

Areligiosität

Annäherungen an ein Phänomen

1. Die »Unsichtbarkeit« der Areligiösen

Als sich ein Student aus Leipzig in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit »keine« antwortete. Das wiederum erstaunte ihn. Jugendliche antworteten, als sie bei einer Umfrage auf dem Leipziger Hauptbahnhof gefragt wurden, ob sie sich als christlich oder eher atheistisch einstufen würden: »Weder noch, normal halt.« (Wohlrab-Sahr 2001, 152f).

Diese Episoden offenbaren: Was in der einen Lebenswelt als Ausnahme gilt, wird in der anderen als Normalität empfunden. Solche Wahrnehmungsprobleme haben auch Professionelle in Fragen der Religion: die Kirchen und die Religionswissenschaften (Philosophie und Theologie inklusive). Dass diese Art von unaufgeregter Gottvergessenheit auch heute noch weitgehend unterhalb des kirchlichen und wissenschaftlichen Radarschirms verbleibt, hat mehrere Ursachen. Die apologetischen Bemühungen der Kirchen in der DDR waren lange Zeit auf das Staat-Kirche-Verhältnis fixiert. Erst als sich der Pulverdampf der flankierenden dogmatischen Scharmützel zwischen den marxistisch-leninistischen Staats-Ideologen und christlichen Theologen verzog, kam hinter ihm ein noch recht unbekanntes Wesen zum Vorschein: der *homo areligiosus*.

Diese verzögerte Entdeckung müsste eigentlich verwundern, denn schon vor 1989 machte ein Dozent für Marxismus-Leninismus der Leipziger Karl-Marx-Universität bei einem Vortrag in der dortigen Katholischen Studentengemeinde die in ihrer resignativen Ehrlichkeit überraschende Bemerkung: »Das haben wir Marxisten mit euch Christen gemeinsam: Wir sind in diesem Land eine Minderheit.« Das gilt auch für die deklarierten Atheisten in Ostdeutschland: Sie bilden nur ein Viertel der Bevölkerung – allerdings ist das mit Abstand Weltrekord (Froese und Pfaff 2005, 398). Was aber ist, angesichts eines Drittels Christen, mit dem verbleibenden Rest?

Auch wenn seit den 90er Jahren nach dem Wegfall staatlicher Repressionen und dem schmerzlichen Abschied von der Hoffnung auf eine Wiederbelebung der evangelischen Volkskirche (die Katholiken waren

in Ostdeutschland schon immer eine Minderheit gewesen) die Chance besteht, den missionarischen Impuls der Verkündigung stärker auf diejenigen zu lenken, die aus kirchlicher Perspektive nicht nur »Entfremdete«, sondern »Unberührte« sind, ergibt sich rasch die Schwierigkeit, dass geeignete Konzepte für diese Personengruppe nicht vorliegen. Denn die christliche Botschaft ist in ihrer zweitausendjährigen Geschichte immer auf andere Religionen, nie aber auf ein areligiöses Milieu getroffen, wie es sich vor allem in den neuen Bundesländern etabliert hat. Da es auf wenige europäische Regionen begrenzt und historisch relativ jung ist – einen »Volksatheismus« gibt es feststellbar frühestens seit Ende des 19. Jahrhunderts –, herrscht zunächst vorwiegend Ratlosigkeit im Umgang mit dieser Erscheinung, was missionarische Initiativen nicht gerade beflügelt.

Tief verwurzelte Areligiosität

Religionswissenschaftlich war und ist Unterstützung nur schwer zu finden: Nachdem die Religionssoziologie in den neuen Bundesländern seit 1989 allmählich an Kraft gewonnen hatte und über das nötige empirische Material verfügte, stieß sie alsbald auf das Phänomen einer weitflächigen und inzwischen über Generationen tief verwurzelten Areligiosität: Ostdeutschland ist so areligiös, wie Bayern katholisch ist. Doch muss sie sich hierbei gegen den religionswissenschaftlichen *mainstream* zur Wehr setzen, der diese Tatsache undenkbar macht: »Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ›Religion‹ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.« Der Sammelband, aus dem dies einleitende Zitat stammt, trägt den Titel »Homo naturaliter religiosus« (Stolz 1997, 9).

