

Eberhard Tiefensee

Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR¹

Eine kurze Geschichte der Wahrnehmung der religiösen Indifferenz

In der Wahrnehmung der sogenannten „Konfessionslosen“ oder „religiös Indifferenten“ 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 wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt „die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute“ setzte². 1992 richtete dann die EKD in ihrer dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung „erstmalig besonderes Augenmerk

¹ Diese Ausführungen stellen im wesentlichen eine gekürzte Fassung einer Abhandlung dar, die unter dem Titel „Das Heil der Konfessionslosen“ und – mit ausführlicheren Anmerkungen versehen – 2012 in einem Sammelband „Das Heil (auch) für Andere? Christlich-ökumenische Reflexionen“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) erscheinen wird. Einige Passagen wurden aber ergänzt und aktualisiert.

² C. Demke: Zum Geleit, in: Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin (Hg. v. L. Motikat und E. Zeddies), Frankfurt am Main 1997, 15f. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

auf die Konfessionslosen [...] In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“³

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 stellen⁴. Im religionspädagogischen Bereich liegt ein Sammelband unter der Leitung des Religionspädagogen Michael Domszen vor⁵, um auch hier wieder nur ein Beispiel zu nennen.

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 hat⁶. 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

- 3 R. Schloz: Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Hg. v. J. Horstmann) (Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21–46, 21.
- 4 Vgl. O. Müller, G. Pickel: *Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa*, in: *Religionsmonitor 2008* (Hg. v. M. Rieger und Bertelsmann-Stiftung), Gütersloh 2007, 167–178, sowie *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch* (Hg. v. G. Pickel und K. Sammet), Wiesbaden 2011.
- 5 *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands* (Hg. v. M. Domszen), Leipzig 2005.
- 6 Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e. V.“. P. M. Zulehner, H. Denz: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1994*; *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien (Gott nach dem Kommunismus)*, (Hg. v. M. Tomka, P. M. Zulehner und Pastorales Forum), Ostfildern 2000. Weitere Studien dieser Reihe folgten unter dem Titel „Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa“.

unbekannt geblieben ist⁷: „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 verstehen zu lernen und mit Gottes Hilfe Wege zu finden, die hier Abhilfe schaffen.“⁸

Wahrnehmungsdefizite und terminologische Probleme

Das bisher Gesagte darf aber 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 Prozent der Bevölkerung. Der Projekt-Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen *expressis verbis* als „Restkategorie“⁹. 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

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

8 Ebd. 190f.

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

der Bevölkerung Ostdeutschlands deklarieren sich als Atheisten¹⁰, insgesamt ein Drittel gehören konfessionell zu einer der beiden christlichen Kirchen. Was ist mit dem „Rest“?

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.

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 einzustufen („Ich glaube, dass es Gott nicht gibt.“). Jene aber haben, nach einer Formulierung Karl Rahners, vergessen, dass sie Gott vergessen haben¹¹.

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“ spricht¹². 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 re-

10 Es ist der weltweit höchste Anteil, den eine Bevölkerung erreicht. Vgl. P. Froese, St. Pfaff: *Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany: Journal for the scientific study of religion* 44/2005 nr. 4, 397–422. 398 (mit Bezug auf den „World Values Survey 1995–1997“).

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

12 Päpstlicher Rat für die Kultur, a. a. O., 190 passim.

ligionspolitische 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 – so meine Erfahrung – lieber als „religiös-“ 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 messen, geht es doch hier eher um ein religionspsychologisches 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.

Desweiteren 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 infrage steht. 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“¹³, in dem Ostdeutschland und Tschechien dann offenbar das Epizentrum darstellen.

Eine neue Art von Säkularisierung

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.

¹³ Vgl. P. L. Berger: An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Tauwetel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 07.05.1998, Nr. 105, 14.

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.

