



Mission angesichts religiöser Indifferenz¹

Eberhard Tiefensee

1. Einleitung: Mission und Ökumene

Kardinal Walter Kasper hat 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 die enge Verbindung von Mission und Ökumene hervorgehoben: „Weltmission und Ökumene gehörten ... von Anfang an wie zwei siamesische 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.' 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 Weltrat der Kirchen von Anfang an unlösbar zusammen.“³

Auf die weitere Geschichte im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum, die dann referiert wird, gehe ich hier nicht ein. 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 zweitrangiger Fragen [sic!] dieses gemeinsame Zeugnis nicht geben würden.“⁴

Selbstverständlich zitiert der Autor auch die alles leitende Aufforderung im hohepriesterlichen Gebet Jesu: „Alle sollen eins sein ..., damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21).⁵ Der Nebensatz 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 betreffende Äußerungen flankieren. 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

1 Diese Ausführungen stellen eine gekürzte Fassung einer Abhandlung dar, die unter dem Titel „Das Heil der Konfessionslosen“ und mit ausführlicheren Anmerkungen versehen in Kürze in einem Sammelband „Das Heil der anderen“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) erscheinen wird.

2 W. Kasper, Ökumene vor neuen Herausforderungen: zur debatte 37 (2007) nr. 6, 1-4.1.

3 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).

4 Ebd.

5 Ebd.



im Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung 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.“⁶

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.“⁷

2. 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“ setzte⁸. 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.“⁹

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 stellen¹⁰. Im religionspädagogischen Bereich liegt ein Sammelband unter der Leitung des Religionspädagogen Michael Domsgen vor¹¹, 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

6 Th. Gundlach, Perspektiven einer zentralen Zukunftsaufgabe, in: Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche (FS Hartmut Bärend) (hg. v. U. Laepple und V. Roschke), Neukirchen-Vluyn 2007, 92-100. 95f.

7 A. Noack, Wo ist aus Sicht der Kirche „außen“? in: Ebd. 127-139. 137f.

8 Ch. 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, 15-16. 15f. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.

9 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.

10 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.

11 Konfessionslos - eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands (hg. v. M. Domsgen), Leipzig 2005.



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 90er Jahren verschiedene ost-mitteleuropäische Studien angeregt hat¹². 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 ist¹³:

„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.“¹⁴

3. Wahrnehmungsdefizite und terminologische Probleme

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“¹⁵. 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 Atheisten, 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. Zum Agnostizismus moderner Prägung gehört der in den Niederlanden vorherrschende sogenannte „letsisme“: „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 sein¹⁶. 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.

12 Federführend war jeweils das „Pastorale Forum Wien e.V.“: P. M. Zulehner / H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 2¹⁹⁹⁴; *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“.

13 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. Krane mann, J. Pilvousek und M. Wijlens) (Erfurter Theologische Schriften; 38), Würzburg 2009, 187-228 (mit einem Vorwort von E. Tiefensee).

14 Ebd. 190f.

15 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.

16 Vgl. L. Boeve, *La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel*: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 16 (2005) nr. 1, 37-60. 43.



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. Jene aber haben, nach einer Formulierung Karl Rahners, vergessen, dass sie Gott vergessen haben¹⁷.

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“ spricht¹⁸. 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 – 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. 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 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“¹⁹, 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.“²⁰ 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.

4. 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.

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

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

19 Vgl. P. L. Berger, An die Stelle von Gewißeheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7.5.1998, Nr. 105, S. 14.

20 W. Krötke, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: Wege zum Einverständnis (FS Christoph Demke) (hg. v. M. Beintker, E. Jüngel und W. Krötke), Leipzig 1997, 159-171. 167.



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.“²¹ Es sind, um den Budweiser Religionspädagogen Michal Kaplánek zu zitieren, nicht dem Christentum „Entfremdete“, sondern von ihm „Unberührte“²². 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.“²³ 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 unaufgereggt – 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.

5. Historische Anmerkungen

Die Frage nach dem „homo areligiosus“ ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte dieses Teils Europas. 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. Das derzeitiger signifikanterer West-Ost-Gefälle verdeckt ein Süd-Nord-Gefälle in Deutschland.

21 M. Wohrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie: Pastoraltheologie 90 (2001) 152-167. 152.

22 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.

23 E. Loest, Durch die Erde ein Reiß. Ein Lebenslauf, München 1999, 36.



Es muss also unterstrichen werden, dass das Phänomen sehr komplexe und schwer zu entwirrende Ursachen hat und sich von daher eine einfache Erklärung verbietet. Dies vorausgesetzt, ist aber 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 hat²⁴. Sie ist dadurch 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 öffnet – 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 Meulemann²⁵) 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-Religiosität.

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 leiden. Inwieweit die Gründe hier bei den Kirchen selbst liegen, wird unter dem Thema „Selbstsäkularisierung“ diskutiert²⁶. Dann könnten sie 1. den höheren Individualisierungsgrad im Protestantismus betreffen, welcher die Kirchengemeinden und die einzelnen Gläubigen ungeschützt den Angriffen einer weltanschaulichen Gegenpropaganda aussetzte, 2. dessen stärkere Tendenz zur „Selbstunsicherheit durch Dauerreflexion“ wie es Michael Beintker nannte²⁷ sowie 3. die nun wohl als unselig zu bezeichnende Verbindung von Thron und Altar bis 1918.

6. Terminologische Verständigung: „Religion“

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.

24 Vgl. H. Meulemann, Der lange Schatten der erzwungenen Säkularisierung, in: Vom Zusammenwachsen der Gesellschaft. Analysen zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Deutschland (hg. v. H.-H. Noll und R. Habich) (Soziale Indikatoren; 21), Frankfurt a. M. - New York 2000, 223-247, 228f.