Die Suche nach dem begriffstheoretischen Fundament für diese These führt auf kurzem Weg zu Luckmanns Theorie der »unsichtbaren Religion«. Ihr zufolge beruht die Religion auf der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, so dass jede Art von Sozialisation grundsätzlich religiösen Charakters ist und jedes der Integration und Legitimation der sozialen Ordnung dienende System als Religion bezeichnet werden kann. Säkularisierung im ursprünglichen Verständnis als Verschwinden von Religion gebe es nicht, sondern bestehe in Wahrheit in deren Individualisierung sowohl hinsichtlich ihrer sozialen Basis als auch hinsichtlich der verhandelten Themen (wie Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, Mobilität, Sexualität, Familie), wodurch sie für ein traditionelles Religionsverständnis unsichtbar werde. Dieser theoretische Ansatz bietet eine Reihe von Vorteilen. Unter anderem bestätigt er Religion als eine Wesenseigenschaft des Menschen – wie Vernunft und freier Wille – und macht sie zu einem anthropologischen Apriori, das abzusprechen zugleich die Leugnung des Menschseins bedeuten würde. Damit wird die Religionswissenschaft

anschlussfähig zur philosophischen und theologischen Anthropologie, wonach der Mensch »unrettbar religiös« (Nikolai A. Berdjajew) ist. Allerdings wird von Luckmann und denen, die ihm folgen, ein hoher Preis verlangt: Die enorme Ausweitung des Begriffs muss auf Kosten seines Inhalts gehen, das heißt, er droht unbestimmt zu werden, wobei er so gut wie jeglichen substanziellen Gehalt verliert und vorwiegend funktional verstanden wird.

Im gleichen Maß wird die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum alltagssprachlichen Gebrauch geschwächt. Das zeigen Titel von Fachaufsätzen wie »Kochen als religiöse Praxis« (Portmann 1998). Und nicht zuletzt: Areligiosität kann es nun prinzipiell nicht mehr geben, solange wir es – wie Luckmann selbst ausführt – mit Menschen als »normalen« (sozialisierten) Individuen« zu tun haben. »Religiös ist dieser Vorgang der Einfügung des individuierten Organismus der Gattung *homo sapiens* in die Transzendenz einer historischen Gesellschaft selbst dann, wenn Erfahrungen von Transendenzen höherer Größenordnung in einer solchen Gesellschaft nicht vorkonstruiert sind oder, wenn sie es sind, sich einzelne oder viele an den vorkonstruierten Modellen nicht ausrichten« (Luckmann 1991, 180, 165).

Kirchensoziologische Perspektive

Wer trotzdem Fälle von Areligiosität sehen will, wird als erstes wieder stärker eine kirchensoziologische Perspektive einnehmen müssen – nach Thomas Luckmanns Entdeckung der *invisible religion* gewissermaßen eine der Todsünden der Religionssoziologie. Begründen lässt sich das aber mit der inzwischen ebenfalls gut belegten starken Korrelation von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern, die die sonst notwendigen Differenzierungen obsolet werden lässt. Es gibt dort, soweit zumindest derzeit statistisch feststellbar, keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama (übrigens bleibt auch bei der wissenschaftlichen Erfassung aller möglichen außerkirchlichen religiösen Aktivitäten in westdeutschen Regionen bis zu einem Viertel der Bevölkerung außer Betracht; vgl. Religion plural 2007).

