

Michael Domsgen

## CHANCE FÜR DIE ZUKUNFT DER KIRCHE?

Wie lässt sich Erschließung von Glauben  
im konfessionslosen Kontext befördern?<sup>1</sup>

Dass über die Zukunft von Kirche diskutiert wird, ist bereits eine Problem-  
anzeige. Es verdeutlicht, dass vieles von dem, was in den letzten Jahrzehn-  
ten Kirche hat selbstverständlich sein lassen, nicht mehr selbstverständlich  
ist. Dies gilt nicht nur für Ostdeutschland. Auf fast allen Ebenen der evange-  
lischen und katholischen Kirche in Deutschland wird dies seit einigen Jah-  
ren diskutiert. Dabei ist die Verunsicherung mit Händen zu greifen. Gleich-  
zeitig hat sich inzwischen eine gewisse Ernüchterung breitgemacht. Vor  
allem die mit dem Reformprozess »Kirche der Freiheit« angestoßenen Ziel-  
vorstellungen scheinen lediglich den Druck auf die Mitarbeitenden zu erhö-  
hen, ohne jedoch das Erreichen zu können, was intendiert wurde.<sup>2</sup>

Das größte Problem bei allen Kirchenreformdiskussionen besteht wohl  
darin, dass mit einem verengten Kirchenverständnis gearbeitet wird. Der  
dabei verwendete Kirchenbegriff steht zur biblischen Weite von »ekklesia«  
zumindest in Spannung. Im Neuen Testament steht »Kirche« (ekklesia) für  
die Zusammenkunft der an Christus Glaubenden, wobei unterschiedliche  
Sozialformen zu beobachten sind. Ekklesia steht für die Hausgemeinde, die

---

<sup>1</sup> Vortrag auf dem Propsteimitarbeiterkonvent am 12.9.2012 in Halle.

<sup>2</sup> Dazu kritisch CHRISTIAN GRETHLEIN: »Es wird versucht, Unorganisierbares zu orga-  
nisieren, ohne dieses Dilemma zu reflektieren.« In: DERS., *Praktische Theologie*,  
Berlin/Boston 2012, 410.

Ortsgemeinde und die weltweite Ökumene.<sup>3</sup> Gemeinsam ist allen, dass sie sich auf Jesus Christus beziehen. Hinweise auf eine Rangfolge der verschiedenen Formen finden sich nicht. Dies »widerspräche dem Gewicht des Christusbezuges«<sup>4</sup>.

Diese biblische Weite, die auch von den Reformatoren unterstützt wird, gilt es von vornherein zu beachten. Denn christlicher Glaube wird nicht nur in der organisierten Kirche gelebt. Dies jedoch ist zu wenig im Blick. Die »mittlere Ebene«, die der Gemeinde am Ort, hat alle Aufmerksamkeit auf sich gezogen und sich weiter vereinsförmig ausdifferenziert. Dagegen sind die ökumenische und die häusliche Dimension aus dem Blick geraten.<sup>5</sup>

Das jedoch ist problematisch. Insofern ist die Zukunft unserer Kirche immer im Horizont der Zukunft von Kirche überhaupt zu sehen. Das lässt viele Problemkreise in einem neuen Licht erscheinen. Soviel als grundlegende Vorbemerkung.

Vor diesem Hintergrund sollen drei Schlagworte als Eckpunkte des folgenden Beitrags fungieren, die sich aus dem Titel ergeben. In Kurzform ließe sich als Aufgabenstellung formulieren: Glaubenserschließung im konfessionslosen Kontext befördern. In einem ersten Schritt sollen dafür einige Grundlagen thematisiert werden. Inwiefern kann man von Glaubenserschließung reden und was ist dabei zu beachten? Danach soll ein kurzer Blick auf den Kontext der Konfessionslosigkeit geworfen werden, um die Problemanzeige deutlicher hervortreten zu lassen. Abschließend werden vier handlungsorientierende Impulse zur Diskussion gestellt.

## 1. Ganz grundlegend gefragt:

### Inwieweit und wie lässt sich Glaube erschließen?

#### *1.1 Lerntheoretische Impulse: Glaubenserschließung und religiöses Lernen*

Klassischerweise wird die hier interessierende Frage unter dem Stichwort des Verhältnisses von Glaube und Lernen behandelt. Vor allem im reformatorischen Verständnis hängt Glauben durchaus mit Lernen zusammen. Dabei lässt sich jedoch eine gewisse Spannung konstatieren. Dass der Glaube nicht gelehrt werden kann, gehört zu den Einsichten, die die Reformation neu ins Bewusstsein gerufen hat. Allerdings wird die Notwendigkeit des Lernens von Luther mit keineswegs geringerem Nachdruck betont. Sehr deutlich kommt das in der Vorrede zum Kleinen Katechismus zum Aus-

---

<sup>3</sup> Vgl. a. a. O., 333.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Darauf weist CHRISTIAN GRETHLEIN völlig zu Recht hin. Vgl. a. a. O., 405.

druck. Zum Christsein gehöre Lernen unbedingt dazu, auch wenn Glaube letztlich nicht im Lernen aufgeht.

»Die scheinbare Paradoxie löst sich auf, wenn man bedenkt, daß sowohl die Grenzen des Lernens wie dessen Notwendigkeit als zwei Seiten derselben theologischen Lehre aufgefaßt werden können: Wird der Glaube dem Menschen von Gott geschenkt, so kann der Mensch nicht mehr über diesen Glauben verfügen. Damit aber ist jeder Gläubige, da die Kirche nicht mehr als Anstalt der Heilsmittlerschaft zwischen ihm und Gott treten darf, auf eigenes Wissen um diesen Glauben angewiesen. Dem persönlichen Gottesverhältnis entspricht als Pflicht, sich selbst aus den biblischen Schriften und mit Hilfe des Katechismus zu bewähren, was wiederum Lernen voraussetzt und einschließt.«<sup>6</sup>

Gut auf den Punkt bringen lässt sich das spannungsvolle Verhältnis von Glaube und Lernen mit Jürgen Werbig. Er sagt: »Der Glaube kann nicht als ein Resultat von Lernprozessen beschrieben werden; aber er ereignet sich im Kontext menschlicher Lern- und Reifungsprozesse.«<sup>7</sup> Lernen ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für den Glauben.<sup>8</sup> Unterstützung in der Glaubenserschließung ist also notwendig. Zugleich sind Grenzen dafür zu markieren.

