

1.3 Chancen und Grenzen von „Mission“ – im Hinblick auf die konfessionelle Situation in den neuen Bundesländern

Eberhard Tiefensee, Erfurt

„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.“¹

Nach der alten Regel „Sehen-Urteilen-Handeln“ ist vor missionsstrategischen Überlegungen eine Analyse der Situation erforderlich. Das lässt sich meines Erachtens auch aus dem klassischen Missionsbericht in Apostelgeschichte 17 herauslesen: Paulus betreibt in Athen zunächst Stadtbesichtigung, voller Wut über die Götzenbilder, aber immerhin redet er sowohl mit den Leuten in der Synagoge als auch auf dem Markt – er predigt also nicht nur – und hat irgendwann den entscheidenden Anknüpfungspunkt gefunden: Den Altar mit der Aufschrift „Dem unbekanntem Gott“ einerseits, die treffende Ansprache der Zuhörer andererseits: „Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen.“ Besonders fromme Menschen werden wir in den neuen Bundesländern kaum ansprechen können, im Gegenteil: Wir treffen hier auf die weltweit relativ einmalige und kirchengeschichtlich erstmalige Situation eines areligiösen Milieus, das uns analytische und dann auch pastorale Aufgaben stellt, die auch 15 Jahre nach der Wiedervereinigung Deutschlands nur schwer abzuschätzen sind. Die Ausgangslage dürfte am treffendsten mit zwei Schlagworten charakterisiert werden: Der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert hat die Jahre zwischen 1945 und 1989 als einen „Supergau von Kirche“² bezeichnet und bezieht sich dabei auf den Anstieg der

1 „Was bewegt ... Eckhard Spoerr?“, in: Die ZEIT vom 1. September 2005, 28 – der Interviewte ist Chefmanager in der Telekommunikationsbranche. Zum Folgenden vgl. ausführlicher: *Eberhard Tiefensee, Areligiosität denken*, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Dr. Joachim Wanke, hg. von *Claus-Peter März* u. *Josef Freitag* (Erfurter Theologische Studien; 88), Leipzig 2006, 39-60.

2 Materialien der Enquete-Kommission: Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland ■ (12. Wahlperiode des Bundestages) (hg. v.

Konfessionslosen von knapp 6 auf etwa 70 Prozent in nicht ganz zwei Generationen. Und wenn der US-Amerikaner Peter L. Berger Westeuropa ein „kirchliches Katastrophengebiet“³ nennt, dann liegt in den neuen Bundesländern offensichtlich das Epizentrum. Ich werde Sie im folgenden mit Statistiken und Ursachenanalysen verschonen⁴, stattdessen möchte ich Sie zu einigen grundsätzlichen Überlegungen einladen, wen wir „auf der anderen Seite“ vorfinden, und hoffe, dass sich daraus einige missionsstrategische Folgerungen fast zwangsläufig ergeben.

Einige einleitende Beobachtungen zum Umgang mit Areligiosität

1. Noch 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.“ Die auf die DDR gemünzte Beobachtung lässt sich mit Alasdair MacIntyre ausweiten: Christen und Atheisten als diejenigen, welche die Gottesfrage bewegt, befinden sich in Westeuropa in einer Randposition⁵. Was aber ist dann mit dem verbleibenden Rest? Er scheint nicht klein zu sein, ist doch inzwischen die Auseinandersetzung zwischen Christen und Atheisten, die noch den Anfang des 20. Jahrhunderts prägte, merklich erlahmt, wie MacIntyre kritisch feststellt⁶. Auch in den neuen Bundesländern hat sich der Pulverdampf der dogmatischen Scharmützel zwischen den Staats-Ideologen und den kirchlichen Theologen weitgehend verzogen, so dass hinter ihm ein noch recht unbekanntes Wesen zum Vorschein kam: der *homo areligiosus*.

2. Nachdem die Religionssoziologie in den neuen Bundesländern seit 1989 allmählich an Kraft gewonnen hat und über das nötige empirische Material verfügt, stieß sie alsbald auf das Phänomen einer weitflächigen und inzwischen über Generationen tief verwurzelten Areligiosität: Ostdeutschland ist so areligiös, wie Bayern katholisch ist. Das

Deutschen Bundestag), VI (Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur), Frankfurt/M. 1995, 130.

3 Vgl. Miklós Tomka / Paul Michael Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999, 9 (dort ohne Stellenangabe).

4 Zu den Zahlenmaterial, Datenquellen und Ursachenanalysen vgl. Eberhard Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“? - Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Wiedervereinigte Seelsorge - Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, hg. v. Joachim Wanke, Leipzig 2000, 24-53.

5 Alasdair MacIntyre, Die Debatte über Gott. Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: ders. / Paul Ricoeur, Die religiöse Kraft des Atheismus, Freiburg 2002, 11-62. 60f.

6 Vgl. a.a.O., 15.

hat u. a. zur Folge, dass die klassische Säkularisierungsthese, obwohl inzwischen verschiedentlich abgeschwächt oder sogar schon verabschiedet, erneut auf den Prüfstand kommt und besonders für die genannte Region revitalisiert wird, was freilich um den Preis zu geschehen scheint, dass wieder stärker eine kirchensoziologische Perspektive eingenommen werden muss – 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, welche 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.

3. Man kann nicht sagen, dass das Phänomen der Areligiosität den Religionswissenschaften bzw. der Theologie gänzlich unbekannt sei, doch lassen die verschiedenen Kategorialisierungen selten erkennen, wo genau die Grenze zwischen der fraglichen Gruppe und „bekennernden“ Atheisten oder Agnostikern verläuft. Wenn die eingangs zitierte Interviewpassage signifikant ist, wäre der *homo areligiosus* dadurch gekennzeichnet, dass er „religiös unmusikalisch“ und deshalb ohne jegliche – auch agnostische – Positionierung im religiösen Bereich ist⁷. Einige Klassifikationsversuche: Religionssoziologische Untersuchungen in Berlin ergaben vier Kategorien: Gottgläubige, Transzendenzgläubige, Unentschiedene⁸, Atheisten⁹. Für Österreich werden als Weltanschauungstypen u. a. Atheismus¹⁰ und Anomie¹¹ benannt sowie

7 Vgl. Eberhard Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“, Zu einer Metapher Max Webers, in: *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag, hg. v. Bertram Pittner u. Andreas Wollbold (Erfurter theologische Studien; 80), Leipzig 2000, 119-136; ders., Homo areligiosus, in: *Weltreligionen im 21. Jahrhundert. Dreizehn Vorlesungen* (hg. v. Wolfgang Bergsdorf, Hans Hoffmeister u. Jörg Rüpke), Weimar 2001, 75-98.