Zum zweiten müsste zumindest für die betroffene Region mit der Hoffnung auf eine »Wiederkehr der Religion« vorsichtig hantiert werden. Das hat unter anderem zur Folge, dass die klassische Säkularisierungsthese, obwohl inzwischen verschiedentlich abgeschwächt oder sogar schon verabschiedet, erneut auf den Prüfstand kommt. Aus dieser Perspektive stellt der Osten Deutschlands für viele religionswissenschaftliche Beobachter immerhin die Ausnahme dar, die die Regel bestätigt – ein Kuriosum also.

Zum dritten wären größere Anstrengungen für einen präzisen Religionsbegriff zu unternehmen, um die Grenze zwischen Ersatzreligion

(zum Beispiel Esoterik) und Religionsersatz (zum Beispiel einem sonntäglichen Einkaufsbummel in den »Konsumtempeln«) – der eben keine Religion mehr ist – wieder deutlich zu machen: Religion hat mit dem Bezug auf ein das Selbst Transzendierende – Absolutes, Unbedingtes, Ganzheitliches oder wie auch immer – zu tun.

Wenn dieser Bezug nur für den mit entsprechender Vorkenntnis bewehrten Interpreten sichtbar ist, der zum Beispiel ein Fußballspiel als religiös assoziiert, kann das nicht ausreichen – gilt doch gleiches *mutatis mutandis* für die Vernunft: Nicht alles, was dem vernunftbegabten Betrachter vernünftig erscheint, ist tatsächlich Ausfluss einer Vernunft. Etwas a priori als eine anthropologische Disposition aufzuzeigen (»religiöse Anlage«), ist ebenfalls unzureichend: Fähigkeiten bedeuten noch keine Aktivitäten. Der Handelnde selbst muss diesem Bezug als solchem auch in irgendeiner Form »Rechnung tragen«, ihn thematisieren, explizieren – wobei die »Thematisierung« auch nichtdiskursiv oder symbolisch geschehen kann (so wie man zum Beispiel von musikalischen Themen spricht). Wer diesen Bezug nicht als sein Thema erkennt, indem er zum Beispiel sein »Ergriffensein« sofort naturalistisch reduziert, wäre der »religiös Unmusikalische«.

Der homo areligiosus

Ganz ist die fragliche Gruppe nie aus dem wissenschaftlichen Blickfeld gewesen, doch lassen die verschiedenen Kategorialisierungen selten erkennen, wo genau die Grenze zwischen der fraglichen Gruppe und »bekennenden« Atheisten oder Agnostikern verläuft. »Fragt man ihn nach Dingen wie Religion, Spiritualität oder Philosophie, dann sagt er: »Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.« Falls diese Interviewpassage (vgl. Tiefensee 2006a, 39) signifikant ist, wäre der *homo areligiosus* dadurch gekennzeichnet, dass er (mit Max Weber) »religiös unmusikalisch« und deshalb ohne jegliche – auch agnostische – Positionierung im religiösen Bereich ist.

»Wieso haben Sie uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös?« antwortete mir etwas erbost einmal eine Studentin: »Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt? Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen [vgl. das oben genannte Beispiel] hätte ich früher auch mit »normal« geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.«

Dabei scheint besonders die Kategorie der Agnostiker (die sich einer Positionierung in der Gottesfrage enthalten) fließend in die der Areligiösen (die an der Abstimmung überhaupt nicht teilnehmen) überzugehen: Entweder lehnen jene ab, sich einer Frage zu stellen, die prinzipiell außerhalb des (naturwissenschaftlich-technischen) Wissens liegt, oder sie tendieren immerhin zu dem, was in den Niederlanden neuerdings *ietsisme* genannt und wohl von mehr als zwei Dritteln der dortigen Bevölkerung vertreten wird. »Etwas [iets] ist besser als nichts [niets]«: Es gibt da irgendein »Mehr« jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen – vielleicht eine auf Religion hin offene Reaktion auf die Unerfreulichkeit, die durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurde, und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft (Boeve 2005,43).

