 18.

Unentschiedene³¹, in einer Studie Zulehners als Anomie³², er kennt auch Unreligiöse im Bereich der Kirchlichen, womit aber wohl eher Atheisten gemeint sein dürften³³.

Die fragliche Gruppe als „Konfessionslose“ zu kennzeichnen ist zu unspezifisch, da diese Kategorie auch Atheisten und Agnostiker umfasst. Im weitgefächerten Diskurs kommt auch zuweilen die Bezeichnung „neue Heiden“ vor – neu, weil sie nachchristlich und im Unterschied zu den „alten Heiden“ ohne jede Art von Religion sind, allerdings kollidiert diese Benennung wieder mit den sogenannten Neopaganismen (Keltenkulte etc.). Die Religionswissenschaft bevorzugt, wie schon gesagt, den Begriff der religiösen Indifferenz, den auch das zitierte Vatikanpapier übernimmt, indem es mehrfach vom „homo indifferens“ spricht³⁴. Auch wenn dieser Terminus weniger diffamierend daherkommt als die anderen, ist er nicht unproblematisch, handelt es sich hier doch eigentlich um einen religionspolitischen Begriff, der zunächst bezogen auf die Neutralität des Staates auf andere kulturelle Bereiche wie die Naturwissenschaften und deren methodischen Atheismus ausgeweitet wurde. Das hier angesprochene Phänomen betrifft aber nicht bestimmte gesellschaftliche Sektoren, in denen selbst religiöse Menschen handeln „etsi deus non daretur“, sondern Menschen in ihrem umfassenden Selbstverständnis. Sie selbst kennzeichnen sich selbst – so meine Erfahrung – lieber als „religions-“ oder „konfessionsfrei“.

Die in diesem Feld bisher federführende Religionssoziologie sieht selbstkritisch Probleme bei der Erfassung der inneren Einstellung von Menschen in Sachen der Religion. Es ist schwer, so etwas wie Religiosität oder Nicht-Religiosität zu messen³⁵, geht es doch hier eher um ein religi-

³¹ „Menschen, die sich nicht auf eine Form von transzendtem Gegenüber festlegen, aber eine Transzendenzbeziehung für sich auch nicht ausschließen wollen“ (K.-P. Jörns, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in: Th. Brose (Hg.), Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft, Berlin 1998, 119–132, 123).

³² „Bei dieser ‚Weltanschauung‘ wird das Leben für sinnlos gehalten.“ (Ebd., 79) – Die vorgelegte Behauptung lautete allerdings exakter: „Meiner Meinung nach dient das Leben zu gar nichts.“ (Ebd., 81)

³³ „[...] sie glauben weder an einen persönlichen Gott noch an ein höheres Wesen“ (ebd., 131). Wenn D. Pollack/G. Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999) 465–483, eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen von Durchschnittschristen, Sozialkirchlichen, außerkirchlich Religiösen, engagierten Christen und Synkretisten abheben, dann allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt zutreffen dürfte: „In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität“ (ebd., 466). Man wird den Verdacht nicht los, dass die fragliche vierte Gruppe der religiös Indifferenten doch nicht angemessen in den Blick kommt oder einfach in der Gruppe der Atheisten verschwindet.

³⁴ Päpstlicher Rat für die Kultur, Wo ist dein Gott? (Anm. 24), 190 passim.

³⁵ Vgl. M. Wohlrab-Sahar, Konfessionslos (Anm. 29), 12ff.

onspsychologisches Phänomen – nämlich den Ausfall jeder religiösen Erfahrung –, was zuweilen nur in mühsamen qualitativen Interviews und immer stark abhängig vom jeweiligen Religionsbegriff und soziologischen Instrumentarium eruiert werden kann. Des Weiteren ist die religionssoziologische Frage nach der religiösen Indifferenz durch die Diskussion über die sogenannte Säkularisierungsthese verdeckt, in der einerseits der vielschichtige Begriff der Säkularisierung als solcher und andererseits die Hypothese, Säkularisierung sei eine zwangsläufige Erscheinung von Modernisierungsprozessen in Frage steht³⁶. Westeuropa erscheint nun nicht mehr als Normal-, sondern eher als Sonderfall oder, wie es P.L. Berger treffend sagte, als ein „Katastrophengebiet für die Kirchen“³⁷, in dem Ostdeutschland und Tschechien dann offenbar das Epizentrum darstellen.