Glaubenserschließung kann als Geschehen verstanden werden, in dem das religiöse Potential eines Menschen in Richtung eines Ideals religiöser Reife zu aktualisieren und zu entfalten versucht wird. Dies geschieht durch ein methodisch mehr oder weniger stark reflektiertes Prozedere. Wir können hier auch von religiösem Lernen sprechen. Im Laufe der Religions- und Christentumsgeschichte haben sich dabei einige verschiedene Grundtypen herauskristallisiert, die Rudolf Englert mit den Stichworten der Konversion, Inkulturation, Formation und Expedition umschreibt.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> FRIEDRICH SCHWEIZER, Zwischen Theologie und Praxis. Unterrichtsvorbereitung und das Problem der Lehrbarkeit von Religion, in: JRP 7 (1990), 6 f.

<sup>7</sup> JÜRGEN WERBIG, Glauben als Lernprozeß. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen – zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik, in: KONRAD BAUMGARTNER (Hrsg.), Glauben lernen – Leben lernen, FS E. Feifel, St. Ottilien 1985, 3–18.

<sup>8</sup> Zugespitzt: Nur solange der Glaube durch Lernen nicht verfügbar ist, kann er christlicher Glaube bleiben. Aber es gilt auch: Nur solange Glaube Verstehen und Lernen einschließt, kann er christlicher Glaube bleiben.

<sup>9</sup> RUDOLF ENGLERT, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung, Stuttgart 2008, 281.

Vor allem die Anfänge des Christentums waren durch den Typus der *Konversion*, der lebensgeschichtlichen Neuorientierung, bestimmt. »Religiöses Lernen hieß hier, begreifen, dass einem das Angebot gemacht ist, »das Alte« hinter sich zu lassen und ein neuer Mensch zu werden (vgl. 2 Kor 5,17ff.).«<sup>10</sup> Dies änderte sich allmählich im Zuge der Verchristlichung. Perspektiven, die mit einem kontinuierlichen Verlauf religiösen Lernens recheneten, gewannen an Bedeutung. Vor allem im Mittelalter lernten die Menschen die christliche Religion, indem sie fraglos in eine christlich geprägte Alltagskultur hineinwuchsen. Englert spricht hier von der »*Inkulturation* in eine christentümliche Gesellschaft«<sup>11</sup>. Mit der Reformation und der damit verbundenen Konfessionalisierung gewannen Formen einer ausdrücklichen religiösen Unterweisung an Gewicht. Sie übernahmen »die Funktion der fraglosen kulturellen Tradition [...] Religiöses Lernen steht hier im Dienste der *Formierung* einer spezifischen religiösen Identität«<sup>12</sup>.

Mit der Betonung von Individualität und einem selbstbestimmten Dasein erhält religiöses Lernen in der Gegenwart »den Charakter einer *Expedition* in »offenes Land«<sup>13</sup>. Religiöse Traditionen werden selektiv aufgenommen. Grundlegend dafür ist die Anknüpfung an lebensgeschichtliche Herausforderungen. Die Eigenständigkeit der Subjekte wie auch die Pluralität religiöser Angebote werden konstitutiv vorausgesetzt. Ob diese »als offener Suchprozess angelegte Form religiösen Lernens wirkungsstark genug ist, um mindestens im einen oder anderen Fall wirklich signifikante Einstellungsveränderungen erzielen zu können«<sup>14</sup>, muss aber auch gefragt werden. Der Einzelne steht bei aller Würdigung durchaus in der Gefahr, überfordert zu sein.

Auch wenn die von Englert vorgenommene Einteilung idealtypisch ist und sich durch alle Epochen hindurch immer auch andere Profile religiösen Lernens aufzeigen lassen, beschreibt er doch grundlegende Entwicklungen, die nicht zu leugnen sind. Bis in das letzte Jahrhundert hinein hatte religiöses Lernen »soweit es beiläufig: »funktional« geschah, einen wesentlichen inkulturierenden und soweit es absichtsvoll: »intentional« veranstaltet wurde, einen wesentlich formativen Charakter«<sup>15</sup>. Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Im Zuge der Individualisierung und

---

<sup>10</sup> A. a. O., 282.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> A. a. O., 283.

<sup>14</sup> A. a. O., 284.

<sup>15</sup> A. a. O., 283.

Entinstitutionalisierung steht nun der Einzelne mit seiner individuellen Entwicklung im Vordergrund. Daran ist nicht vorbeizugehen.

Ebenso wie die Stellung des lernenden Subjekts hat sich auch das Verhältnis von implizitem und explizitem religiösen Lernen verändert. Waren explizite religiöse Lernprozesse bis weit in das 20. Jahrhundert hinein mehr oder weniger selbstverständlich von Erfahrungen der Lernenden selbst oder ihrer Bezugspersonen untersetzt, kann davon inzwischen nicht mehr ausgegangen werden.

Dies stellt eine grundlegende Herausforderung dar. Denn die spezifische Weltsicht der Religion gibt es nicht auf der Metaebene, sondern nur als Weltsicht einer bestimmten, exemplarischen Religion. Deshalb reicht es nicht aus, über eine Religion lediglich etwas zu wissen. Wer religiös kompetent sein will, und zwar unabhängig davon, ob er sich diese Weltsicht zu eigen macht oder nicht, braucht auch Erfahrungen mit dem Gegenstand.