Ob man sie also »neue Heiden«, »religiös Indifferente« oder »Konfessionslose« (dazu unten noch einige Anmerkungen) nennt: Die Wahrnehmung dieser in sich pluralen und wohl nicht unbeträchtlichen Personengruppe scheint erst am Anfang zu stehen. Sie ist aber bei aller terminologischen Unsicherheit auf jeden Fall die Voraussetzung für jede effektive kirchliche Zuwendung.

2. Ursachen der Areligiosität

Gegen solche tiefgreifenden kulturellen Entwicklungen hilft kein Wünschen; man kann Krisen nur bestehen oder an ihnen scheitern. Allerdings scheint diese Erkenntnis nicht vor Ermüdungserscheinungen und Resignation oder aggressiver Kritik zu bewahren, die sich an die Welt oder ersatzweise an die Kirche richtet (denn irgendjemand muss doch an der Misere schuld sein). Davor wäre zu warnen, denn dass Menschen sogar vergessen, dass sie Gott vergessen haben, kam nicht überraschend und war möglicherweise unabwendbar.

Die moderne »Gottesfinsternis« (Martin Buber) ist von Marx bis Nietzsche lange vorausgesagt worden; inzwischen reicht sie bis in die Familien kirchlich engagierter Laien und Verantwortlicher. Dass ihr Kernschatten allerdings auf diese bestimmte Region gefallen ist, provoziert die Frage nach den näheren Ursachen des ostdeutschen Phänomens, erhofft man sich davon doch sowohl ein tieferes Verständnis dieser Sachlage als auch eine Antwort auf die bange Frage, ob andere Teile Deutschlands oder Westeuropas vor einer ähnlichen Entwicklung stehen. Da ein äußerst komplexes Bedingungsgeflecht für den Stand der Dinge verantwortlich ist, so dass monokausale Erklärungen wenig weiterhelfen, sind die folgenden Vermutungen mit Sicherheit ergänzungsbedürftig. Außerdem gilt, dass sich die Geschichte in der Regel nicht wiederholt, was kurzschlussige Prognosen für den restlichen Teil des Kontinents verbietet.

Inmitten eines »atheistischen Halbkreises«

Der konstatierte »Supergau von Kirche« legt zunächst eine Erklärung nahe, die den staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone beziehungsweise der DDR in Anschlag bringt (vgl. besonders Neubert 1996). Ihr die Berechtigung abzusprechen, wäre absurd, doch greift sie zu kurz, sobald sich der Blick auf andere ehemals sozialistische Länder richtet, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik – in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit zuweilen tödlichem Ausgang für Dissidenten – nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland hervorgerufen hat. Die Differenz zwischen den beiden Teilen der vormaligen Tschechoslowakei macht das augenscheinlich: Tschechien ist weitgehend säkularisiert, für die Slowakei gilt das nur mit Einschränkungen.

Ostdeutschland liegt inmitten eines »atheistischen Halbkreises«, der in Europa, grob gezeichnet, von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) bis nach Böhmen reicht. Ein diesbezüglicher Erklärungsversuch vermutet die Wurzeln des ostdeutschen Problems in der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen. Er müsste sogar bis zur Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung zurückgehen, weisen doch – wahrscheinlich bedingt durch die Zwangsmissionierung – die nördlichen Regionen Deutschlands einen höheren Grad der Entkirchlichung auf: Das derzeitige West-Ost-Gefälle verdeckt offenbar die stärkere Süd-Nord-Differenz (die sich bis heute auch in den Parteipräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht).

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. Viele evangelische Landeskirchen wurden 1918 beim Zusammenbruch des Kaiserreichs gleichsam enthauptet und verloren so an Legitimation – ein Vorgang, der sich 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde. (Das alles müsste eigentlich ein Menetekel darstellen für alle Strategien, Christentum durch staatliche Maßnahmen zu stabilisieren). Dieser Erklärungsversuch ist plausibel angesichts der Beobachtung, dass im sozialistischen Lager die stärksten Einbrüche hinsichtlich der Konfessionalität die nichtkatholischen und nichtorthodoxen Regionen erlebten und die DDR das einzige sozialistische Land mit vorherrschender protestantischer Prägung darstellte. Offenbar sind katholische und orthodoxe Volkskirchen zumindest mittelfristig modernisierungsresistenter und zeitgeistunabhängiger – wie immer man das bewerten mag.