8 „Menschen, die sich nicht auf eine Form von transzendtem Gegenüber festlegen, aber eine Transzendenzbeziehung für sich auch nicht ausschließen wollen“ (Klaus-Peter Jörns, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in: *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft*, hg. v. Thomas Brose, Berlin 1998, 119-132. 123).

9 „Menschen, die weder an einen persönlichen Gott noch an irgendwelche transzendenten Mächte glauben“ (A.a.O. 123).

10 „Es ist da kein Gott, und wenn es einen geben sollte, dann spürt man nichts von ihm. Jedenfalls ist mit dem Tod alles aus.“ (Paul Michael Zulehner / Isa Hager / Regina Polak, *Keht die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 200, 79) Offenbar eine religionsphilosophisch als Atheismus oder Agnostizismus zu charakterisierende Stellungnahme.

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

im Bereich der Kirchlichkeit auch eine Gruppe der Unreligiösen, womit aber wohl eher Atheisten gemeint sein dürften¹². Direkter auf das Ziel steuern Detlef Pollack und Gert Pickel (Frankfurt/O.) zu, indem sie eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen von Durchschnittschristen, Sozialkirchlichen, außerkirchlich Religiösen, engagierten Christen und Synkretisten abheben, allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt zutreffen dürfte: „In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität“¹³. Eher spekulativ erzeugte Einteilungen gibt es auch in der Religionsphilosophie und Theologie: Walter Brugger bezeichnet das bis zum Extremfall der völligen Religionslosigkeit gehende Vergessen oder Nichtbegreifen der Gottesfrage bzw. die Unkenntnis Gottes als negativen Atheismus im Unterschied zum positiven, dogmatischen Atheismus und dessen weiteren Formen, offenbar um mit „negativ“ einen Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme zu markieren¹⁴. Hans Waldenfels unterscheidet mit ähnlicher Intention zwischen (passivem) „Gottesfehl“¹⁵ und (aktiver) „Gottesleugnung“¹⁶.

Bei aller mehr oder minder großen Trennschärfe – gemeinsam ist diesen Klassifikationsbemühungen, dass die als Unentschiedene, negative Atheisten, Indifferente oder Gottvergessene Bezeichneten im wissenschaftlichen Diskurs eher verdrängt als interessiert betrachtet werden, wenn man die weit intensivere Beschäftigung mit außerkirchlicher Religiosität dagegen hält. Es bleibt also die Frage, warum in der Religionswissenschaft nebst Religionsphilosophie und Theologie das Phänomen Areligiosität kaum thematisiert wird.

4. Um diesen Diskurs überhaupt in Gang zu bringen, scheint ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich zu sein. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines Unsichtbarwerdens oder sogar einer Wiederkehr der Religion finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region schwerpunktmäßig Verortenden. Das dort offensichtliche Phä-

12 „... sie glauben weder an einen persönlichen Gott noch an ein höheres Wesen“ (A.a.O. 131).

13 Detlef Pollack / Gert Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999) 465-483.

14 Vgl. Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 242ff.

15 „... indem nicht mehr von ihm [Gott] gesprochen, er somit verschwiegen wird, so daß er praktisch im Leben der Menschen ‚fehlt‘ nicht mehr ‚vorkommt‘“ (Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 118-129, 118f.)

16 „... indem der Versuch gemacht wird, Gottes Existenz mit rationalen Argumenten auszuschließen, so daß er gelehnt wird“ (a.a.O. 119).

nomen der Areligiosität scheint nämlich fast völlig unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn sie inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist. So registrierte Monika Wohlrab-Sahr die Bemerkung eines ihrer Studenten: „Als er sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit ‚nein‘ antwortete. Das wiederum erstaunte ihn.“¹⁷ Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreif; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Religionssoziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich auch gar nicht aufgefallen.

1 Es gibt keine areligiösen Menschen – Zwei Fehlschlüsse

1. „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu bestimmen sucht.“¹⁸ Der Sammelband, aus dem dieses einleitende Zitat stammt, trägt den Titel „Homo naturaliter religiosus“. Die Suche nach dem begriffstheoretischen Fundament für die religionswissenschaftliche These von der natürlichen Religiosität des Menschen führt auf kurzem Weg zu Luckmanns Theorie der „unsichtbaren Religion“¹⁹. 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, von denen hier nur einer genannt werden soll: Die identifizierende Grundlegung von Religiosität in der Fähigkeit des Menschen, seine biologische Natur zu transzendieren, bestätigt 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 Religi-

17 *Monika Wohlrab-Sahr*, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 152-167. 153.

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

19 Vgl. *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion* (mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch), Frankfurt a. M. 1991 (orig. engl. 1967).

onswissenschaft anschlussfähig zur philosophischen und theologischen Anthropologie, wonach der Mensch „unrettbar religiös“ (Nikolaj A. Berdjajew) ist.