In all diesen Fällen handelt es sich aber um eine gesellschaftliche Perspektive, weniger um eine anthropologische. Hier scheint ein Paradigmenwechsel notwendig zu sein, denn es gilt: „Wenn sie auch der Kirche massenhaft verloren gegangen sind, so werden sie doch nur je einzeln zurückzugewinnen sein.“³⁸ Damit kann unser Versuch eines historischen Rückblicks auf die Wahrnehmungsgeschichte noch einmal zugespitzt werden: Eine systematische Beschäftigung mit dem Phänomen religiöse Indifferenz oder Areligiosität *in nun anthropologischer Perspektive* steht immer noch am Anfang. Damit sind wir aber beim eigentlichen Grund des religionswissenschaftlichen Wahrnehmungsdefizits. Es ist die *sententia communis*, der Mensch sei „unheilbar religiös“³⁹, so dass es einen „homo areligiosus sive indifferens“ eigentlich gar nicht geben dürfte. Religion könne deshalb nur neue Formen annehmen und werde so für eine auf das Konfessionelle fixierte Wahrnehmung „unsichtbar“⁴⁰. In den neuen Bundesländern drängt sich jedoch das angebliche Unsichtbarwerden der Religion in einer Weise auf, dass es das wissenschaftliche Geschäft fast aller in den genannten Bereichen Lehrenden und Forschenden zu-

³⁶ Vgl. J. Casanova, *Public relations in the modern world*, Chicago – London 1994, 211ff., 217: Säkularisierung kann verstanden werden als strukturelle Differenzierung, als Niedergang religiösen Glaubens und religiöser Praktiken, als Zurückdrängen der Religion in die Privatsphäre, wobei im letzteren Fall zwischen staatlicher, politischer und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit zu unterscheiden ist; vgl. auch zuletzt H. Joas/K. Wiegand (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt 2007.

³⁷ Vgl. P.L. Berger, *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, in: FAZ Nr. 105 vom 7.5.1998, 14.

³⁸ W. Krötke, *Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung*, in: M. Beintker/E. Jüngel/W. Krötke (Hg.), *Wege zum Einverständnis* (FS Ch. Demke), Leipzig 1997, 159–171, 167.

³⁹ A. Sabatier, *Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage*, Freiburg 1898, 3. Das Zitat stammt nicht, wie oft angegeben, von N. Berdjajew.

⁴⁰ Vgl. Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von H. Knoblauch*, Frankfurt 1991.

mindest hintergründig beeinflusst – die Akzentuierungen sind freilich je nach Fachkultur und institutioneller Umgebung verschieden⁴¹. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines Unsichtbarwerdens oder sogar einer „Wiederkehr der Religion“ finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. bei den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region schwerpunktmäßig Verortenden. Außerhalb dieser Region scheint das Phänomen der religiösen Indifferenz oder Areligiosität weiterhin fast völlig unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn diese inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist. Das verdeutlichte Monika Wohlrab-Sahr durch folgende Episode: „Als er [ein Student] sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit ‚nein‘ antwortete. Das wiederum erstaunte ihn.“⁴² Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreif; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Religionssoziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich gar nicht aufgefallen. Die Merkwürdigkeit, dass die Begebenheit im säkularisierten Zürich spielt, wird wiederum von ihr nicht kommentiert, was erneut verwundert.

1.2 Charakteristika des Phänomens religiöse Indifferenz bzw. Areligiosität

All diese Andeutungen zeigen, dass die derzeitige Diskussionslage die Aufmerksamkeit für das hier zu verhandelnde Phänomen nicht gerade fördert. Um den Diskurs über den „homo areligiosus“ überhaupt in Gang zu bringen, dürfte also ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich sein. Dafür, dass diese Art von Säkularisierung ausgangs des 20. Jahrhunderts von neuer Qualität ist, sprechen m.E. drei Charakteristika.

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

⁴¹ Vgl. E. Tiefensee, Auf in den Osten. Katholische Theologie in den neuen Bundesländern, in: HerKorr 60 (2006) 564–568.

⁴² M. Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: PTh 90 (2001) 152–167 153.

2. Tatsächlich scheint eine ganze Kultur betroffen zu sein. Areligiosität gilt in ihr als Normalität. Dabei kann aufgrund der sich schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andersorts gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen⁴³. Hier gilt also weder „fides quaerens intellectum“ noch „intellectus quaerens fidem“. Das ist geistesgeschichtlich ein bemerkenswerter Kulturbruch. Offenbar war angesichts einer durch und durch konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis Ende des Ersten Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats wurde die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig“; das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Der Einheitsdrang zu irgendeiner Weltanschauung dürfte sich postmodern in einer Gesellschaft, die es lernt, fraktioniert und mit Patchwork-Identitäten zu leben, zunehmend verflüchtigen.