Verspäteter Beginn der Industrialisierung

Hier kommt nun zusätzlich der in Deutschland relativ verspätete Beginn der Industrialisierung Mitte des 19. Jahrhunderts ins Spiel. Seit den Gründerjahren leerten sich – abgesehen von kurzfristigen Erholungspausen – die evangelischen Gottesdienste Mitteldeutschlands, gingen die Tauf- und Konfirmationszahlen zurück und lockerte sich die Kirchenbindung. Nach 1918 und ab den 40er Jahren kam es zu großen Kirchenaustrittswellen (Hölscher 2001). Die Seelsorge in Großstädten wie Berlin war angesichts der explodierenden Zuzüge schon im 19. Jahrhundert personell und institutionell überfordert und reagierte wahrscheinlich zu spät – zum Beispiel durch entsprechende Kirchenbauprogramme, deren bekanntestes Ergebnis die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche war.

Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete hier eine ähnliche Konkurrenz zu den etablierten Strukturen wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld: Sie agieren »volksnäher«, nur dass die Alternative damals dezidiert atheistisch auftrat (Froese und Pfaff 2005, 403f). Etwas anachronistisch anmutende Nachhutgefechte dieser Konstellation prägen bis heute den Berlin-Brandenburger Raum: die Auseinandersetzungen um den schulischen Religionsunterricht oder die Forderung nach eigenen Schulen des Humanistischen Verbandes Deutschlands, der sich als »eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne unseres Grundgesetzes« versteht und die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht.

Deutsche Identitätskrise

Inzwischen darf die großflächige Entkirchlichung Ostdeutschlands sogar als Teil der permanenten deutschen Identitätskrise gelten. Diese durchzog eigentlich schon die Nationenbildung während der Religionskriege des 16. Jahrhunderts, lief durch das 19. Jahrhundert auf den extremen Zusammenbruch von 1945 zu und wiederholte sich in abgeschwächter Form nach 1989. Besonders die beiden letztgenannten Daten markieren für große Teile der heute lebenden Bevölkerung einen »biografischen Crash«. Da Identitäten sich narrativ konstituieren, erzeugte die Unfähigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung einen partiellen Selbst-Verlust. Schwache Identitäten mit Mangel an Selbstbewusstsein haben es jedoch schwer, neuen Verhältnissen gegenüber eine eigenständige kritische Haltung zu bewahren und sich dem Milieudruck nicht zu beugen, besonders wenn er, wie nach 1945, staatlicherseits verstärkt wird.

Kennzeichnend ist außerdem die Neigung, das Andere ihrer selbst permanent als Bedrohung zu empfinden, wie der »Ossi-Wessi-Konflikt« nach 1989 zeigt. In diesem Kontext wird Areligiosität of-

fenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben. Das lässt unter anderem die vorsichtige Vermutung zu, dass in entsprechenden Umfragen ehemalige DDR-Bürger sich »areligiöser« oder »atheistischer« darstellen, als sie in Wirklichkeit sind.

Eine »dritte« Konfession

So gesehen, kann bei der fraglichen Gruppe der »Konfessionslosen« von einer dritten Konfession neben den beiden christlichen gesprochen werden. Versteht man nämlich »Konfession« als soziokulturelle Größe – also weniger im Sinn einer existenziellen und vielleicht sogar reflektierten Glaubensentscheidung (*fides qua*) im Bezug auf bestimmte Glaubensaussagen (*fides quae*), sondern im Sinn des »*cuius regio, eius religio*«, wie es sich nach dem Dreißigjährigen Krieg in Deutschland etabliert hat –, so stellt sich der ostdeutsche »Volksatheismus« in ähnlicher Weise dar wie früher der »Volkskatholizismus« oder »Volksprotestantismus«.