Allerdings wird von Luckmann und denen, die ihm folgen, ein hoher Preis verlangt: Die enorme extensionale Ausweitung des Begriffs muss auf Kosten seiner Intension gehen, d. h., er droht unbestimmt zu werden, wobei er so gut wie jeglichen substantiellen Gehalt verliert und vorwiegend funktional verstanden wird. Im gleichen Maß wird die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum Alltagssprachlichen Gebrauch geschwächt. Das zeigen Titel wie „Kochen als religiöse Praxis“²⁰. Und nicht zuletzt: Areligiosität kann es nun prinzipiell nicht mehr geben, solange wir es – wie Luckmann selbst ausführt – mit Menschen als „normalen“ (sozialisierten) Individuen²¹ 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 Transzendenzen höherer Größenordnung in einer solchen Gesellschaft nicht vorkonstruiert sind oder, wenn sie es sind, sich einzelne oder viele an den vorkonstruierten Modellen nicht ausrichten.“²²

2. Sind damit Fälle von Areligiosität wirklich undenkbar geworden? Es wäre reizvoll nachzuweisen, dass selbst Luckmann mit einem solchen Grenzphänomen rechnet. Eine differenzierte Analyse seiner Ausführungen ist hier aber nicht das Thema. Die folgende Erörterung will stattdessen die Problematik grundsätzlicher und hoffentlich auch unabhängiger von Luckmanns speziellen Thesen anfassen, indem sie auf zwei Fehlschlüsse aufmerksam macht, die ihr zugrunde liegen.

a. Der erste Paralogismus, den man den anthropologischen Fehlschluss nennen kann, lässt sich beispielhaft an der Grundthese des schon genannten Sammelbandes aufweisen: Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung *homo naturaliter religiosus* folgt, dass es (dann) keine Menschen ohne Religion gibt. 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. Hier liegt jedoch die Fehleinschätzung vor, dass der deduktive Schluss im Gebiet der philosophischen Anthropologie genauso gut funktionieren wie anderswo. Sein Schulbeispiel ist bekanntlich, dass wenn alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, Sokrates sterblich sein muss. Formallogisch ist dagegen nichts einzuwenden. Eine höherstufige Betrachtung würde aber

20 Adrian Portmann, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: Uwe Gerber (Hg.), *Religiosität in der Postmoderne* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3), Frankfurt a. M. 1998, 81-99.

21 Thomas Luckmann, *Religion*, 118.

22 A.a.O., 165.

darauf aufmerksam machen, dass die unausgesprochene Voraussetzung ist, jeder „Mensch“, hier also Sokrates, sei ein Fall von „alle Menschen“ und der erste und zweite Satz meinten mit „Mensch“ das gleiche. Wenn jedoch jeder Mensch ein mit Namen zu benennendes Individuum, unverwechselbar, unaustauschbar und letztlich ein Geheimnis ist – also kein Fall von Menschsein in dem Sinne, wie ein konkreter Tisch ein Fall von Tisch- oder Möbel-Sein ist –, handelt es sich um einen klassischen Fehlschluss durch *quaternio terminorum*. Allerdings verdeckt das Beispiel vom sterblichen Sokrates diesen Sachverhalt, weil es sich weniger auf das Mensch-Sein des Sokrates als auf dessen Animalität bezieht. Anders aber in folgendem Fall: „Alle Menschen sind vernunftbegabt (animal rationale). Paul ist ein Mensch. Also ist Paul vernunftbegabt.“ Sofort entstehen Schwierigkeiten bei Embryos, Alzheimerkranken, schwer geistig Behinderten, jahrelang im Koma liegenden Bewusstlosen etc. Entweder ist ihnen das Menschsein abzusprechen (mittlerer Satz) – obwohl das desaströs wäre, wird es bei Embryos gern praktiziert. Oder die Allgemeinaussage wird korrigiert, was die gesamte philosophische Anthropologie bis hin zur Gattungsbezeichnung *homo sapiens* betrafte und erhebliche theoretische Kosten bedeutete. Oder Paul bekommt den Status einer Ausnahme – was nur begrenzt weiterhilft. Oder der Begriff „vernunftbegabt“ wird so ausgeweitet, dass er auch auf alle genannten Extremfälle zutrifft – womit aber der Begriff unbestimmt wird und kaum noch zur Kommunikation taugt.

Mit dem Attribut „religiös“ verhält es sich nicht anders: Wer nicht riskieren will, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich oder den „Areligiösen“ ihr Menschsein abgesprochen wird oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum *homo naturaliter religiosus* erhalten bleiben sollen (wofür zunächst zu plädieren wäre), gibt es wohl nur diesen Weg: Da jeder Mensch kein bloßer „Fall von Menschsein“ ist, weil er wesentlich (!) anders ist als alle anderen und deshalb um so mehr Mensch, je mehr er anders ist (die Dialektik von Identität und Differenz, Allgemeinheit und Individualität, die bei genauer Betrachtung das gesamte Sein durchzieht), muss besonders in diesem Bereich, der von hoher anthropologischer Relevanz ist, genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religion wäre dann zwar defizitäres Menschsein (ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit etc. defizitär ist), für den konkreten Menschen gilt das aber nicht. Ein Embryo ist nicht weniger Mensch als Goethe oder Einstein und ein „Areligiöser“ auch nicht weniger als ein Christ – sondern anders Mensch. Diese Andersheit des Anderen ist zu respektieren, womit diese Überlegungen auf relativ kurzem Weg bei Maximen angekommen sind, wie missionsstrategisch mit der Areligiosität umzugehen ist.

Areligiosität wird somit denkbar und zeigt sich dann, z. B. im Blick auf die neuen Bundesländer, auch als hinreichend häufig exemplifiziert. Alle Versuche, diese Personengruppe als „irgendwie doch religiös“ zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig, wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen und sogar einsichtig sind – allerdings wohl nur, solange präzise zwischen universalmenschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität unterschieden wird. Erstere zu ermitteln würde aber die Grenzen jeder empirisch fundierten Religionswissenschaft überschreiten und wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie. Als Nebenertrag dieser Überlegungen zeigt sich: Menschsein lässt sich nur typologisch definieren, wobei eine gewisse geschichtliche Willkür in den jeweiligen Charakterisierungen, die dann gern als zeitlos gültig auftreten, unvermeidlich scheint. Dies wiederum belegt die eingangs erwähnte Vermutung, dass Aussagen über die religiöse Natur des Menschen stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird.