Religion erschöpft sich nicht im Diskurs oder im Handeln.<sup>16</sup> Nur in der Innenperspektive ist zu begreifen, wie sich die Welt in einer religiösen Perspektive darstellt. Christliche Religion ist nicht als Lehre zu lernen, sondern im Wesentlichen nur als Vorgang und vermittelt von Vorgängen.

### *1.2 Kommunikationstheoretische Impulse:*

#### *Glaubenserschließung als Kommunikation des Evangeliums*

Dem theologischen Grundsatz, dass es Gott selbst ist, der den Glauben wirkt, korrespondieren pädagogische Einsichten. Das Subjekt eines Überzeugungsprozesses ist immer der zu Überzeugende selber. An ihm entscheidet sich das Gelingen oder Misslingen des Überzeugungsprozesses. Alles andere wäre Manipulation. Allerdings ist das mit der Manipulation gar nicht so einfach. Sie kann nur dann gelingen, wenn Informationen bewusst vorenthalten werden und somit der zu Überzeugende in eine bestimmte Richtung gedrängt wird. Wenn aber nichts verschwiegen werden soll und braucht, haben diejenigen, die dem anderen etwas mitteilen, nicht in der Hand, was derjenige damit anfängt. Letztlich muss ein Mensch sich selbst von dem, was er hört, überzeugen. Dabei gibt es durchaus Impulse, die dies wahrscheinlicher machen können. Allerdings liegt der entscheidende Schritt zur persönlichen Annahme des Gehörten im Hörenden selbst. Die pädagogischen Möglichkeiten zur Unterstützung eines solchen Prozesses, sind durchaus gegeben, aber sie sind begrenzt. Sie lassen sich mit den Worten der Reformpädagogin Maria Montessoris als »Hilfe zur Selbsthilfe« beschreiben.

---

<sup>16</sup> Schleiermacher beschreibt sie als »schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl« vom Universum. Der kommunikative Vollzugssinn steht im Mittelpunkt.

Diese pädagogischen Einsichten werden in sehr hilfreicher Weise aufgenommen im Begriff der »Kommunikation des Evangeliums«. Ernst Lange hat ihn in Abgrenzung vom Verkündigungsbegriff geprägt. Kommunikation des Evangeliums öffnet den Blick für die Selbsttätigkeit der Adressaten und erinnert zugleich an die grundlegende theologische Einsicht, dass es im Evangelium letztlich nicht um Inhalte, sondern »um Beziehungen« geht, »die anders als durch Kommunikation nicht hergestellt werden können«<sup>17</sup>. Das Evangelium vollzieht sich als ein Kommunikationsvorgang, der von Wechselseitigkeit bestimmt ist und nicht durch den einseitigen Transport von Informationen. »Dabei wird der kundige Bibelleser an die Kommunikationspraxis Jesu erinnert, der ebenfalls von keinen »Kernbeständen« wusste, sondern seine Reich-Gottes-Botschaft in sehr unterschiedlicher Weise entsprechend der Situation seines Kommunikationspartners entwickelte, wobei auch dazu die Konfrontation gehören konnte.«<sup>18</sup>

Christian Grethlein hat den Begriff von der Kommunikation des Evangeliums nun zum durchgehenden Leitbegriff seiner Praktischen Theologie gemacht. Dabei erinnert er in Aufnahme der Überlegungen von Jürgen Becker daran, dass Jesus drei verschiedene Kommunikationsmodi verwendete, um seinen Mitmenschen den Anbruch der Gottesherrschaft zu plausibilisieren.<sup>19</sup>

Zum Ersten maß Jesus der verbalen Kommunikation (Lehren und Lernen) eine große Bedeutung zu. Im Mittelpunkt steht das Erzählen von Gleichnissen und Parabeln. Dazu gehören auch die Streitgespräche. Interessant ist dabei, dass die Evangelien nicht nur vom Verstehen dieser berichten. Im Markusevangelium findet sich sogar eine eigene Reflexion über deren Unverständlichkeit. Kommunikationstheoretisch wird hier die mit Kommunikation unweigerlich verbundene Schwierigkeit der Verständigung thematisiert, also der Ergebnisoffenheit bzw. sogar Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation. Bestimmt man die Funktion dieser verbalen Kommunikation, so handelt es sich um Lehr- und Lernprozesse. Es werden also Verhaltensdispositionen und Einstellungen durch von außen kommende Impulse verändert, und zwar in einer auf Dauer angelegten Weise. Kommu-

---

<sup>17</sup> WILFRIED ENGEMANN, Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums. Praktische Theologie als Theorie der Lebensäußerungen der Gemeinde, in: DERS., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003, 37–50; 43.

<sup>18</sup> CHRISTIAN GRETHLEIN, Christsein lernen. Historische, empirische und theologische Einsichten zu einer Kernaufgabe evangelischer Gemeinde, in: epd-Dokumentation Nr. 31, 2008, 12–19; 15.

<sup>19</sup> Vgl. zum Folgenden GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 163 ff.

nikationstheoretisch formuliert: Unter Rückgriff auf Bekanntes wird der Blick auf Neues gelenkt.

Zum Zweiten fällt die Bedeutung der Mahlgemeinschaften für Jesu Wirken auf (Gemeinschaftliches Feiern). Dabei werden auch Worte gewechselt. Aber im Vordergrund stehen das Essen und Trinken und die damit verbundene Sättigung. Auf diese Weise wurde die Bedeutung von gemeinschaftlichem Feiern für das Verstehen der Botschaft von der Gottesherrschaft betont. Kommunikationstheoretisch dürften sich diese Mahlzeiten in einer Balance zwischen traditionellen Elementen symbolischer Kommunikation, vor allem den Benediktionen, und freier Geselligkeit bewegt haben. Bereits in der schriftlichen Überlieferung der Evangelien verschob sich diese aber auf die ritualisierte Seite. Dadurch wird die Kommunikation weniger störanfällig, verliert aber auch an Innovationspotenzial.