Einige Illustrationen für dieses zweite Charakteristikum: Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“⁴⁴ Es sind, um den Budweiser Religionspädagogen Michal Kapláneek zu zitieren, nicht dem Christentum „Entfremdete“, sondern von ihm „Unberührte“⁴⁵. Eine areligiöse Studentin der Religionssoziologie antwortete mir auf meine Frage, wie sie sich denn positiv positionieren würde, erbost: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen; wenn ich nicht locker ließe, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“ Der in der DDR aufgewachsene Schriftsteller Erich Loest charakterisiert sich in seiner Autobiographie ab dem Tag der Konfirmation als „Untheist“, nicht als „Atheist“: „Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem.“⁴⁶ Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rande auf

⁴³ Das ist für die dogmatische Einschätzung in soteriologischer Perspektive von enormer Bedeutung, liegt doch zumeist keine erkennbare Entscheidungs- oder Versagenssituation vor! Vgl. einen Versuch, diese Problematik zu erfassen: K. Kinghorn, *Spiritual blindness, self-deception and morally culpable nonbelief*, in: *HeyJ* 48 (2007) 527–545.

⁴⁴ M. Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit* (Anm. 42), 152.

⁴⁵ Vgl. M. Kapláneek, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: M. Widl/M. Kapláneek (Hg.), *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, Ceske Budejovice – Erfurt 2006, 88–98, 88f.

⁴⁶ E. Loest, *Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf*, München 1999, 36.

Fragen nach der religiösen Option beziehen – für die meisten dürfte auch diese Art von Fragestellung so gut wie vollständig ausfallen. Areligiöse sind für sich selbst ebenso wenig „Areligiöse“, wie ich mich gewöhnlich kaum als „Nicht-Reiter“ bezeichnen würde.

3. Trotz der verschiedentlich angekündigten „Wiederkehr der Religion“, die wohl mehr ein Produkt des Feuilletons sein dürfte als dass sie der Wahrnehmung des ostdeutschen Normalbürgers entspricht, scheint es sich bei diesem „Volksatheismus“ nicht um ein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable „Gottesfinsternis“ (Martin Buber)⁴⁷, die sich im Übrigen schon lange angekündigt hat (vgl. Nietzsches „Toller Mensch“) und die – nun aber anders als bei Nietzsche völlig unaufgeregt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft Westeuropas darstellt, als zuweilen vermutet. Mit dieser Feststellung ist allerdings die reine Beobachtung verlassen: Wir wissen im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zu wenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen, wie sie sich in diesem Fall zeigen. Verlässliche Prognosen sind also kaum möglich.

2. Urteilen: Das Phänomen der religiösen Indifferenz in historischer und systematischer Perspektive

2.1 Historische Perspektive: Geschichtliche Wurzeln des Phänomens

Die Frage nach dem „homo areligiosus“ ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte dieses Teils Europas. Der konstatierte „Supergau von Kirche“ legt zunächst eine Erklärung nahe, welche den staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR in Anschlag bringt⁴⁸. Doch greift sie bei aller Berechtigung im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland hervorgerufen hat. Das Phänomen ist also auch in historischer Perspektive vielgestaltig und im Detail erst unzureichend erforscht.

Ostdeutschland liegt inmitten eines „atheistischen Halbkreises“, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) und über Nord- und Ostdeutschland bis nach Böhmen reicht. Ein diesbezüglicher Erklärungsversuch ortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des ostdeut-

⁴⁷ Vgl. M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.

⁴⁸ Vgl. E. Neubert, „gründlich ausgetrieben“ (Anm. 17).

schen Problems in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung. Franz Höllinger vertritt deshalb die plausible These, dass die Regionen Deutschlands einen höheren Grad der Entkirchlichung aufweisen, die frühmittelalterlich nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur gelegen haben und in denen von daher eine Missionierung „von oben“ vorherrschte, die sich bei der Einführung der Reformation und den anschließenden Religionskriegen fortsetzte⁴⁹. Das derzeitig signifikantere West-Ost-Gefälle verdeckt demnach ein Süd-Nord-Gefälle in Deutschland.

Die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, wie sich bei der Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs 1918 zeigte, so dass es nach 1918 und ab den 40er Jahren zu großen Kirchenaustrittswellen kam⁵⁰. Zusätzlich lockerte schon vorher die forcierte Industrialisierung Deutschlands mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen. Die Großstadt-Seelsorge war also bereits im 19. Jahrhundert angesichts der explodierenden Zuzüge personell und institutionell überfordert und reagierte wahrscheinlich zu träge, z.B. durch entsprechende Kirchenbauprogramme in Berlin. So kamen dort 1893 auf „einen Geistlichen der Zionskirche [...] 23.000 Seelen“, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht⁵¹. Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine ähnlich volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber total überforderten evangelischen Kirche wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch⁵².

Hinzu kommt als eine weitere Ursache die Nachwende-Identitätskrise, die sich als Teil der permanenten deutschen Selbstverunsicherung beschreiben lässt. In diesem Kontext wird Areligiosität nun offenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben⁵³. Das lässt unter anderem die empirisch

⁴⁹ Vgl. F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft)*, Opladen 1996.

⁵⁰ Vgl. L. Hölscher (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, Berlin u.a. 2001.