Solche regionalen Milieus befinden sich zwar aufgrund der familien-, regions- und inzwischen kontinentübergreifenden Mobilität der Moderne in der Auflösung, aber nach wie vor ist die jeweilige »konfessionelle« Herkunft für einen großen Teil der Deutschen lebensweltlich, das heißt, in Hinsicht auf die alltäglichen Selbstverständlichkeiten, prägend und leitend (und sei es in Form der Negation dieser Herkunft): Sie gilt als »normal«.

3. Eine kleine Phänomenologie der Areligiösen

Der Respekt vor der Andersheit des Anderen fordert, Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall (»areligiös«, »konfessionslos« usw.) zugegebenermaßen schwierig ist. Besonders ist die Unterstellung eines Werteverfalls (Gottlosigkeit gleich Sittenlosigkeit) unangemessen. Es handelt sich hierbei zwar um ein inkonsistentes Sammelsurium von Wertvorstellungen, die von der Realisierung oft weit entfernt sind, doch machen europavergleichende Studien plausibel, dass die Ostdeutschen hier in keinem Punkt signifikant aus dem Gesamtrahmen herausfallen (Zulehner und Denz 1994).

Die Geschehnisse im Gutenberg-Gymnasium in Erfurt im April 2002 können dagegen ebenso wenig ins Feld geführt werden wie die vergrabenen Babyleichen von Brieskow-Finkenheerd: Man denke nur an das Schulmassaker im tiefreligiösen amerikanischen Littleton 1999. Es ist schwer, aus dem Bündel von kulturellen Einflüssen und persönlichen Lebensschicksalen in solchen Fällen den entscheidenden roten Faden herauszulösen.

Überraschend beständig und krisenfest

Gerade nach dem Scheitern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung sind im Osten Deutschlands ein Sinn-Vakuum und eine Orientierungskrise befürchtet, von manchen missionarischen Initiativen vielleicht sogar erhofft worden. Im großen Ganzen gesehen, ist dieser Fall, trotz der enorm belastenden Transformationsprozesse, nicht eingetreten. Wie schon gesagt: Das ostdeutsche Milieu sucht zwar in einer posthumer DDR-Identität nach einem Begriff seiner selbst, hat sich jedoch sowohl im Bereich der Wertvorstellungen als auch in Fragen der Lebensorientierung als überraschend beständig und krisenfest erwiesen – und als bleibend areligiös.

Offenbar sind Religion und Moral beziehungsweise Wertvorstellungen schwächer korreliert, als manche wohlwollende zivilreligiöse Argumentation behauptet. Die Differenz zu religiös geprägten Menschen erscheint wohl erst deutlicher, wenn es um die moralische Kraft geht, an der Realisierung der anerkannten Werte auch in widrigen Verhältnissen festzuhalten. Aber selbst hier ist Vorsicht angesagt angesichts vieler Beispiele, wo Nichtchristen die besseren Christen sind.

Areligiöse Feierkultur

Bei der Stabilisierung der religiös indifferenten Lebensorientierung hilft zunächst einmal die über Jahrzehnte mit starker Unterstützung der DDR-Ideologen ausgebildete Feierkultur: Geburt und Geburtstage, Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis sind inzwischen bewährte Rituale, die zumeist im Kreis der Familie vollzogen werden, was professionelle Hilfe nicht ausschließt – eine Tendenz, die auch in der volksskirchlichen Sakramentenpastoral unübersehbar ist. Warum die areligiöse Feierkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte schwer einsichtig zu machen sein.

Auch die so genannten »Grenzsituationen« wie Krankheit und Sterben bilden selten einen Anlass zu religiöser Ein- und Umkehr. Not lehrt offensichtlich nur beten, wenn es früher wenigstens zeitweise praktiziert wurde. Die Ostdeutschen sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biografischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge pragmatisch-nüchtern zu nehmen, wie sie nun einmal sind und kommen.