Zum Dritten ist auf die Bedeutung der Wunderheilungen hinzuweisen (Helfen zum Leben). Neben Worten wird hier vor allem von Berührungen berichtet. Es erfolgt also eine weitere Zuwendung zur leiblichen Dimension, die auf die Plausibilisierung der Gottesherrschaft ausgerichtet war. Die heilende Tätigkeit rückt in den Horizont der Gottesherrschaft. Es geht hier also grundlegend um das Gottesverhältnis.

Lehren und Lernen, Feiern und Helfen sind keine spezifischen christlichen Tätigkeiten. Besonders am Wirken Jesu ist jedoch, dass er im Verbund dieser Kommunikationsformen die Erfahrung der Nähe der Gottesherrschaft eröffnete. Hier stellt sich in seiner Nachfolge »eine eminent theologische Aufgabe: die genannten allgemein menschlichen Kommunikationsformen auf die Nähe der Gottesherrschaft hin durchsichtig zu machen«<sup>20</sup>. Eine Kirche, die in der Nachfolge Jesu steht, wird sich demnach zur Aufgabe machen müssen, auf den Zusammenhang der drei Modi der Kommunikation des Evangeliums zu achten, also von Lehre, Feier und Hilfehandeln.

Zugleich ergibt sich die Aufgabe, sehr genau wahrzunehmen, in welchen kommunikativen Grundvollzügen Menschen leben, wie sie ihr Leben gestalten, was sie lernen, wie sie feiern und einander helfen, um dies in den Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft stellen zu können. Dabei geht es nicht um ein schlichtes sich Anpassen an die Situation. Christentumsge-schichtlich lässt sich aufzeigen, dass die Kommunikation des Evangeliums »stets zu einem Ineinander von Inkulturation und Kontrakturation führ-

---

<sup>20</sup> CHRISTIAN GRETHLEIN, Pfarrerberuf vor alten und neuen Herausforderungen. Überlegungen zu Orientierung und Transformation eines theologischen Berufs, Vortrag auf der 6. Tagung im Konsultationsprozess »Konzentration im Pfarrerberuf«, 26. November 2010, masch. 9 Seiten, 5.

te<sup>21</sup>. Kommunikation des Evangeliums kann sich zum einen nur innerhalb eines konkreten Sprach- und Kulturraums vollziehen. Insofern wirken die jeweiligen Plausibilitätsstrukturen prägend. Zum anderen wird aber schon im Wirken Jesu die kulturkritische Seite dieser Kommunikation deutlich. Eine Kommunikation des Evangeliums, die sich nur affirmativ an die bestehenden Verhältnisse anpasst, droht kraftlos zu werden. Umgekehrt besteht – abgesehen von besonderen politischen Situationen antichristlicher Prägung – die Gefahr bei Überbetonung des Gegenkulturellen, dass es zu fundamentalistischen Einseitigkeiten und so zu einem Verlust des Zugangs zur Öffentlichkeit kommt.<sup>22</sup> Beide Impulse müssen also ausbalanciert werden. Dies ist nur konkret vor Ort und in der Kommunikation mit konkreten Menschen möglich. Gleichzeitig ist ein Blick auf grundlegende religionssoziologische Forschungsergebnisse hilfreich, weil er dazu verhelfen kann, größere Linien wahrzunehmen.

## 2. Etwas genauer hingeschaut: Was heißt eigentlich konfessionsloser Kontext?

### 2.1 Insgesamt heterogen - religiöse Indifferenz als Leitkategorie

Der Begriff der Konfessionslosigkeit ist mehr eine Problemanzeige als eine inhaltliche Beschreibung. Die Konfessionslosigkeit gibt es ebenso wenig wie die Konfessionslosen. Das lässt sich mit einem Blick auf religionssoziologische Untersuchungen schnell erkennen.<sup>23</sup> Dabei zeigt sich, dass das Spektrum weltanschaulicher und religiöser Positionen unter Konfessionslosen keineswegs auf einen Nenner gebracht werden kann. Die »simplifizierende These ..., Atheismus sei die vorherrschende Religionsform«<sup>24</sup> in Ostdeutschland, ist nicht haltbar. Nicht der militante Atheismus oder die bewusste Gottesleugnung sind mehrheitlich anzutreffen. Vielmehr ist von einer weit verbreiteten Areligiosität auszugehen, »da Atheismus als religiöse Einstellungsqualität ebenfalls eher abgelehnt und somit auch nicht als dem Christentum konträre Weltanschauung empfunden wird.«<sup>25</sup> Allerdings gibt es

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O., 5 f.

<sup>23</sup> Zu einzelnen Befunden vgl. MICHAEL DOMSGEN (Hrsg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*, Leipzig 2005.

<sup>24</sup> TABEA SPORER, *Tradierung religiöser Einstellungen in der Familie*, Diss. Uni Jena 2005, 165.

<sup>25</sup> Ebd.