⁵¹ Aus dem Bericht von Ursula Kästner anlässlich des 100jährigen Bestehens der Gethsemanegemeinde in Berlin – zit. n. L. Motikat/Studien- und Begegnungsstätte Berlin, *Volkskirche, Minderheitskirche, was sonst? Ost-West-Gespräch über Identität und Öffentlichkeit der Kirche (Begegnungen 9)*, Berlin 1994, 16.

⁵² P. Froese/S. Pfaff, *Explaining a religious anomaly* (Anm. 22), 403f.

⁵³ H. Bärend, *Konfessionslosigkeit – die missionarische Herausforderung der Kirche im 21. Jahrhundert*, in: U. Laepple/V. Roschke (Hg.), *Die so genannten Konfessionslosen*

relevante Vermutung zu, dass in Umfragen ehemalige DDR-Bürger sich eher als „areligiös“ oder „atheistisch“ darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind; im Westen Deutschland liegt der Fall wohl umgekehrt⁵⁴.

Es muss also noch einmal unterstrichen werden, dass das Phänomen sehr komplexe und schwer zu entwirrende Ursachen hat und sich von daher eine einfache Erklärung verbietet⁵⁵. Dies vorausgesetzt, ist aber noch auf zwei Merkwürdigkeiten eigens hinzuweisen. Erstens muss im Kontext der Säkularisierungsthese, die damit eine gewisse Plausibilität behält, offenbar zwischen einer sozialen und einer politischen Säkularisierung unterschieden werden. In Westeuropa und speziell in den alten Bundesländern stellt sich die Entkirchlichung vor allem als Emanzipationsbewegung dar, die nicht unbedingt zu einer Entchristlichung oder zu einem Verlust jeder Art von Religiosität führen muss, sondern – wenigstens in einigen Teilen der Kirchenfernen – eine flottierende Religiosität mit Collagecharakter induziert, die sich auf dem Markt der Angebote bedient. Für viele wäre demnach die Unterstellung, sie wären, weil nichtkirchlich, auch nichtchristlich oder sogar nichtreligiös, diffamierend. Im Einflussbereich des Staatssozialismus und speziell in den neuen Bundesländern handelt es sich aber um eine politisch gewollte und also erzwungene Säkularisierung, die sich wahrscheinlich wegen ihrer effektiven Kopplung mit einer starken Propagierung eines Glaubens an die Wissenschaft, genannt „historischer Materialismus“, zu einer stabilen und inzwischen als authentisch geltenden Haltung verfestigt hat⁵⁶. Sie ist dadurch

(Anm. 10), 15–25, spricht vom „Reststolz aus DDR-Zeiten nach der Wende“ (21).

⁵⁴ Vgl. H. Meulemann, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: B. Schäfers/W. Zapf (Hg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Opladen 2001, 563–573, 566.

⁵⁵ M. Tomka, Religion in den neuen Bundesländern – im internationalen Vergleich, in: P. Zulehner/M. Tomka/N. Tos (Hg.), Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Deutschland-Ost, Ostfildern 2003, 343–370, referiert und diskutiert teilweise folgende Ursachen-Hypothesen: 1. der protestantische Charakter Ostdeutschlands (schwache kirchliche Integration) (361), 2. relativ milde Kirchenpolitik in der DDR, welche auf dem Hintergrund der Tertullian-These (Blut der Märtyrer) letztlich doch schwächend wirkte (361f.), 3. relativ gute Wirtschaftslage in der DDR, die den Materialismus begünstigte (362f.), 4. zwei große Migrationsbewegungen (Vertriebene und Republikflucht), welche vor allem System-Nichtkonforme betraf und besonderes die katholische Kirche erst stärkte, dann aber schwächte (363f.), 5. das Verhalten der Kirchen, besonders ihre Privilegierung und das Kirche-Staat-Arrangement, was sie von der Basis entfremdete, ansonsten auch „eine Getto- und Nischenexistenz“ (366) (364ff.), 6. der „Homo sovieticus“, der „sich in das Privatleben zurückzieht“ (367), verstärkt durch das Fehlen einer nationalen Identität (367). Die erste Ursachenhypothese ist für ihn als Forschungsthese leitend, indem er seine Vergleiche besonders im Raum der protestantisch geprägten Länder Ost- und Westeuropas anstellt.

⁵⁶ Vgl. H. Meulemann, Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung, in: H.-H. Noll/R. Habich (Hg.), Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland (Soziale Indikatoren 21), Frankfurt – New York 2000, 223–247, 228f.; ders., Säkularisierung (Anm. 54), 566; M. Wohlrab-Sahr, Kon-

gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existentieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten. Gleichzeitig wird die Unterscheidung von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern obsolet, da es dort keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität gibt: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama.