b. Der Vorwurf einer solchen unkritischen Kontextualisierung wird besonders substantiellen Definitionen gemacht, die den Begriff „Religion“ an bestimmten Inhalten (wie Glaube an höhere Wesen, Leben nach dem Tod etc.) festmachen. Im Unterschied zum bisher eher allgemein-anthropologischen Verfahren, Alternativen zu Wesensbeschreibungen von Menschsein für den konkreten Fall wieder möglich oder denkbar zu machen, zielt die folgende Überlegung speziell auf die (inzwischen allerdings auch schon wieder rückläufige) Tendenz, Religion durch ihre soziale Funktion zu definieren. Den Vorteil dieses durch Durkheim initiierten und besonders von Niklas Luhmann weitergeführten Perspektivenwechsels²³ bringt Luckmann so auf den Punkt: „Eine funktionale Definition der Religion umgeht sowohl die übliche ideologische Befangenheit wie die ‚ethnozentrische‘ Enge der substantiellen Religionsdefinitionen.“²⁴ Der Religionsbegriff wird dadurch nicht nur verallgemeinert und für empirische Wissenschaften handhabbar, sondern gegen alle Säkularisierungsthesen immunisiert. In diesem Sinne hat Hermann Lübbe Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ bestimmt und dies als Grund angegeben, warum Religion letztlich aufklärungsresistent ist und auch neuzeitlich-modern nicht zum Verschwinden gebracht werden kann²⁵. Die Frage, ob diese Hypothese angesichts der Lage in den neuen Bundesländern noch zu halten ist, einmal beiseite gelassen: Entscheidend ist der anschließende Umkehrschluss von der sozialen Rolle auf das Vorhandensein von

23 Vgl. *Emile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981 (orig. franz. 1968), *Niklas Luhmann*, Die Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977; differenzierter *Niklas Luhmann*, Gesellschaft, 115-146.

24 *Thomas Luckmann*, Religion, 78.

25 Vgl. *Hermann Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, 131ff.

Religion: Was der Kontingenzbewältigung dient oder mit Durkheim den Gruppenzusammenhalt verbürgt, ist Religion; nach Max Weber wäre es das, was Aufstieg und Fall rechtfertigt, und für Marx (und Lenin) alles, was Unterdrückung legitimiert²⁶. Spätestens beim letzten Beispiel wird die Problematik des Verfahrens deutlich, weshalb eine solche Behauptung wohl auch bisher nicht aufgestellt wurde. Der Durkheimsche Schluss vom gesellschaftlichen Konsens auf das Vorhandensein einer zivilen Religion (oder einer politischen Theologie im antik-römischen Sinne) ist dagegen verbreitet.

Hier handelt es sich aber um einen Paralogismus, der diesmal als funktionalistischer Fehlschluss bezeichnet werden kann. Steve Bruce karikiert ihn mit ausdrücklichen Verweis auf Luckmanns Religionsverständnis als das „football-is-really-a-religion“-Argument: Niemand würde wahrscheinlich Fußball unter Absehung seiner Substanz (nämlich eines bestimmten Regelwerks) von seinen sozialen Funktionen her zu definieren versuchen, weil dann die gesuchte Sportart nicht mehr zu identifizieren wäre. Damit fordert er nicht, von deren sozialer Funktion abzusehen, sondern meint nur, dass diese für deren Definition nicht ausreicht. Der Fehlschluss, so lässt sich auf der Basis dieser Beobachtung ermitteln, ist eine Verwechslung von Äquivalenz und Implikation. „Wenn A (Religion), dann B (Funktion)“-Implikationen verbieten – anders als Äquivalenzen („Genau dann, wenn A, dann B“) – den Schluss von B (Funktion) auf A (Religion). Jede Definition zielt normalerweise auf eine Äquivalenz (z. B. „Junggeselle“ – „unverheirateter Mann“), andernfalls versieht sie ihren Dienst nur mangelhaft. Der Zusammenhang zwischen der Religion und ihrer Funktion stellt sich aber gewöhnlich dadurch ein, dass implizite Einzelmerkmale oder Merkmalkomplexe expliziert werden, ohne dass deren Singularität hinreichend geprüft wird, m. a. W.: Die aufgezählten Eigenschaften (einzeln oder im Komplex) könnten auch woanders vorkommen. Spielt man z. B. Lübbes funktionale Bestimmung von Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ durch, dann gibt es gemäß der so genannten Implikationsregel²⁷ die u. a. für die neuen Bundesländer zutreffende Kombinationsmöglichkeit „nicht A und B“, also: „keine Religion und Kontingenzbewältigungspraxis“, was die Intuition bestätigte, dass nicht jede solche Praxis Religion ist (man könnte es ja auch mit Rauschmitteln versuchen). Für Kontingenzbewältigungspraxis kann nun auch Gruppenzusammenhalt, Wertebewusstsein, Ritualkultur und alles weitere eingesetzt werden, was modern oder postmodern gewöhnlich der Religion zugeschrieben wird: Ihr jeweiliges Vorhandensein lässt keinen logisch soliden Rückschluss auf das Vorhandensein

26 Vgl. Steve Bruce, *God ist Dead. Secularization in the West (Religion in the modern world)*, Oxford 2002, 200.

27 (Wenn A, dann B) ist äquivalent zu (nicht A und/oder B) – vgl. Theodor Bucher, *Einführung in die angewandte Logik*, Berlin / New York ²1998, 106.

von Religion zu, nur ihr Fehlen ließe mit guten Gründen vermuten, dass es auch an Religion mangelt.

Die nun wieder empirisch nachvollziehbare Konsequenz dieser formallogischen Untersuchung ist, dass das Christentum für eine Gesellschaft in den genannten Punkten empfehlenswert und hilfreich sein kann, aber nicht von vornherein unersetzlich sein muss – und das gilt so gesehen für Religion überhaupt. Die für die eingangs gestellte Frage wichtige Schlussfolgerung wäre aber: Um mit so etwas wie areligiösen Menschen überhaupt rechnen zu können, ist ein hinreichend präziser Religionsbegriff, der nicht nur einige ihrer Funktionen entfaltet, sondern ihr ‚Wesen‘ äquivalent zum Ausdruck bringt, unabdingbar. Vermutlich geht das nicht ohne Rückgriff auf substantielle Gehalte, es sei denn, man könne Funktionen ermitteln, die ausschließlich solche von Religion sind.