auch hier keine Homogenität. Dazu kommt, dass die Nichtmitgliedschaft in der Kirche als grundlegendes Kriterium nicht ausreichend ist, weil sie zwar eine »Position über die Abwesenheit von etwas beschreibt«<sup>26</sup>, jedoch per se nichts aussagt über Orientierungen und Lebensentwürfe. Auch in Ostdeutschland gibt es Kirchenmitgliedschaft ohne Glauben (ca. 10% der Evangelischen sagen von sich selbst, nicht an Gott zu glauben) wie auch umgekehrt Glauben ohne Kirchenmitgliedschaft (ca. 7% der Konfessionslosen geben an, wenn auch zweifelnd an Gott zu glauben). Die Unterscheidung zwischen Konfessionszugehörigkeit und Konfessionslosigkeit ist also nur formaljuristisch trennscharf, nicht aber hinsichtlich der religiösen Orientierung. Trotzdem ist es durchaus sinnvoll, am Begriff der Konfessionslosigkeit festzuhalten, weil sich damit eine grundlegende Tendenz schlagwortartig beschreiben lässt. In Ostdeutschland haben wir es mit der Situation einer weitgehenden kulturellen Verdrängung der christlichen Religion zu tun. Sie ist vor allem auch in den Familientraditionen nur bei einer Minderheit der Bevölkerung präsent. An dieser Stelle liegt der entscheidende Unterschied zu Westdeutschland. Denn es ist keineswegs so, dass das Christentum für das Gros der westdeutschen Bevölkerung Gegenstand gelebter religiöser Praxis wäre. Dies trifft nur auf einen kleineren Teil zu. Allerdings ist das Christentum dort Teil der Kultur geworden und in dieser Weise bis heute prägend. Dies ist in Ostdeutschland anders. Fragt man die aus der Kirche Ausgetretenen im Osten nach ihren Gründen, finden sich markant häufiger Gründe, die auf die Nutzlosigkeit von Religion und Glauben sowie auf die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche verweisen. Deutlich weniger als im Westen (31 vs. 52%) sagen, sie könnten auch ohne Kirche christlich sein. Und lediglich 3% geben an, eine andere religiöse Überzeugung gefunden zu haben. Aber auch Kirchenkritik findet sich bei den Ausgetretenen deutlich schwächer ausgeprägt. Insgesamt kann man also sagen, dass der Kirchenaustritt in Ostdeutschland einen viel deutlicheren Abschied aus dem religiösen Kontext bedeutet als im Westen: Man hält Religion häufiger für unnütz und setzt sich auch weniger kritisch mit der Kirche auseinander. 65% der Ausgetretenen im Osten und 82% der schon immer Konfessionslosen glauben weder an Gott oder eine höhere Macht oder sind überzeugt, dass es keinen Gott gibt.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> ANDREAS FINCKE, Die plurale Welt der Konfessionslosen, in: DERS., Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstzeugnissen, EZW-Texte, Berlin 2004, 5-12; 5.

<sup>27</sup> Berücksichtigt man dabei noch, dass die Konfessionslosen in Ostdeutschland die übergroße Mehrheit der Bevölkerung stellen, lässt sich festhalten, dass über die Hälfte aller Ostdeutschen den Items zustimmen, weder an Gott noch an eine höhere Macht zu glauben bzw. sogar davon überzeugt zu sein. Im Jahr 2000 waren 71%

### 2.2 Evangelisch und konfessionslos – in vielem gar nicht so unterschiedlich

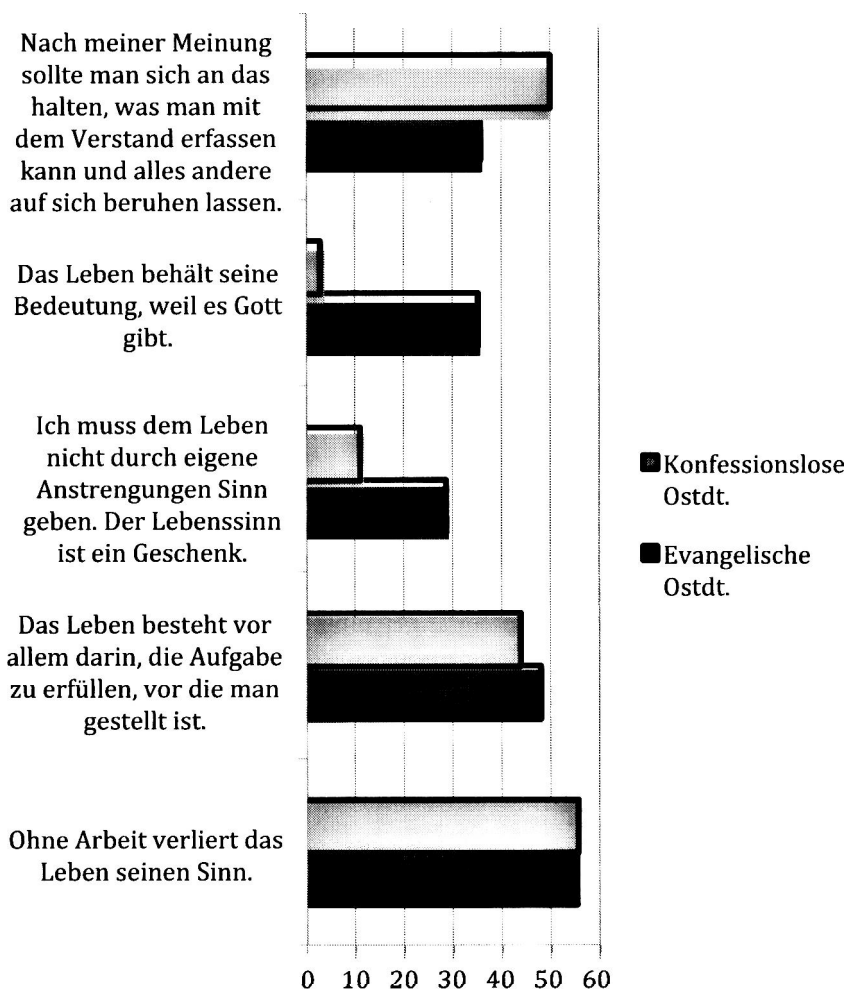
Zwei Drittel der Konfessionslosen in Ostdeutschland waren schon immer konfessionslos, das heißt, für sie ist vermutlich jede Art religiöser Sozialisation ausgefallen. Wohl vor allem deshalb zeigt sich mit Blick auf explizite Religiosität ein deutlicher Unterschied zwischen Evangelischen und Konfessionslosen. Im Hinblick auf die Wertorientierungen jedoch ist das Profil der Konfessionslosen von dem der Evangelischen in Ostdeutschland längst nicht so deutlich unterschieden (wie das im Westen der Fall ist). Das zeigen die Ergebnisse aus der vierten EKD-Mitgliedschaftsumfrage, in der zum ersten Mal die Weltsichten von Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen miteinander verglichen wurden.<sup>28</sup>

Insgesamt findet sich bei beiden Gruppen im Vergleich zu Westdeutschland eine höhere Zustimmung zu dem Themenkomplex »Sitte und Ordnung; geordnete Verhältnisse, ganz für die Familie dasein.« Die Differenzen gegenüber traditionellen, gesellschaftlichen Moralvorstellungen und Normen, die im Westen die Konfessionslosen deutlich von den konfessionell Gebundenen unterscheiden, zeigen sich im Osten nicht. Ostdeutsche Evangelische und Konfessionslose stimmen in vielen Fragen in der Sache überein. So z. B. in der Frage nach dem Sinn des Lebens.