Die von der politischen bisher überdeckte soziale Säkularisierung macht sich nun paradoxerweise dadurch bemerkbar, dass die jüngere Generation in dieser Region nicht einfach das Schwinden der Religiosität von Generation zu Generation fortsetzt, wie es in den alten Bundesländern zu beobachten ist, sondern sich verstärkt wieder religiösen Fragestellungen öffnet⁵⁷ – dies natürlich auf entsprechend niedrigem Niveau und ohne erkennbaren Effekt für die Kirchen. Es handelt sich bei dieser „Rückkehr des religiösen Zweifels“ (so ein treffender Ausdruck von Meulemann⁵⁸) kaum um eine „Wiederkehr der Religion“, sondern offenbar nach Wegfall des politischen Drucks um eine Annäherung an die westeuropäische Form der Säkularisierung mit der sie charakterisierenden Patchwork-Religiosität⁵⁹.

Eine zweite Merkwürdigkeit ergibt sich aus dem Vergleich der ehemals zum sozialistischen Lager gehörenden Länder. Es ist auffällig, dass der starke Zusammenbruch der Kirchlichkeit vor allem die zuvor volksprotestantischen Regionen wie Estland, Lettland, Tschechien (hier vor allem Böhmen) und die DDR betrifft. Bei aller Vorsicht, die Multikausalität unzulässig zu reduzieren, scheinen besonders die Länder der Reformation unter den Folgen der erzwungenen Säkularisierung zu leiden⁶⁰. Inwieweit die Gründe hier bei den Kirchen selbst liegen, wird unter dem Thema „Selbstsäkularisierung“ diskutiert⁶¹. Dann könnten sie 1. den hö-

fessionslos (Anm. 29), 18.

⁵⁷ Vgl. H. Meulemann, *Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998*, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus* (Anm. 29), 271–287.

⁵⁸ Vgl. den Verweis bei M. Wohlrab-Sahr, *Konfessionslos* (Anm. 29), 24.

⁵⁹ Vgl. ebd., 21f., und zur analogen Teilrevitalisierung von Religiosität in einigen osteuropäischen Staaten G. Pickel, *Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität. Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen?*, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus* (Anm. 29), 247–269, 266f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 262: „So wirkt sich die Zugehörigkeit zum protestantischen Kulturkreis durchgehend negativ auf alle untersuchten Indikatoren der Religiosität und Kirchlichkeit aus und begünstigt die Durchschlagkraft eines – wie auch immer ausgelösten – Säkularisierungsprozesses.“

⁶¹ Als „nur sehr beschränkt plausibel“ bezeichnet die These D. Pollack in: A. Foitzik/ders., *„Nüchternheit ist vonnöten“*. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, in: *HerKorr* 60 (2006) 339–344, 342. Trotzdem kann sich K. Storch, *Konfessionslosigkeit in Deutschland*, in: C. Gärtner/D. Pollack/M. Wohlrab-Sahr (Hg.), *Athe-*

heren Individualisierungsgrad im Protestantismus betreffen, welcher die Kirchgemeinden und die einzelnen Gläubigen ungeschützt der Angriffe einer weltanschaulichen Gegenpropaganda aussetzte⁶², 2. dessen stärkere Tendenz zur „Selbstunsicherheit durch Dauerreflexion“ wie es Michael Beintker nannte⁶³ sowie 3. die schon erwähnte und nun wohl als unselig zu bezeichnende Verbindung von Thron und Altar bis 1918⁶⁴.

2.2 Systematische Perspektive:

Der Religionsbegriff und anthropologische Fragen

In systematischer Perspektive wäre zunächst der Religionsbegriff zu diskutieren, der hinter allen diesbezüglichen Überlegungen steht. Eine mögliche Abwesenheit von jeglicher Art Religion zu konstatieren, erfordert deren präzisen Begriff. Da ist inzwischen viel Falschgeld unterwegs, so dass man versucht ist vorzuschlagen, den Terminus „Religion“ als solchen aus dem diskursiven Verkehr zu ziehen.

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

In die anthropologische Problematik lässt sich am besten durch ein Zitat einführen: „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu ‚bestimmen sucht.“ Der damit eingeleitete Sammelband trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“⁶⁵. Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind.

ismus, (Anm. 29), 231–245, 239, ausdrücklich auf ihn berufen.

⁶² Das gilt auch prognostisch: „Es ist kaum von einem dauerhaften Überleben subjektiver Religiosität ohne kirchlich geprägten Hintergrund auszugehen – darauf verweisen die immer noch extrem hohen Binnenbeziehungen zwischen subjektiver Religiosität und Kirchlichkeit auch in Osteuropa.“ (G. Pickel, *Äreligiosität* [Anm. 59], 267)

⁶³ Deutscher Bundestag (Hg.), *Materialien* (Anm. 18), 65f.

⁶⁴ Vgl. K. Storch, *Konfessionslosigkeit* (Anm. 61), 239, Anm. 6 mit Verweis auf F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften* (Fragen der Gesellschaft), Opladen 1996.