2. Tatsächlich scheint eine ganze Kultur betroffen zu sein. Areligiosität gilt in ihr als Normalität. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andernorts gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen. 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.“¹⁴ Es sind, um den Budweiser Religionspädagogen

14 M. Wohlrab-Sahr: Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie: Pastoraltheologie 90/2001, 152–167. 152.

Michal Kaplánek zu zitieren, nicht dem Christentum „Entfremdete“, sondern von ihm „Unberührte“¹⁵. Eine areligiöse Studentin der Religionssoziologie antwortete mir auf meine Frage, wie sie sich denn positiv positionieren würde, erbot: 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.“¹⁶

Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rande auf 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), 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 zuwenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen, wie sie sich in diesem Fall zeigen. Verlässliche Prognosen sind also kaum möglich.

15 Vgl. M. Kaplánek: Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien (hg. v. M. Widl und M. Kaplánek), Ceske Budejovice, Erfurt 2006, 88–98, 88f.

16 E. Loest: Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf, München 1999, 36.

Auch ohne Gott lässt es sich gut leben

Offensichtlich gilt für viele Menschen in den neuen Bundesländern die landläufige Behauptung, der Mensch sei „unheilbar religiös“¹⁷, nicht. Oder mit anderen Worten: Auch ohne Gott lässt es sich normal und gut leben. Das lässt sich verdeutlichen:

1. Es ist durch soziologische Analysen inzwischen erhärtet, dass Gottlosigkeit keine Sittenlosigkeit ist. Zwischen den Wertvorstellungen von Katholiken, Evangelischen und Nichtchristen lassen sich in Europa keine signifikanten Unterschiede feststellen¹⁸. Die einzigen, die bezüglich ihrer Werte und Moralvorstellungen aus dem Rahmen fallen, sind die Muslime. Ob das aber tatsächlich religiöse Gründe hat, darf man wohl bestreiten. Wahrscheinlich handelt es sich hier einfach um eine andere, relativ fremde Kultur. Das Ergebnis solcher Wertestudien ist besonders schmerzlich, falls man meinte, dass ohne den Einfluss der Religion der Wertekosmos einer Gesellschaft zerbrechen und das moralische Niveau sinken würde. In Wahrheit sind Religion und Moral offenbar nur in schwacher Weise korreliert. Viele christliche Verkündiger sind hier unüberlegt einer Argumentation gefolgt, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat: Religion sei so etwas wie ein Moralstabilisator oder Wertelieferant, d.h. Immanuel Kant und ein funktionalistisches Religionsverständnis wurden unkritisch rezipiert. Oder um es etwas pointiert auszudrücken: Jesus ist doch nicht deshalb am Kreuz gestorben, um die Volksmoral oder – um noch einige Argumente ähnlicher Art zu konterkarieren – um die Volksgesundheit zu heben.
2. Zu einem Leben ohne Gott hilft auch eine stabile nichtreligiöse Feierkultur. Das Beispiel Jugendweihe ist allgemein bekannt: Wie in volkshochschulgebieten die Erstkommunion und Konfirmation sind auch Jugendweihen in erster Linie Familienfeste mit

17 A. Sabatier: Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, Freiburg i. Br. 1898, 3. Das Zitat stammt nicht, wie oft angegeben, von N. Berdjajew.

18 Vgl. P.M. Zulehner, H. Denz: Europa, a.a.O., sowie einen neueren Ost-West-Vergleich von B. Hengst, M. Kröger: Ostdeutsche fremdein mit der Bundesrepublik: Spiegel Online vom 31.08.2010 (URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,714860.00.html>), dazu besonders die Grafik (URL: <http://www.spiegel.de/fotostrecke/fotostrecke-58806-2.html>) (beides Stand 12. 12. 11.).

professioneller Unterstützung. Selbst wenn der Inhalt verloren gegangen sein sollte, wird diese Feierkultur einfach fortgesetzt, weil sie zu den familiären Üblichkeiten gehört (außerdem gibt es Geschenke, auf die ungern verzichtet wird). Ähnliches gilt für die säkulare Schulaufnahmefeier, die in den neuen Bundesländern den Umfang einer katholischen Erstkommunion angenommen hat. Es gibt nichtkirchliche Trauungen und eine gut etablierte Kultur weltlicher Beerdigungsfeiern. Nichtchristen dürfte eigentlich kaum einsichtig gemacht werden, warum sie ihre Feierkultur durch eine kirchliche austauschen sollten.