---

der ostdeutschen Bevölkerung konfessionslos. Unter den Jugendlichen liegt dieser Anteil noch höher. Die jüngste Shell-Jugendstudie spricht für Ostdeutschland von 79% der Jugendlichen, die konfessionslos sind (Westdeutschland 12%). Die Autoren konstatieren: »Die neuen Länder sind damit ... ein weitgehend konfessionsfreies Gebiet und bringen ... eine völlig andersartige Komponente in die religiöse Kultur Deutschlands ein.« SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt/M. 2006, 205. Zu berechtigten Anfragen an die Shell-Jugendstudien unter religionspädagogischer Perspektive vgl. SYLVIA THONAK, Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell-Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht, Münster/Hamburg/London 2003.

<sup>28</sup> Dabei kommen drei Dimensionen in den Blick, die für Weltsichten konstitutiv sind: 1. Die Dimension der Ordnung, 2. Die Dimension der Grenze und 3. Die Dimension der Zurechnung. Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile, Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003, 39.



Zusammenfassend lässt sich festhalten: »Die ostdeutschen Konfessionslosen teilen mit den ostdeutschen Evangelischen eine Weltsicht, in der persönliche Anstrengung, Aufgabenerfüllung, Selbstverantwortung, die hohe Relevanz von Arbeit für das Leben, die Bedeutung des Maßhaltens und die Notwendigkeit äußerer Grenzen für menschliche Entscheidungsfreiheit relativ hoch bewertet werden. Man könnte sagen: Man trifft hier auf eine »klassische« Variante der protestantischen Ethik, die Evangelische und Konfessionslose

verbindet.«<sup>29</sup> Unterschiede ergeben sich dann, wenn es um die grundlegende Infragestellung einer solchen verstandesorientierten Leistungs- und Verantwortungsethik geht und vor allem dort, wo explizite religiöse Deutungsmuster dazu kommen. Eine religiöse Sprache ist für die Konfessionslosen nicht akzeptabel.

### *2.3 Lebensbewältigung außerhalb des Gegensatzes von Glauben und Unglauben*

Die Mehrheit der ostdeutschen Konfessionslosen greift für die Bewältigung persönlicher Krisen ausschließlich auf praktische und diesseitige Lösungsstrategien zurück. »Ein derart ›diesseitsbezogener Pragmatismus‹, wie es ... Kersten Storch nennt, kann als weiteres Indiz für das vorangeschrittene Stadium der Entfremdung zwischen ostdeutschen Konfessionslosen sowie religiösen Traditionen und Institutionen gelten.«<sup>30</sup> Die im Osten weit verbreitete religiöse Indifferenz »befindet sich außerhalb des Gegensatzes von Glauben und Unglauben, da sie die Frage nach der Existenz Gottes gar nicht aufwirft.«<sup>31</sup> Werte, die in dieser Welt liegen, wie Familie, Freunde, Liebe, die eigene Person, der eigenen Verstand, persönliche Vorstellungen und Stärken fungieren als Ankerpunkte.

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die uns vorliegenden Kategorien von gläubig und ungläubig, von religiös und atheistisch nicht ausreichend dazu geeignet, das Erleben der Menschen adäquat abzubilden. Vielmehr benötigen wir neue Kategorien, um den Zwischenbereich zu erfassen und zu verstehen. Ein Beispiel dafür ist das Konzept der »agnostischen Spiritualität«, das Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein und Christine Schaumburg entwickelt haben, nachdem sie Interviews mit ostdeutschen Familien zum Thema Tod und Leben nach dem Tod geführt haben.<sup>32</sup> Die Auswertung der Interviews führte zu dem Schluss, dass christliche Deutungsmuster in Ostdeutschland zwar mehrheitlich nicht anschlussfähig sind, allerdings wird auch der reine Atheismus als unbefriedigend wahrgenommen. Mit dem Begriff »agnostische Spiritualität« bezeichnen die Autorinnen eine Haltung,

---

<sup>29</sup> KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), *Kirche* (s. Anm. 28), 53.

<sup>30</sup> KATJA KLEINSORGE, *Religion. Wozu? Das Phänomen religiöser Indifferenz*, in: SEBASTIAN MURKEN (Hrsg.), *Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des Unglaubens*, Marburg 2008, 141–153; 146.

<sup>31</sup> A. a. O., 148.

<sup>32</sup> Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/CHRISTINE SCHAUMBURG, »Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tod, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23 (2005), 153–173.

»die zwar einen Transzendenzbezug abstrakt aufrechterhält, diesen jedoch nicht inhaltlich-religiös füllt. Sie folgern, dass agnostische Spiritualität der Versuch der Menschen sei, einem durch wissenschaftliche Rationalität und Atheismus geprägten Umfeld Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod rational zu begründen, ohne auf tradierte religiöse Deutungen zurückzugreifen. Es handele sich dabei vielmehr um eine Art synkretistische Spiritualität, die auf Elemente neuer und alter Denksysteme zurückgreift (wie Religion, Magie, Parapsychologie, Humanismus, Wissenschaft, Film) und mit diesen experimentell umgeht. Diese seien nicht überholt, wie christlich-theologische Vorstellungen und würden der irrationalen Vorstellung eines Lebens nach dem Tod eine neue Rationalität verleihen.«<sup>33</sup> Diese Denkfiguren sind besser integrierbar als christlich-theologische Vorstellungen.