⁶⁵ F. Stolz, *Einführung*, in: ders., *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch 3), Bern u.a. 1997, 7–12, 9.

Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Über die daraus resultierenden Wahrnehmungs- und Kommunikationsblockaden ist hier schon gesprochen worden. In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie und nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und zum konkreten Menschsein – beide Differenzen werden in der zitierten Aussage verwischt, indem zu wenig zwischen universalmenschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität, die dann auch fehlen kann, unterschieden wird.

Es muss an dieser Stelle vielleicht eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen – z.B. als geschichtlich, vernunft-, sprachbegabt und zur Freiheit fähig – Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zwischen der gattungsmäßigen Eignung oder Anlage und der jeweils erworbenen Fähigkeit, die Ergebnis eines Sozialisierungsprozesses ist, und noch einmal der nun streng individuellen Fertigkeit, d.h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation, zu unterscheiden. Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition zu ermitteln, wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie, die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit und Fertigkeit zu eruieren, Sache der Religionswissenschaften. Dieses schiedliche Nebeneinander der Perspektiven ruft aber nach Vermittlung, in der sich wieder einmal bestätigt: Menschsein im Allgemeinen lässt sich nur typologisch definieren. Dass dann aber in den jeweiligen Charakterisierungen eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich ist, dürfte unbestritten sein. So ist zu vermuten, dass Aussagen z.B. über die religiöse Natur des Menschen, die gern im Gewand der zeitlosen Gültigkeit daherkommen, stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen dieser Verunsicherung wären eigens zu diskutieren.

3. Handeln: Missionstheoretische Überlegungen

Die Situation eines areligiösen Milieus ist für den Sendungsauftrag der Kirche bisher einmalig – das gilt in historischer und in globaler Perspektive, ist doch die christliche Verkündigung bisher immer auf ein irgendwie religiös vorgeprägtes Gegenüber getroffen. Einen Anknüpfungspunkt und eine angemessene Strategie zur Umsetzung dieses Sendungsauftrags zu finden, ist von daher nicht leicht. Die religiös Indifferenten können ohne Gott gut und auf hohem moralischem Niveau leben, sie

verfügen über eine eigene stabile Feierkultur (wie die immer noch allgemeine Praxis der sogenannten „Jugendweihe“ zeigt), die keine Rückgriffe auf religiöse Traditionen nötig macht. Pragmatisch-nüchtern gestalten sie ihr Leben und sind aufgrund ihrer eher naturalistischen Sozialisation für metaphysische Fragen kaum ansprechbar, gelten doch Sinnfragen und der in Grenzsituationen vielleicht hier und da aufkeimende Wunsch, sich einer höheren Instanz auszuliefern, als Krisenphänomene, die mit der Krise wieder verschwinden. Unterscheidet man geschlossene und offene Formen des Unglaubens⁶⁶, so neigen Areligiöse im Unterschied zu bekennenden Atheisten, überzeugten Wissenschaftsgläubigen (Szientisten) oder solchen, welche die Weltgeschichte oder die Nation quasi-pantheistisch verherrlichen, eher zu den offenen Varianten, was allerdings auf der christlichen Seite eine spiegelgleiche Offenheit erfordern würde. Denn in der Regel beeindruckt die vorsichtige Neugier der „Unberührten“ in religiösen Fragen und findet der Austausch mit ihnen schneller zu Kernfragen als bei den oft aggressiv auftretenden „Entfremdeten“, die sich gern an den Außenstehenden eher nebensächlich erscheinenden Kirchen-Interna aufreiben. Vergleicht man jedoch die religiös Indifferenten mit den nachdenklicheren und auch eher unsicheren Agnostikern, so verfügen sie mit ihrem Normalitätsbewusstsein über ein stabileres Selbstbild als diese, was die Ansprechbarkeit wieder reduziert. Summa summarum ist hier von Fall zu Fall differenziert zu urteilen und zu handeln.

3.1 Defizienz- versus Alteritätsmodell

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

Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs am besten begründete. Mission (Religions-

⁶⁶ Vgl. M.E. Marty, *Varieties of unbelief*, New York u.a. 1964.

pädagogik inklusive) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Das oben erwähnte römische Dokument zählt in dieser Perspektive folgerichtig die bekannten Vorwürfe gegenüber dem „homo indifferens“ auf: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc.⁶⁷ Dem widersprechen jedoch fast alle gängigen soziologischen Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und religiös Indifferenten nicht ermitteln konnten⁶⁸. Religiosität und Moralität sind eben doch nur schwach korreliert, oder m.a.W: „Gottlosigkeit“ ist nicht gleich Sittenlosigkeit⁶⁹.