3. Auch die so genannten Grenzsituationen wie Krankheit und Tod bieten keinen Anlass zur religiösen Umkehr. Not lehrt nämlich nur diejenigen beten, welche beten gelernt haben. Das erweisen sogar soziologische Untersuchungen: Nichtchristen in den neuen Bundesländern beten auch in Notsituationen nicht. Natürlich müssen diese Ergebnisse mit einer gewissen Skepsis betrachtet werden: Möglicherweise wissen manche gar nicht, wenn sie beten, dass sie beten¹⁹. Aber selbst wenn sie in Grenzsituationen zu diesem Mittel greifen sollten, wird das nicht zum Anlass, diese Praxis fortzusetzen, sobald das Schlimmste überstanden ist. Religiöse Praxis (oder das Stellen von Sinnenfragen) wird als ein Symptom einer Krise angesehen; daraus resultiert die Aufforderung, die Ursache für diese Praxis zu beseitigen, dann verschwindet auch das Symptom wieder. Christen können immer wieder überrascht werden, mit welcher inneren Kraft ohne jeglichen Bezug zu einer transzendenten Größe solche Menschen ihre Krisensituationen bestehen. Danach gefragt, werden Antworten kommen wie: Es macht doch keinen Sinn zu resignieren, das Leben muss irgendwie weitergehen.

Das provokante Fazit: kein außergewöhnlicher Verfall der Wertvorstellungen, eine stabile Feierkultur, Grenzsituationen, die kein Anlass zur Umkehr sind: Warum und wozu sind wir dann eigentlich Christen?

19 H. Barz: Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern: Teil 3 des Forschungsberichts „Jugend und Religion“ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej). Opladen 1993, 68: „Ich kenne kein Gebet. Ich weiß nur, dass am Schluss ‚Amen‘ gesagt wird“.

Herausforderungen und Chancen

Diese Ausgangslage einer tiefverwurzelten, aber gut lebbareren Areligiösität macht uns zunächst ziemlich ratlos. Die Situation ist wohl kirchengeschichtlich einmalig. Als Paulus auf dem Areopag in Athen seine berühmte Missionspredigt begann, konnte er mit Blick auf die vielen Altäre in der Stadt noch guten Gewissens beginnen: „Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen“ (Apg 17, 22).

Es ist der Normalfall zu allen Zeiten – und bis heute in den meisten Regionen der Erde – gewesen, dass die christliche Botschaft auf andere Religionen traf, auf irgendeine bodenständige und milieustarke Volksfrömmigkeit, an der sie „andocken“ konnte.

Erstmals aber trifft sie auf eine Zuhörerschaft, der es jeder so gearterter Anknüpfungsmöglichkeit ermangelt und in der jede und jeder irgendwie anders ist. Diese neue Konstellation eines flächendeckenden areligiösen Milieus, das sich zunehmend pluralisiert, stellt für die Kirche eine neue Herausforderung dar, der sie sich stellen muss. Ich spreche bewusst von Herausforderung, um allen Klagen von vornherein den Boden zu entziehen. Denn diese Situation stellt sich zumindest in Ostdeutschland als außergewöhnlich chancenreich dar. Ich nenne drei solcher Chancen:

1. Wo keine religiösen Vorstellungen sind, muss ich auch keine falschen Vorstellungen zerstören. In den alten Bundesländern gibt es oft eine aggressive Haltung gegen alles, was nur entfernt mit Kirche zu tun hat, eine Folge des Phänomens, das Tilman Moser „Gottesvergiftung“²⁰ nannte. In Ostdeutschland ist diese Haltung eher selten. Stattdessen finden sich hier oft eine vorsichtige Neugier und auch eine erstaunliche Offenheit.
2. Ich muss als Christ in der ostdeutschen Diaspora die anderen nicht „zurückholen“. Dieses Problem, das oft Volkskirchen haben oder Eltern gegenüber ihren Kindern oder Pfarrer gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern, reduziert sich in den neuen Verhältnissen: Ich kann neugierig auf die andere Seite der „Unberührten“ zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit und Offenheit.