2 Schwierigkeiten im Umgang mit Areligiösen – erste missionsstrategische Einsichten

Soll es nun aber nicht bei den bisherigen, eher dekonstruierenden Überlegungen oder bei einer bloßen religionsinduzierten Ausgrenzung der als „areligiös“ apostrophierten Personengruppe per bestimmter Negation bleiben, stellt sich die Frage, wo sich die Wege der religiösen und areligiösen Menschen trennen. Dieser Dissenspunkt verwies dann zugleich zurück auf den Indifferenzbereich, wo sich die Wege noch berühren. Die Suche nach diesem „Anknüpfungspunkt“²⁸ oder -bereich ist allerdings mit Schwierigkeiten verbunden, die zuweilen unterschätzt werden:

1. Ein areligiöser Mensch hat zwangsläufig vergleichbare Probleme, religiöse Lebensoptionen nachzuvollziehen, wie ein Unmusikalischer bezüglich der Musik (zumal wenn sie für ihn vielleicht unhörbar bleibt). Auf dem Hintergrund dieser „religiösen Unmusikalität“ kann man viele religionskritische Theoreme als Versuche interpretieren, sich Religion durch Reduktion auf als fundamentaler angesehen anthropologische Gegebenheiten verständlich zu machen. Das aufgrund der mangelnden Erfahrungsgrundlage eigentlich Unzugängliche zu interpretieren, ist legitim, allerdings nur solange die Grenzen solcher Interpretationen bewusst bleiben. Sobald nämlich das Kriterium in Anspruch gebracht wird, ob sich die jeweils Untersuchten hinreichend begriffen sehen, erweisen sich die eingesetzten Kategorien oft als problematisch – und das wechselseitig: Auch religiöse Menschen dürften Schwierigkeiten mit der Nachvollziehbarkeit areligiöser Lebensoptionen haben, sie sind sozusagen „areligiös unmusikalisch“ und

28 Vgl. zum Begriff bei *Friedrich Schleiermacher* und anderen: *Heinrich Leopold*, Art. „Anknüpfung, Anknüpfungspunkt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 320-322.

neigen deshalb ständig dazu, der anderen Seite eine verdeckte Religiosität zu unterstellen.

2. Das Verständnisproblem verschärft sich, wenn eine religiös geprägte Umgebung als Impulsgeber zunehmend ausfällt. Anders als Max Weber, der sich im selben Atemzug als „religiös unmusikalisch“ und daher als „Krüppel“ bezeichnen konnte²⁹, erleben sich die nichtreligiös sozialisierten Menschen heute selten als defizitär. Erst durch die Konfrontation mit praktizierter Religion bricht die Differenz religiös-areligiös überhaupt auf. Leipziger Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als christlich oder eher atheistisch einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“³⁰ Eine Soziologiestudentin reagierte auf eine diesbezügliche Anfrage: „Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen.“ Areligiöse Menschen werden erst zu „areligiösen“, wenn sie mit Religion in intensiveren Kontakt gekommen sind.

Allerdings dürfte das bloße Wissen um die Existenz des Bereichs „Religion“ kaum ausreichen, damit so genannte „letzte“ Fragen geweckt und entsprechende Erfahrungen wieder aufgerufen oder überhaupt erst möglich werden, die bisher bestenfalls latent vorhanden waren bzw. als eher marginal oder sogar, weil nur in Krisenzeiten auftretend, als unnormal angesehen wurden. (Auf diesen Punkt werde ich noch einmal zurückkommen.) Damit wäre Lübbes These von der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ erheblich zu relativieren: Religion erscheint zuerst und vor allem als „Kontingenzeröffnungspraxis“³¹, d. h. als Aufreißen eines neuen Frage- und Wirklichkeitshorizontes, in den sich dann erst die Kontingenz einschreiben kann. Der hier skizzierte Effekt lässt sich häufig aus Konvertitenberichten herauslesen und passt zur von Religionslehrern oft beklagten Erfahrung, zuerst die Fragen induzieren zu müssen, für die Religion dann (allein oder mit anderen Lebensoptionen) Wege zur Antwort bietet (auch dazu später mehr).

3. Da die Differenzierung „Areligiosität“ oder „Atheismus“ als bestimmte Negation zunächst Sache der religiösen Seite ist, erscheint das Gegenüber zwangsläufig als defizitär. Die bisherigen Überlegungen zum anthropologischen und funktionalistischen Fehlschluss konnten aber verdeutlichen, dass die Defizite weder a priori beim konkreten Menschen hinsichtlich seines Menschseins noch bei vielen Funktionen zu suchen sind, welche üblicherweise der Religion zugeschrieben werden. Das muss besonders gegen die gern polemisch eingesetzte

29 Vgl. *Max Weber*, Gesamtausgabe, Bd. 2,6, Tübingen 1994 [orig. 1909], 65; vgl. dazu *Eberhard Tiefensee*, Metapher.

30 Vgl. *Monika Wohlrab-Sahr*, Religionslosigkeit, 11.

31 Vgl. *Michael Schramm*, Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt, Leipzig 2000, 56.

These vom Werteverfall in einer Gesellschaft ohne Religion gesagt werden; sie ist bisher weder logisch noch empirisch hinreichend verifiziert³². Anzumerken ist, dass die diesbezüglichen Defizitunterstellungen wechselseitig sind.

3 Auf der Suche nach dem „Anknüpfungspunkt“ – mögliche Fehlversuche

1. Konsequenterweise kann der Differenzpunkt zwischen religiösen und areligiösen Lebensoptionen bzw. Anschauungen dann nicht dort liegen, wo sich die Wege zur Transzendenz von denen zur Immanenz trennen, sondern dort, wo diese Transzendenz-Immanenz-Differenz überhaupt erst bedeutsam wird – wie immer dann die weitere Positionierung im Detail auch verlaufen mag. Atheisten und Agnostiker gehören bei dieser (zugegeben sehr groben) Einteilung also auf die Seite „religiös“!³³ Areligiöse wären dagegen als Menschen zu begreifen, die – mit Luhmann gesprochen – die Transzendenz-Immanenz-Codierung der Welt als solche gar nicht nachvollziehen können oder für die sie zumindest nicht relevant ist. In diesem Sinne könnten sie auch als „Indifferente“ charakterisiert werden.