Es dürfte schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde, was wahrscheinlich auch vice versa gilt. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell zumindest relativiert, wenn nicht sogar überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Forderung, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken. Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach der „veritas semper maior“ angelegt. Das klingt kommunikationstheoretisch nach taktischer Finesse, soll es aber nicht sein, da die Erfahrung der Andersheit des Anderen in Lebensfragen alle Dimensionen des Menschseins umfasst – nicht nur die Verbalkommunikation. Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Es liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts) nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert – hier stehen Namen wie

⁶⁷ Päpstlicher Rat für die Kultur, *Wo ist dein Gott?* (Anm. 24), passim.

⁶⁸ Vgl. P.M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt* (Anm. 23) und Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln/Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (Hg.), *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften* (Allbus 2002), URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF (Stand 21.09.11).

⁶⁹ „Gottlosigkeit“ ist so gesehen bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische, „denn keinem von uns ist er fern“ (Apg 17,27). Die Assoziation mit „Sittenlosigkeit“ geht besonders auf Luthers Bibelübersetzung zurück, vgl. W. Müller-Lauter, Art. „Atheismus II. Systematische Darstellung“ (Anm.14), 380f.

Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“ etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.

In der Veröffentlichung der Deutschen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein“ vom Jahr 2000 finden sich beide Modelle⁷⁰. Unüblicherweise wurde dem Papier nämlich ein „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ angefügt, dessen Autor Bischof Joachim Wanke das im Grundtext forcierte Bild des Sämanns durch das Bild vom Gastmahl ergänzte: Zielpunkt missionarischen Bemühens scheint aus seiner Perspektive eher das Fest zu sein als ein quantifizierbarer und ständig bedrohter Ernteerfolg, wobei eine Umorientierung von der missionarischen Einbahnstraße hin zum ökumene-ähnlichen Dialog unter Gleichrangigen, der alle Beteiligten verändert, herausgehört werden kann. Mit etwas gutem Willen lässt sich also dem Sämann das Defizienz-, dem himmlischen Hochzeitsmahl das Alteritätsmodell zuordnen. In eschatologischer Perspektive hat aber das letztere die größere Reichweite.

3.2 „Ökumene der dritten Art“ – drei Thesen

Ich plädiere deshalb missionstheologisch für eine Ökumene der dritten Art – vom Genus her anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen und zur nun wieder ganz anders gearteten Ökumene zwischen den Religionen.

Die Verwendung des Begriffs der Ökumene wird von manchen schon für den interreligiösen Dialog abgelehnt, noch mehr wird das für das Verhältnis zu religiös Indifferenten gelten. Der wesentliche Unterschied zwischen den drei Arten von Ökumene dürfte der jeweils sehr verschiedene „Anknüpfungspunkt“ bzw. die je andere gemeinsame Ausgangsbasis sein. Während in der Ökumene der ersten Art „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5) gilt und in der Ökumene der zweiten Art u.a. die religiöse Erfahrung und ihr epistemischer Status den Ausgangspunkt bilden könnte, ist eine solche Brücke im dritten Fall schwerer zu finden, denn dafür scheinen erfahrungsgemäß genuin religiöse und möglicherweise auch metaphysische Themenkomplexe wenig geeignet zu sein. Vielleicht ist es aber hilfreich festzustellen, dass sich viele „Religionsfreie“ als Humanisten deklarieren, was bei aller Problematik des Humanismusbegriffs eine hintergründige Sehnsucht nach gelingendem

⁷⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

Menschsein impliziert. Charakterisiert man so (oder so ähnlich) die drei Arten von Ökumene, wird schnell deutlich, dass die erste gegenüber den anderen zwar extensional kleiner ist (es sind weniger Menschen Christen als Anhänger einer Religion), aber bezüglich des Themenkatalogs weiter als diese, impliziert die erste Art thematisch doch die zweite und diese wiederum die dritte.

Die Grundvoraussetzung ist in allen drei Fällen: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen „herüberzuziehen“, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht, wobei man gegenseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“, lautet die entsprechende Maxime der französischen Bischöfe⁷¹. Zu dieser Vorgehensweise gibt es keine Alternative, wie die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich machen. Was jedoch gegenüber anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen gilt, gilt analog auch gegenüber Areligionen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis „missioniert“ werden wollen.

Um diesen Ansatz in Thesenform etwas zu entfalten, orientiere ich mich an bekannten biblischen Bildern.

1. „Flickwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9). Das Alteritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Kultur des Relativen ohne Relativismus“⁷². Sie speist sich einerseits aus dem transzendentalen Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt aber letztlich entzogen ist, und andererseits aus dem unhintergehbaren Verwiesensein auf die Andersheit des Anderen. Als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen sich dann gerade weniger die Übereinstimmungen⁷³, sondern die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. Denn die Differenz als solche macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: „Veritas semper maior“⁷⁴. Als Relativismus erscheint das nur dem, der sich auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament distanziert skept-

⁷¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996* (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000. „Proposer“ kann auch mit „vorschlagen“ übersetzt werden. Dieses Vorschlagen gilt in der Begegnung wechselseitig.