20 T. Moser: *Gottesvergiftung*. Frankfurt 1976.

3. Offenheit ist aber nicht Profillosigkeit: In einer Diaspora, wie wir sie in Ostdeutschland erleben, werden die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz“ zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Was die Kirche intern oft heiß und intensiv beschäftigt, ist für Außenstehende nämlich meist völlig uninteressant. Sie wollen wissen: Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt ihr?

Eine „missionsstrategische“ Grundentscheidung

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 (Religion als Bezug zu einem bestimmten Absoluten) am besten begründete. Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein. Es dürfte allerdings 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. (Man darf nicht vergessen, dass „religionsfreie“ Menschen Christen oft als naiv sowie mangelhaft emanzipiert und wenig aufgeklärt einschätzen.) 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 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 Modelle²¹. Unüblicherweise wurde dem Papier nämlich ein „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ angefügt, dessen Autor 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 und die Übermittlung einer allgemeinen Einladung zu ihm 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.

„Ökumene der dritten Art“

Ich plädiere deshalb missionstheologisch für eine „Ökumene der dritten Art“ – vom Genus her anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den verschiedenen christlichen Denominationen („Ökumene der

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

ersten Art“) und zur nun wieder ganz anders gearteten Ökumene zwischen den Religionen („Ökumene der zweiten Art“).

Es muss hier sicherheitshalber eigens betont werden, dass sich das Folgende nicht als Konterkarierung des bleibenden Missionsauftrags der Kirche versteht. Aber angesichts der nach menschlichem Ermessen nicht allzu großen Erfolgsaussichten in einem westeuropäisch geprägten, religiös indifferenten Umfeld ist es wohl berechtigt zu fragen, ob die missionarischen Strategien und Zielvorstellungen nicht stärker dem angenähert werden müssen, was sich zunächst in der innerchristlichen Ökumene, dann aber auch im Verhältnis zwischen den Religionen bewährt hat.

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. Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ausgangsbasis, der Inhalte und der institutionellen Ausprägungen bestehen aber Analogien: Der Austausch mit „den Anderen“ geschieht respektvoll und auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen herüberzuziehen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht (was heißt, dass „die letzten Antworten“ nicht bei den Kontrahenten liegen), wobei man wechselseitig als Impulsgeber fungiert: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“, lautet die entsprechende Maxime der französischen Bischöfe²². 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 Areligiösen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im alltagsüblichen Verständnis „missioniert“ werden wollen.

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 könnten, ist eine solche Brücke im dritten Fall schwerer zu finden, denn dafür scheinen erfahrungsgemäß genuin religiöse und möglicherweise auch metaphysische Themenkomplexe

22 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.

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 Menschsein impliziert.

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

„Flickwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9)

Das Altheritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Kultur des Relativen ohne Relativismus“²³. Sie speist sich einerseits aus dem transzendentalen Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt jedoch 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 Übereinstimmungen, 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“. Als Relativismus erscheint das nur dem, der sich auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament distanziert skeptisch 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 steht.

„Salz der Erde“ (Mt 5, 13)

Unter diesem Titel gab Kardinal Joseph Ratzinger 1996 ein Interview, in dem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volksskirchlichen Ideen Abschied nehmen.“²⁴

23 W. Hogebe: Das Absolute. (Bonner philosophische Vorträge und Studien; 1), Bonn 1998, 15.

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

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 Jüngel²⁵), 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 volkskirchliches 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.

„Ein Leib und viele Glieder“ (1 Kor 12, 12)

Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber) 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 Altersstufen, 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 Bekehrung 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 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,

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

bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubigen haben unrecht.“²⁶

So lassen sich das Alteritäts- und das Defizienzmodell in einem Modell der Spezialisierung vermitteln: Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden.

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). Entsprechend gibt es religionssoziologische Versuche zu einem Begriff der „vicarious religion“²⁷. 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.

26 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.

27 G. Davie: *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000, 61f. *passim*, sowie dies. *Vicarious religion. A response: Journal of Contemporary Religion* 25/2010 nr. 2, 261–266.