### **3. Was heißt das nun? Überlegungen zur Handlungsorientierung**

Die bisher markierten Befunde machen schnell deutlich, dass es höchst problematisch ist vom Glauben der Konfessionslosen zu sprechen. Schließlich hat die Mehrheit der ostdeutschen Konfessionslosen keinen Zugang zur Ebene expliziter Religiosität. Ihnen dann zu unterstellen, doch einen Glauben zu haben, beispielsweise im Sinne von Luthers Erläuterung zum Ersten Gebot im Großen Katechismus, dass das, woran du dein Herz hängst, eigentlich dein Gott sei, ist wenig hilfreich. Eine solche Sichtweise liegt nicht in der Eigenlogik Konfessionsloser. Dies kann schnell zu einer Atmosphäre des Nicht-Verstanden-Werdens führen, die eine äußerst ungünstige Voraussetzung für die Kommunikation des Evangeliums ist. Gleichzeitig streckt in der Rede vom Glauben der Konfessionslosen die Gefahr eines Missverständnisses. Man könnte nämlich denken, wir müssten nur möglichst genau wissen, woran Konfessionslose glauben, um dann entsprechende Punkte markieren zu können, an die wir mit dem Evangelium anknüpfen könnten. Dies jedoch entspricht ganz und gar nicht der Logik von Menschen, denen die Dimension einer Weltdeutung aus der Perspektive Gottes völlig fremd ist. Die Antworten des christlichen Glaubens sind schon deshalb nicht von Interesse, weil die Fragen, auf die sie Antwort geben wollen, nicht mehr einleuchten bzw. völlig außerhalb des Horizontes stehen.

Historisch gesehen markiert diese Situation eine neue Ausgangslage in der Geschichte des Christentums, weil bei der Kommunikation des Evangeliums nicht davon auszugehen ist, dass irgendeine Form von Religion praktiziert wird, über die man sich verständigen könnte und in deren Vergleich

---

<sup>33</sup> SEBASTIAN MURKEN, »Ohne Gott leben. Wie geht das?« – Ein Fazit, in: DERS. (Hrsg.), *Ohne Gott* (s. Anm. 30), 249–257; 256.

die Vorzüge des Christentums hervortreten könnten. Dies macht die Situation kompliziert.

Gleichzeitig steckt darin auch eine große Chance für Christen: sie können ihren Glauben neu entdecken und zur Sprache bringen. Allerdings wird das für viele gar nicht so einfach sein, vor allem nicht für die kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Kirchliche Praxis, und dies trifft in besonderer Weise auf die evangelische Kirche zu, hat sich im 19. und 20. Jahrhundert in besonderer Weise auf unterrichtliche Formen konzentriert.<sup>34</sup> Katechetik war vor allem an der richtigen Lehre interessiert. Das nahm den Siegeszug der Schulen im Deutschland des 19. Jahrhunderts gut auf. Inhaltlich entsprach die Konzentration auf den Unterricht der Bedeutung der Selbstverantwortlichkeit jedes Menschen auch in religiöser Hinsicht, wie sie nachdrücklich die Reformatoren herausgestellt hatten. Allerdings war dies nur möglich, weil bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts Kirchenmitgliedschaft weitgehend selbstverständlich und die Akzeptanz des Christlichen gegeben war. Unter den Bedingungen eines auf dem Gebiet der Daseins- und Wertorientierung herrschenden Pluralismus werden diese Voraussetzungen schwächer bzw. sind wie in Ostdeutschland und auch in großstädtisch geprägten Gebieten verschwunden. Neuere religionsdidaktische Vorschläge, die die Performativität<sup>35</sup> bzw. Praxis<sup>36</sup> von Religion bzw. Christsein in den Vordergrund stellen, sind Reaktionen auf solche Veränderungen. Sie ändern aber nichts an der grundsätzlichen Problematik der religionspädagogischen Konzentration auf Unterricht und der damit gegebenen kommunikativen Beschränkung. Weiterführend ist hier die bereits bei Schleiermacher gewonnene Einsicht, dass »die christliche Religion nicht mitgeteilt werden kann, ohne immer auch zugleich dargestellt zu werden«<sup>37</sup>. Damit wird deutlich, dass es im christlichen Glauben nicht lediglich um Inhalte geht, sondern um die damit bezeichneten Vorgänge. Am Anfang christlicher Religion steht nicht die Einsicht in ein geistiges Prinzip, sondern ein Ereignis zwischen Gott und Menschen, das als Heilshandeln gedeutet wird. Dieses Ereignis will erinnernd vergegenwärtigt und (durch Erzählung und gottesdienstliche Feier) gedeutet werden. Christlicher Glaube ist primär eine Pra-

---

<sup>34</sup> Vgl. GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 2), 392.

<sup>35</sup> Grundlegend SILKE LEONHARD/THOMAS KLIE (Hrsg.), *Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik*, Leipzig 2003 (s. hierzu kritisch: MICHAEL DOMSGEN, *Der performative Religionsunterricht – eine neue religionsdidaktische Konzeption*, in: *RpB* 54 [2005], 31–49).

<sup>36</sup> So CHRISTIAN GRETHLEIN, *Fachdidaktik Religion*, Göttingen 2005.

<sup>37</sup> BERNHARD DRESSLER, *Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch*, in: *rhs* 45 (2002) 1, 11–19; 13.

xis, die unser Leben begleiten will. Die theologische Reflexion der christlichen Überlieferung ist ein sekundäres Reflexionsphänomen, das weder historisch noch sachlich am Anfang und im Zentrum steht. Christsein ist primär eine kommunikative Praxis und keine diskursive Lehre.