⁷² W. Högbe, *Das Absolute* (Bonner philosophische Vorträge und Studien 1), Bonn 1998, 15.

⁷³ Wie ein konsenstheoretischer Wahrheitsbegriff suggeriert.

⁷⁴ Vgl. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg – München 1995, 212–214 passim.

tisch betrachtet oder leicht angewidert doch eher zum Defizienzmodell tendiert. Ökumene jedweder Art mag so – um ein Bild Platons aufzugreifen – nur als die zweitbeste Fahrt erscheinen. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – das macht der Kontext deutlich, in dem die Aussage des Paulus steht⁷⁵.

2. „Salz der Erde“: Unter diesem Titel gab Kardinal Joseph Ratzinger 1996 ein Interview, in dem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volkswirtschaftlichen Ideen Abschied nehmen.“⁷⁶ Man kann versuchen, dieses zaghafte Votum zunächst auf die Herrschaftskirche auszuweiten, welche die Kirche lange Zeit auch in Deutschland darstellte, und es dann metaphorisch zu verallgemeinern: Salz ist kein Grundnahrungsmittel, wie jeder weiß, der einmal einen Löffel davon in den Mund bekam (so Eberhard Jüngel⁷⁷), es benötigt also das Andere seiner selbst als Medium, um wirksam zu sein (soll es doch würzen und nicht versalzen). Von daher eignet sich ein areligiöses Milieu eher als ein volkswirtschaftliches für einen explorativ angelegten Sendungsauftrag, dessen Ziel nicht sein kann, sein Operationsgebiet zum Verschwinden zu bringen, sondern zunächst von der Andersheit des Anderen herausgefordert je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen (m.a.W. dem Salz seine Würze zurück zu geben), und dann das schon erwähnte Glaubensangebot zu machen. Was daraus wird, ist dann nicht mehr Sache dieses Auftrags, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes.

3. „Ein Leib und viele Glieder“: Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber)⁷⁸ bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Religionspsychologen, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von so etwas wie religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen⁷⁹, aber selten die Frage, wie z.B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweisen Gottesferne, Johannes vom Kreuz nennt sie die „Nacht des Glaubens“. Es ist zwar zu differenzieren, ob das Phänomen vor und außerhalb einer Be-

⁷⁵ Vgl. auch K. Jaspers' Rede vom „liebenden Kampf“: ders., Philosophie, Bd. 2. „Existenzerhellung“, Berlin 1973, 65ff.; 242ff. passim.

⁷⁶ J. Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 17.

⁷⁷ E. Jüngel, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978, 22f.

⁷⁸ Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: B. Pittner/A. Wollbold (Hg.), Zeiten des Übergangs (FS F.G. Friemel) (Erfurter Theologische Studien 80), Leipzig 2000, 119–136.

⁷⁹ Vgl. N.G. Holm, Einführung in die Religionspsychologie, München 1990, 76–101.

kehrung im Fall der religiös Indifferenten oder nach einer solchen wie im Fall der Mystiker auftritt („zweite Bekehrung“). Doch gerade bei letzteren finden sich seit dem 20. Jahrhundert verstärkt Versuche, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit der der Ungläubigen zu vermitteln. Erinnerung sei erneut an Bonhoeffers Aussagen zum religionslosen Christentum oder an die fast zeitgleichen Ausführungen von Simone Weil: „Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist. Unter den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubigen haben unrecht.“⁸⁰

Man kann nun eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden⁸¹. Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hochdifferenziert und hochspezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen (nicht jede und jeder kann alles). Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde uns beispielsweise daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14). Die Partizipation gilt auch umgekehrt: Die religiös Indifferenten repräsentieren den Ausfall der Gotteserfahrung mit all seinen negativen, aber auch läuternden Konsequenzen für ein intensives Leben mit Christus.

Die Frage nach dem Heil der Anderen stellt sich also aus dem christlichen Gedanken der Stellvertretung heraus in neuer Perspektive: Sehen wir Erlösung möglicherweise zu individuell?⁸²

⁸⁰ Brief an Pater Jean-Marie Perrin vom 26. Mai 1942, zit. n. S. Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich – Düsseldorf 1998, 189. Vgl. auch B. Welte, Grundfragen der Religion, Leipzig 1981 (eine Lizenzausgabe seiner Religionsphilosophie, Freiburg²1980, für die DDR), passim.

⁸¹ Vgl. hier besonders die kosmologisch-christologischen Visionen von P. Teilhard de Chardin.

⁸² Vgl. auch den – vieldiskutierten – Versuch von G. Davie, den Begriff einer „vicarious religion“ in die Religionssoziologie einzuführen: G. Davie, Religion in modern Europe. A memory mutates, Oxford 2000, 61f. passim, sowie zuletzt dies., Vicarious religion. A response, in: Journal of Contemporary Religion 25 (2010) 261–266.