25 Vgl. den Verweis bei M. Wohrab-Sahr, Konfessionslos gleich religionslos? - Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven (FS Eckart Schwerin) (hg. v. G. Doyé und H. Keßler), Leipzig 2002, 11-27. 24.

26 Als „nur sehr beschränkt plausibel“ bezeichnet die These D. Pollack in: A. Foitzik / ders., „Nüchternheit ist vonnöten“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Dettel Pollack: Herder Korrespondenz 60 (2006) nr. 7, 339-344. 342. Trotzdem kann sich K. Storch, Konfessionslosigkeit in Deutschland, in: Atheismus und religiöse Indifferenz, (hg. v. C. Gärtner, D. Pollack und M. Wohrab-Sahr) (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 10), Opladen 2003, 231-245. 239, ausdrücklich auf ihn berufen.

27 Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages) VI (hg. v. Deutscher Bundestag), Frankfurt/M. 1995, 65f.



Es ist hier nicht der Ort, dem vor allem zwischen einem substantiellen und funktionalen Religionsbegriff hin und her gehenden Pendel zu folgen. Die in der Religionssoziologie seit Émile Durkheim und Niklas Luhmann bevorzugte funktionale Begriffsbestimmung hat sich weder für die Präzision des Begriffs als dienlich erwiesen, noch ist sie logisch sauber. Einerseits wird der Begriff nämlich so sehr ausgeweitet, dass er jegliche Trennschärfe verliert und sich außerdem unverhältnismäßig vom Alltagsverständnis entfernt, andererseits stellt sich der Rückschluss, was eine bestimmte Funktion erfülle, sei Religion, als klassischer Paralogismus heraus, falls nicht von vornherein Äquivalenz gesichert ist: Beispielsweise dient fraglos Religion auch der praktischen Kontingenzbewältigung, weshalb jedoch nicht jede Kontingenzbewältigungspraxis Religion sein muss. Steve Bruce nennt dieses Verfahren sarkastisch das "football-is-really-a-religion"-Argument.²⁸ Es ist aber trotz wachsender Distanz zum funktionalen Religionsverständnis noch allenthalben zu finden.

Dass ein angemessen präziser Religionsbegriff nicht zu erhoffen ist, zeigen Studien des Leipziger Theologen Matthias Petzoldt, welche nicht die Funktionen von Religion, sondern die des Religions**begriffs** analysieren.²⁹ Einerseits müsste er wie jeder Begriff ein bestimmtes semantisches Unterscheidungspotential bieten, um auch operativ verwendbar sein zu können (z.B. in der Gesetzgebung), andererseits erwartet man aber von ihm eine semiotische Weite, die es möglich macht, bisher nicht als religiös qualifizierte Phänomene als solche zu kennzeichnen und zu erfassen. Ist dieser Spagat schon schwer zu erreichen, kommt nun noch ein sprachpragmatisches Problem hinzu: Der Religionsbegriff bewegt sich nämlich einerseits normativ zwischen Authentizität und Täuschung (wenn es um das Thema Pseudoreligion geht), andererseits deskriptiv zwischen oft nichtreligiösem Selbstverständnis (welches in der Nachfolge Karl Barths auch schon das Christentum betreffen kann) und Fremdwahrnehmung (z.B. beim Thema Kryptoreligion). Es ist also das Problem von Sein oder Schein einerseits und Innenperspektive und Außenperspektive andererseits. Jeder Versuch einer Begriffsbestimmung von Religion stellt sich somit als die hermeneutische Quadratur des Kreises heraus.

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.

7. Homo naturaliter religiosus?

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“³⁰. Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind. 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 resultierende 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.

28 Vgl. S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West (Religion in the modern world)*, Oxford u.a. 2002, 200-203.

29 Vgl. zuletzt M. Petzoldt, *Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion*, in: *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe* (hg. v. I. U. Dalferth und H.-P. Grosshans) (Religion in Philosophy and Theology; 23), Tübingen 2006, 329-349.

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



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.

8. Eine „missionsstrategische“ Grundentscheidung

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.

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, 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 (Religionspädagogik 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. 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 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 Modelle³¹. 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 Säckers 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 Säcker das Defizienz-, dem himmlischen Hochzeitsmahl das Alteritätsmodell zuordnen. In eschatologischer Perspektive hat aber das Letztere die größere Reichweite.

9. „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 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 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 Bischöfe³². 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 klassischen Verständnis „missioniert“ werden wollen. Um diesen Ansatz in Thesenform etwas zu entfalten, orientiere ich mich an bekannten biblischen Bildern.

10. „Flickwerk ist unser Erkennen“ (1 Korinther 13, 9)

Das Alteritätsmodell induziert in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht. Es gibt aber eine „Kultur des Relativen ohne Relativismus“³³. 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 Übereinstimmungen, sondern die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis

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

32 Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz) (Stimmen der Weltkirche; 37), Bonn 2000.

33 W. Högrefe, Das Absolute (Bonner philosophische Vorträge und Studien; 1), Bonn 1998, 15.



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.

11. „Salz der Erde“ (Matthäus 5, 13)

Unter diesem Titel gab Kardinal Joseph Ratzinger 1996 ein Interview, indem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volkscirchlichen Ideen Abschied nehmen.“³⁴ 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 Jüngel³⁵), 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 volkscirchliches 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.

12. „Ein Leib und viele Glieder“ (1 Korinther 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 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.“³⁶

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 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

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

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

36 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.



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“³⁷. 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.



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