Auch ohne Gott lässt sich gut leben

Dass es so etwas wie Christen gibt, ist Areligiösen bekannt, bleibt aber gewöhnlich außerhalb ihres Horizonts existenzieller Auseinanderset-

zung. Denn auch ohne Gott lässt sich gut leben. Wenn überhaupt, wird eine Antwort auf umfassende Sinnfragen weder im Alltag noch in extremen Lebenslagen vom Christentum erwartet.

Eine jüngere Umfrage (Allbus 2002) stellt zwar zunächst fest, dass fast alle Deutschen sich wenigstens manchmal mit der Frage nach dem Sinn des Lebens befassen, doch lehnen die meisten eine religiöse Antwort ab, wobei sich besonders bezüglich des Lebens nach dem Tod mehr Gegner im Osten Deutschlands finden als im Westen. Fast alle Befragten reagieren dagegen zustimmend auf die Behauptung, dass man dem Leben selbst einen Sinn geben oder versuchen muss, das Beste daraus zu machen. Mehrheitlich werden auch – in den neuen Bundesländern etwas häufiger – die Meinungen akzeptiert, das Leben sei letztlich bestimmt durch die Gesetze der Natur beziehungsweise nur ein Teil ihrer Entwicklung.

Die Sinnfrage

Auffällig ist hier, dass diese Positionierungen einen Widerspruch darstellen: Zunächst wird pragmatisch geantwortet, dann eher fatalistisch. Mit anderen Worten: Es handelt sich um eine seltsam widersinnig erscheinende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Offensichtlich ist unklar, was diese Frage überhaupt meint: »Leben« wird einmal als das erlebte, individuell-existenzielle gedeutet, andernfalls naturalistisch als das verstanden, was im Biologieunterricht gelehrt wurde. Diese Diskrepanz wäre eigentlich ein guter Anknüpfungspunkt für die christliche Verkündigung: Was eigentlich ist mit »Leben« (oder sogar »ewigem Leben«) gemeint?

Damit käme der abgelehnte erste Antwortkomplex ins Spiel. Ohne Religion – so könnte man mit Verweis auf Kant zu verdeutlichen suchen – macht die Sinnfrage letztlich keinen Sinn. Wenn nämlich zwischen dem Reich der Freiheit (sittliches Handeln respektive »aus dem Leben etwas machen«) und dem Reich der Natur (von Gesetzen bestimmt sein respektive »sich realistisch verhalten«) eine nicht schließbare »Fuge« klafft, ist ein letzter »unverfügbarer« Sinn, Gott genannt, als existent mindestens zu fordern. Ob diese Konsequenz nachvollziehbar ist, muss allerdings fraglich bleiben: »Das postmoderne Lebensgefühl ist aus zwei Komponenten gefügt: Erstens, der Erfahrung, dass es keinen Sinn mehr gibt für das Ganze, und zweitens, der Entschlossenheit, dass dies noch lange kein Grund zu sein braucht, Trübsal zu blasen« (Guggenberger 1987, 28).

4. Strategische Ausblicke

Missionarische Konzepte angesichts dieser – es sei wiederholt – bisher kirchengeschichtlich einmaligen Situation sind Gegenstand anderer

Artikel dieses Sammelbands. Um aber nicht mit einem resignativ klingenden Statement zu enden, sei abschließend darauf hingewiesen, dass einige Erfahrungen aus den neuen Bundesländern immerhin zeigen, dass die »Gottesfinsternis« den Christen in gewisser Weise auch entgegenkommt, die Situation also einen eigenen Charme entfaltet:

1. Wo keine religiösen Vorstellungen sind, müssen auch keine falschen Vorstellungen zerstört werden. Während in den alten Bundesländern oft eine aggressive Haltung gegen alles, was nur entfernt mit Kirche zu tun hat, vorherrscht (Tilman Moser nannte das treffend »Gottesvergiftung«), ist sie im Osten Deutschlands eher selten. Stattdessen finden sich dort vorwiegend eine vorsichtige Neugier und auch eine erstaunliche Offenheit besonders bei Jugendlichen, sich mit der fremden Welt »Glauben an Gott« informell zu konfrontieren, wenn auch nicht von ihr vereinnahmen zu lassen.