2. Andererseits liegt dieser Punkt nicht schon in der Ebene der von Luckmann anvisierten Selbsttranszendenz, welche zunächst nur die Differenz des Menschseins zum rein Biologischen kennzeichnet. Ein Versuch, sich in diesen zwischen den genannten Markierungen liegenden Bereich hineinzutasten, müsste zunächst diese Selbsttranszendenz als Fähigkeit oder irgendwie bestimmtes universalmenschliches Apriori deutlich von der konkreten Realisierung dieser Fähigkeit unterscheiden. Damit wäre zunächst einmal eine Differenzierung zwischen dem *homo naturaliter religiosus* (als Thema der philosophischen und theologischen Anthropologie) und dem faktisch religiösen Menschen (als Thema empirischer Forschung) gewonnen. Da diese Unterscheidung hinsichtlich der Selbsttranszendenz schon für den Vernunftbegriff bzw. den freien Willen gilt, wäre eine über diese als anthropologische Grundgegebenheit hinausgehende Transzendenz „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von der Fixierung auf mich selbst“³⁴ zu postulieren, wobei – beide Kriterien zusammengenommen – diese Selbst-

32 Vgl. Paul Michael Zulehner / Hermann Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993; Miklós Tomka / Paul Michael Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999.

33 Diese Schlussfolgerung ist weniger überraschend als auf den ersten Blick erscheint: Verwiesen sei auf den oben zitierten MacIntyre.

34 Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. 2004, 17.

Transzendenz irgendwie als solche explizit werden muss. Damit handelte es sich bei dem Merkmalkomplex Religion / Religiosität um eine Weise (vielleicht unter anderen) der wenigstens ansatzweise realisierten oder thematisierten Selbstreflexivität der Selbst-Transzendenz des Menschen als solcher.

3. Daraus könnte sich ein Kriterium für das Vorhandensein von Religion / Religiosität ergeben: Der Bezug auf ein das Selbst Transzendierendes – Absolutes, Unbedingtes, Ganzheitliches oder wie auch immer – darf nicht nur a priori als eine anthropologische Disposition aufgezeigt werden (wobei hier unterstrichen werden muss, dass das auch für andere als die von Luckmann vorgeschlagene Charakterisierungen einer solchen Disposition gilt). Es ist auch nicht ausreichend, dass dieser Bezug nur für den mit entsprechender Vorkenntnis bewehrten Interpreten sichtbar ist, der z. B. ein Fußballspiel als religiös assoziiert (gilt doch gleiches *mutatis mutandis* für die Vernunft: nicht alles, was dem vernunftbegabten Betrachter vernünftig erscheint, ist tatsächlich Ausfluss einer Vernunft). 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 z. B. auch von musikalischen Themen spricht). Oder andersherum: Wer diesen Bezug nicht als sein Thema erkennt, indem er z. B. sein „Ergriffensein“ sofort naturalistisch reduziert, wäre der „religiös Unmusikalische“³⁵. Erst danach, wenn sich so der Bereich „letzter Bedeutungen“ oder „letzter Fragen“ geöffnet hat, trennen sich die Wege zwischen Transzendenz und Immanenz mit ihren komplexen Zwischenstufen.

4. „Religiös Unmusikalischen“ wäre demzufolge nicht durchgängig zu unterstellen, sie hätten eine andere, unsichtbare, implizite, vagabundierende oder Ersatz-Religion oder sie würden – aus theologischer Perspektive betrachtet – statt des wahren Gottes ihre eigenen Götter und Götzen verehren. Solche Zuordnungen wären nämlich erst sinnvoll, wenn der vorausliegende Indifferenzbereich, indem die entscheidenden, letzten Fragen noch nicht aufgebrochen sind, überhaupt verlassen ist. Damit wäre die entsprechende Differenzen-Generierung die erste – sozusagen „vorkatechumenale“ – Aufgabe aller Religion: Menschen wieder oder zum ersten Mal überhaupt auf einen „letzten“ Bereich und die Möglichkeit von „Wegen zur Transzendenz“ aufmerksam zu machen. Bis dahin gilt mit Luhmann: „Nichtteilnahme kann nicht gut als

35 Diese reduktionistische Neutralisierung könnte geschehen, indem er z. B. psychologische „Erklärungen“ dafür findet (vgl. *Hans Joas, Mensch* 23). Sehr trennscharf ist diese Charakterisierung allerdings nicht, weil noch präziser bestimmt werden muss, wo die Areligiosität aufhört und (materialistischer) Immanentismus anfängt.

‚Sünde‘ charakterisiert werden.“³⁶ Folgerichtig kann Religion areligiöse Menschen auch dazu provozieren, Atheisten oder Agnostiker zu werden, ein zwar nicht erwünschter, aber unvermeidlicher Nebeneffekt aller missionarischen Bemühungen.

5. Areligiöse Menschen wären nicht weniger vernünftig oder frei als religiöse, sondern anders vernünftig oder frei. Diese Feststellung ist besonders hinsichtlich des Vernunftbegriffs sicher problematisch, ergibt sich aber aus den oben gemachten anthropologischen Schlussfolgerungen zur Andersheit des Anderen: Sie sind von vornherein weder „böse“ noch „dumm“, wenn sie ihre anderen Wege gehen, auch wenn im moralischen oder rationalistischen Überschwang gern – und auch das wechselseitig – das Gegenteil unterstellt wird. Das macht aber zugleich noch einmal die zu erwartenden Schwierigkeiten in der Kommunikation zwischen diesen beiden Gruppen begreifbar. Es muss nicht eigens erläutert werden, dass sich das Phänomen der Areligiosität als ähnlich vielfältig herausstellen wird wie das der Religiosität.