2. Deshalb werden in einer Diaspora wie der in Ostdeutschland die Christen rasch auf ihre »Kernkompetenz« zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Sind die medieninduzierten Strittigkeiten erst einmal erledigt, wollen die Außenstehenden wissen: Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Wie geht Glauben? Christen werden hier als Menschen angefragt, die mit Religion und mit der Frage nach Gott Erfahrung haben, die Gottesdienste feiern und beten können. Das ist der Kern, wo Christen kompetent sein sollten: Sie sind »die Gotteserfahrenen« und müssen hier Auskunft geben. Den anderen ist nämlich die Sprache für diese Dinge abhanden gekommen, es fehlen ihnen die Bilder und Gleichnisse für die Situationen, in denen auch ihnen Gott begegnet. Aber sicher suchen auch sie: Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen sie die Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren. Allerdings erfordert das christlicherseits die Anstrengung, hierfür eine verständliche Sprache in Wort, Zeichen und Tat zu finden – auch für sich selbst.

3. Kirchen in der ostdeutschen areligiösen Diaspora müssen die anderen nicht »zurückholen«. Dies Problem, das oft Volkskirchen haben oder Eltern gegenüber ihren Kindern oder Pfarrer gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern, reduziert sich aufgrund der generationenlangen Kirchenabstinenz. Christen können neugierig auf die andere Seite zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit – aber einer engagierten: Sind doch »Unberührte« nicht »Unberührbare«.

Zitierte Literatur:

- Allbus* 2002, Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln / Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hg.), Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften, Internetquelle: www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF (Stand: 9.1.2007).
- Lieven Boeve* 2005, La théologie comme conscience critique en europe. Le défi de l'apophatisme culturel: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa, Bd. 16, 37–60.
- Paul Froese / Steven Pfaff* 2005, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany: Journal for the scientific study of religion, Bd. 44, 397–422.
- Bernd Guggenberger* 1987, Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung, Berlin.
- Lucian Hölscher* (Hg.) 2001, Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Berlin u.a.
- Thomas Luckmann* 1991, Die unsichtbare Religion (mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch), Frankfurt a.M.
- Ehrhart Neubert* 1996, »gründlich ausgetrieben«. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission) (Begegnungen; 13), Berlin.
- Adrian Portmann* 1998, Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen, in: Religiosität in der Postmoderne (hg. von Uwe Gerber) (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3), 81–99, Frankfurt a.M.
- Religion plural 2007, (Projekt der Ruhr-Universität Bochum zur Erfassung der Pluralität religiöser Gemeinschaften in Nordrhein-Westfalen), Internetquelle: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/relwiss/rp/religionen1.html> (Stand: 9.1.2007).
- Fritz Stolz* 1997, Einführung, in: Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (hg. von *dems.*) (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch; 3), 7–12, Bern u.a.
- Eberhard Tiefensee* 2006a, Areligiosität denken, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten (Festschrift für Bischof Dr. Joachim Wanke zum 65. Geburtstag) (hg. von Josef Freitag und Claus-Peter März) (Erfurter Theologische Studien; 88), 39–60, Leipzig.
- 2006b, Ökumene der »dritten Art«. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *Eberhard Tiefensee / Klaus König / Engelbert Groß*: Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell; 11), 17–38, Münster.
- Monika Wohlrab-Sahr* 2001, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie: Pastoraltheologie Bd. 90, 152–167.
- Paul M. Zulehner / H. Denz* 1994, Wie Europa lebt und glaubt: europäische Wertestudie, Düsseldorf, 2. Aufl.