6. Wo liegt nun konkret der „Anknüpfungspunkt“? Es würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, alle vorhandenen Vorschläge und denkbaren Möglichkeiten zu diskutieren. Schon gar nicht wollen sie abschätzen, ob angesichts einer – nach allem hier Gesagten vielleicht immer noch prognostizierbaren – „Wiederkehr der Religion“ die mühselige Suche nach dem „Anknüpfungspunkt“ von Fall zu Fall erspart werden kann. Deshalb nur soviel: Die gern beschworene Sinnfrage wird es – wie alle anderen „letzten Fragen“ – kaum sein, da sie den Schritt in die oben skizzierte Selbstreflexivität der Selbst-Transzendenz eher voraussetzt als injiziert. Sie hat außerdem den Makel an sich, dass sie als finale oder teleologische Betrachtungsweise eingeschätzt und in einem eher naturalistisch oder pragmatisch orientierten Denkmilieu als typisch metaphysisch bzw. als schon religiös wahrgenommen wird – zusätzlich gilt sie als Krisenphänomen: „Wahr- und „Wozu“-Fragen stellen sich „normalerweise“ seltener als „Wie“-Fragen ein, erscheinen als „grüblerisch“ oder, weil letztlich unbeantwortbar, als „sinnleer“. Der aus Halle stammende Münchner Religionspsychologe Hans-Jürgen Fraas gibt dafür eine gute Illustration: „In einer technisch-naturwissenschaftlich bedingten Umwelt ... findet das Kind auf die Frage ‚wozu‘ wenig Antwortbereitschaft; viel eher neigt der Erwachsene dazu, kausale Erklärungen im Sinn wissenschaftlicher Weltbetrachtung abzugeben. So verlernt das Kind die Sinnfrage – die entsprechende Haltung wird dadurch abgebaut (extinguiert), dass sie durch das Umweltverhalten nicht bestätigt wird –, während seine kausale Denkrichtung gleichzeitig verstärkt wird. Es ist charakteristisch für die Gegenwartssituation, dass in der Religionspädagogik häufig davon die Rede ist, die ursprüngliche Fragehaltung des

36 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 324.

Schülers erst neu hervorrufen zu müssen.“³⁷. Des Weiteren bleibt die Sinnfrage recht heimatlos, solange sie im Kontext gegenwärtiger Ganzheitsverweigerung erscheint: „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.“³⁸

Ähnliches dürfte wohl für „Grenzerfahrungen“ als Ansatzpunkt gelten: Der „Kontingenzeröffnung“ sind zweifellos solche Erlebnisse „am Limit“ zuzuordnen, diese sind aber wiederum in einen Deutungskontext eingebunden, der die Weise ihrer Auslegung maßgeblich mitbestimmt – und sie ermöglicht. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine Einbahnstraße, sondern die Relation bildet einen hermeneutischen Zirkel, ein „Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“³⁹, das stark von der jeweiligen Sozialisation bedingt ist: Wer in einem areligiösen Milieu aufwuchs, dem mangelt es in der Regel auch an religiösen Erfahrungen und Erlebnissen. So können Erfahrungen der Todesnähe durchaus areligiös „abgefangen“ werden, z. B. durch naturalistische Erklärungen oder im Rückzug auf soziale Sicherungen. Not lehrt demzufolge nur die beten, welche schon beten können – oder es wenigstens einmal konnten.

4 Auf dem Weg zu einer „Ökumene der dritten Art“

Einige Erfahrungen aus den neuen Bundesländern können aber immerhin zeigen, dass die Situation der Gottesfinsternis uns Christen in gewisser Weise auch entgegenkommt, also einen eigenen Charme entfaltet:

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. In Ostdeutschland ist diese Haltung eher selten. Stattdessen finden sich hier oft eine vorsichtige Neugier und auch eine erstaunliche

37 *Hans-Jürgen Fraas*, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen ²1993, 64. Vgl. aber auch die Beobachtung bei *Steve Bruce*, *God*, 108-117, dass es – von der allgemein stärkeren Religionsdistanz der Personengruppe der Wissenschaftler einmal abgesehen – oft die Naturwissenschaftler sind, die sich in christlich-fundamentalistischen Bewegungen engagieren, was bei Wissenschaftlern aus dem (kultur-)anthropologischen und hermeneutischen Bereich (z. B. Geschichts- und Literaturwissenschaften) eher die Ausnahme ist, offenbar weil deren hinterfragendes Denken relativistischer ist als das der Naturwissenschaftler. Eine ähnliche Beobachtung *Wuthnows* bei *Niklas Luhmann*, *Gesellschaft*, 220 Anm. 37.

38 *Bernd Guggenberger*, *Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung*, Berlin 1987, 28.

39 *Hans Joas*, *Mensch*, 62, vgl. auch 23ff.

Offenheit. Lehramtsstudierende für Katholische Religionslehre in Erfurt, die durch ihr zweites Fach notwendigerweise mit Andersdenkenden in Kontakt kommen, bei denen sie sich „outen“ müssen, berichten fast übereinstimmend: Die ostdeutschen Kommilitonen sind gegenüber Fragen des Glaubens und der Kirche lange nicht so abweisend wie z. B. die Kommilitonen in Westdeutschland, woher einige unserer Studierenden kommen und sich darüber ein Urteil erlauben können. Das Verhältnis zur Kirche ist bei denen, die unter der durch repressive religiöse Sozialisation erzeugten „Gottesvergiftung“ leiden, stärker vorbelastet und oft sehr schwierig. Im Osten gibt es stattdessen in dieser Beziehung bei den Nichtchristen kaum eigene Erfahrungen, denn viele sind schon kirchenfern in der dritten Generation. Und wer aus seinem areligiösen Milieu ausbrechen will, ist eher neugierig auf neue Erfahrungen, auch im religiösen Bereich.

2. Deshalb werden in einer Diaspora, wie wir sie in Ostdeutschland erleben, die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz“ zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Die Außenstehenden wollen wissen: „Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt uns das Christentum?“ Zölibat, Frauenpriestertum und ob die Bischöfe nicht besser einfachere Autos fahren sollten, also fast alles, was die Kirche intern oft heiß und intensiv beschäftigt, ist für Außenstehende nachweislich zumeist uninteressant und unverständlich. Wenn sie uns anfragen, dann als Menschen, 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: Wir sind sozusagen 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.

3. 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 zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit.

4. Wie also vorgehen? „Absichtslose Mission“, „den Glauben vorschlagen“ (*proposer la foi*, wie die Initiative der französischen Bischöfe heißt⁴⁰), lauten die Schlagworte, und ich meine auch, wir sollten ihrer Spur weiter folgen. Das Wort Mission ist allerdings missver-

40 Vgl. Sprechende Hoffnung - werdende Kirche. *Proposer la foi dans la société actuelle*. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft (hg. v. Hadwig Müller / Norbert Schwab / Werner Tzscheetzsch), Ostfildern 2001.

ständig, aber auch wenn man es vermeidet, kann zuweilen nicht übersehen werden, dass es der in die Enge geratenden Kirche vor allem um sich selbst geht: um Mitgliederwerbung und Stabilisierung oder sogar erneuter Ausweitung der gesellschaftlichen Einflussosphäre. Geht es aber nicht eigentlich darum, die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu vermitteln, ganz gleich, ob uns das was bringt? „Denn die Menschen werden um so mehr wieder in die Innenbereiche der Kirche hineinkommen, je mehr sie spüren, wie Christen und Kirchen absichtslos (in Hinsicht auf die eigenen Institutionen, aus denen sie herkommen) mit ihnen umgehen, ihr Bestes wollen, auch und gerade dann, wenn sie sich nicht integrieren.“⁴¹

Ich wage keine Prognose, wie sich die konfessionellen Gewichte in den neuen Bundesländern verschieben werden, da besonders die Jugend wenig kalkulierbar ist. Ich wage auch keine Prognose, in welche Richtung sich auf längere Zeit das Wertebewusstsein verändern wird, wenn das Christentum nicht mehr prägend ist. Sehr wahrscheinlich wird das Wissen um zentrale christliche Inhalte weiterhin schwinden; schon heute stehen viele in einer Kirche wie ich in einem Hindu-Tempel und müssen sich Details mühsam erschließen. Eine vielleicht ganz andere Kultur wird in unserem Raum entstehen. Aber es kann auch alles nicht so kommen.

Bleiben wir also in der Gegenwart: Die neuen Bundesländer mit ihrem hochprozentigen Anteil von Areligiösen, mit ihren Jugendweihen und ihrer zumindest in Erfurt außergewöhnlichen Dichte weltlicher Beerdigungsinstitute stellen ein hochinteressantes Experimentierfeld dar, wie sich das Mit- und sicher auch Gegeneinander der Lebenseinstellungen gestaltet. Den alten Bundesländern steht vielleicht Ähnliches bevor, auch wenn dort die Ausgangslage zunächst eine andere ist. Ich optiere für eine der Ökumene abgeschauten Strategie, die das Ziel hat, ein gesellschaftliches Tabu zu brechen.

Dazu noch ein paar Bemerkungen: Toleranz ist das Mindeste im Umgang miteinander, auch wenn sie nicht so leicht zu realisieren ist. Gerade die jüngere Geschichte Ostdeutschlands ist von Diffamierungen und propagandistischem Trommelfeuer, ja von existenzbedrohenden Diskriminierungen gezeichnet – hier sind schwer zu heilende Wunden geschlagen worden. Toleranz zwischen Religiösen und Nichtreligiösen ist also erstrebenswert. Keiner sollte den anderen als dumm oder boshaft diffamieren. Das ist aber meines Erachtens zuwenig. Meine Vorstellung orientiert sich eher am Modell der Ökumene, wie sie zwischen den Kirchen praktiziert wird. Ihr liegt eine böse Geschichte zugrunde: Der zunächst nahe liegende Versuch, nach der Reformation die jeweils anderen auf die eigene Seite zu ziehen, führte in der Endkonsequenz zu

41 *Ottmar Fuchs*, Was ist Neuevangelisierung? In: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 465-472, hier 470.

einem dreißigjährigen Bürgerkrieg in Europa. Der Westfälische Frieden mit seiner regionalen Trennung der Konfessionen war so gesehen ein Fortschritt. Dann aber erwies sich diese Praxis eines „kalten“ Pluralismus angesichts der modernen Mobilität als unzulänglich, weil sich die Wohngebiete und Familienverhältnisse konfessionell vermischten. Die Antwort des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf dieses Problem war die Ökumene: Es geht darum, den Kontakt zur anderen Seite und das intensive Miteinander auf allen möglichen Ebenen zu suchen, um sich gegenseitig weiterzubringen und das jeweils eigene Profil zu schärfen. Beide Partner steuern dabei einen Punkt vor ihnen an, den sie selbst noch nicht klar benennen können. So ähnlich verläuft inzwischen übrigens auch der interreligiöse Dialog. Trotz aller nicht ausbleibenden Schwierigkeiten ist Ökumene offenbar ohne vertretbare Alternative. Warum sollte eine „Ökumene der dritten Art“ nicht auch zwischen Menschen praktikierbar sein, die einesteils Christen, andernteils areligiös sind?

Aber wozu eine Bemühung, die zunächst keine „Taufzahlen“ bringt? Der wichtigste Erfolg wäre es, wenn ein Tabu gebrochen würde. Wie eingangs ausgeführt, ist in unseren westeuropäischen Breiten die Auseinandersetzung über die so genannten letzten Fragen weitgehend verstummt. Über Gott, so spottete ein Soziologe kürzlich, wird ebenso wenig gesprochen wie über den persönlichen Kontostand. Vielleicht will man – wie Bertolt Brecht sagte – keine „irreligiösen Gefühle“ verletzen. Auf diese Weise haben wir aber – und da schließe ich die Christen ein – weitgehend die Sprache verloren für Erfahrungen und Erlebnisse, in denen, zuweilen blitzartig, zuweilen hintergründig, eine andere Wirklichkeit in unser Leben eintritt. Verlust von Sprache ist aber immer auch Verlust von Wirklichkeit. Zusammen mit den Worten gehen nicht nur Gefühle verloren, sondern auch bestimmte Erfahrungen, die auf einen Horizont hinweisen, angesichts dessen alles andere relativ ist – ohne dabei wertlos zu werden. Dieser Horizont des Unverfügbaren gerät mit dem Verschwinden einer ganzen Welt von Metaphern und Geschichten und mit dem ersatzlosen Ausfall einer langerprobten Terminologie, zu welcher auch das Wort „Gott“ gehört, weitgehend aus dem Strahlbereich, auf den sich unser Fragen und Suchen richtet. Diesen letzten Quellgrund aller genuin menschlichen Bemühungen in der gesellschaftlichen Kommunikation wach zu halten und diese Wachheit in adäquate Formen zu bringen, war die Herausforderung aller Jahrhunderte vor uns. Es wäre verwunderlich, wenn diese Anstrengung in unserer Zeit plötzlich ein Ende fände – und das vielleicht auf eine Weise, dass es kaum jemand bemerkt.