Was bedeutet diese christliche Selbstvergewisserung für den Umgang mit Konfessionslosen?

### *3.1 In Kontakt treten: Soziale Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums*

Friedrich Schleiermacher beschreibt in seiner christlichen Ethik verschiedene Typen christlichen Handelns. Maßgeblich ist das Gegenüber von »darstellendem« (in sich selbst einen Zweck tragenden) und »wirksamem« (auf einen Zweck außer seiner Selbst gerichteten) Handeln<sup>38</sup>. Das wirksame Handeln erscheint in zweierlei Typen als, »reinigendes« und als »verbreitendes« Handeln.<sup>39</sup> Schleiermacher schreibt nun: »Alles verbreitende Handeln setzt ... einerseits Gemeinschaft voraus, andererseits stiftet es Gemeinschaft.«<sup>40</sup> Entscheidend für das verbreitende Handeln ist der Anfangskontakt. Schleiermacher selbst nennt als Voraussetzung für verbreitendes Handeln eine »Empfänglichkeit« des Gegenübers. Diese aber ergibt sich erst aus der Alltagsbeziehung miteinander (Schleiermachers Vokabeln dafür waren »gemeinsames Leben«, »Freundlichkeit«, »Liebe«).

Kommunikation des Evangeliums mit Konfessionslosen setzt also eine soziale Beziehung der Beteiligten miteinander voraus. Verbreitendes – wir können auch sagen missionarisches – Handeln geht immer einher mit sozialer Beziehung der Beteiligten. Es lässt sich nicht aus der Distanz heraus realisieren, sondern verlangt nach sozialer Einbettung.

---

<sup>38</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (= ChL), Berlin 1843, 50.

<sup>39</sup> Das »reinigende« oder »wiederherstellende Handeln« (a. a. O., 45) erwächst aus dem Impuls der »Unlust« über eine noch nicht vollständige Seligkeit und sucht jenes, was der Seligkeit entgegensteht, zu begrenzen und zu entfernen und den eigentlich gesetzten Zustand der Seligkeit wiederherzustellen. Das »verbreitende Handeln« erwächst aus dem Impuls der »Lust« über die Seligkeit, der »Freude an Gott« (a. a. O., 41) und richtet sich darauf, diese Seligkeit auch da zu verbreiten, wo sie noch nicht ist.

<sup>40</sup> A. a. O., 300. Verbreitendes Handeln ist für die Christen sittlich geboten: »Nichts thun, die Empfänglichkeit (des Nichtchristen) hervorzulocken, die natürlichen Verhältnisse nicht benutzen, die Empfänglichkeit wahrzunehmen, wäre Gleichgültigkeit gegen das Christentum oder Lieblosigkeit gegen die Menschen, also Mangel an christlicher Gesinnung. ... Mangel an Eifer ... ist unsittlich.« (A. a. O., 433)

Es klingt banal, erweist sich in der Praxis jedoch als ernst zu nehmende Hürde: Wer das Evangelium mit Konfessionslosen kommunizieren will, muss das gemeinsame Leben mit ihnen suchen, der muss ihre Ängste und Sorgen kennen (und das nicht nur vom Schreibtisch her), der muss verstehen, was sie freut, der muss wissen, wie sie ihren Alltag gestalten, der muss ernsthaft daran interessiert sein, wie sie ihre Feste feiern und die Tiefen des Lebens bewältigen. Die erste wichtige Aufgabe besteht also darin, den Kontakt zu suchen, allerdings, ohne ihn gleich instrumentalisieren zu wollen. Die »Empfänglichkeit« des Gegenübers für das, was mir wichtig ist, steigt mit der Erfahrung wechselseitiger Anerkennung, mit erfahrener Freundlichkeit und liebevoller Kommunikation. Defizitzuschreibungen (ohne Glaube fehlt dir etwas) sind dabei eher hinderlich. Ebenso das manchmal penetrante Bemühen, den anderen von etwas überzeugen zu wollen. (Das gilt auch für das Gegenteil.) Wichtig ist vielmehr, dass etwas von der Spezifik christlicher Lebensdeutung vor Augen tritt, also der Glaube zur Darstellung kommen kann.

Wie schwierig das sein kann, haben nicht zuletzt die Milieustudien gezeigt. De facto ist es so, dass die meisten kirchlichen Angebote mittelschichtorientiert sind. Vor diesem Hintergrund formuliert Gerhard Wegener etwas provokativ: »Es kann nicht sein, dass Gott reduziert ist auf die kulturellen Formen dieser kleinbürgerlichen Milieus.«<sup>41</sup> Die Schwierigkeiten der Kirchen hängen auch »mit der kulturellen Schließung ihres Milieus zusammen.« Die Kirchen sind »in ihrer Praxis zu sehr auf kulturellen Formen traditioneller, mittlerer Milieus oder Schichten eingeschworen, obwohl ... Religiosität und Glaube auch in anderen Milieus präsent ist und sich Anknüpfungspunkte vielfältiger Art ergeben könnten.«<sup>42</sup> Letztlich geht es darum, eine Pluralität von Lesarten des Evangeliums zur Verfügung zu stellen.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> GERHARD WEGENER, Was dem Einen sein Bach, ist dem Anderen sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriss, in: WOLFGANG VÖGELE/HELMUT BREMER/MICHAEL VESTER (Hrsg.), Soziale Milieus und Kirche, Würzburg 2002, 25–51; 49.

<sup>42</sup> A. a. O., 49 f.

<sup>43</sup> Vgl. HELMUT BREMER, Max Weber und Pierre Bourdieu. Varianten der Lebensführung im religiösen Feld, in: WOLFGANG VÖGELE/HELMUT BREMER/MICHAEL VESTER (Hrsg.), Soziale Milieus (s. Anm. 41), 69–85; 82.

### 3.2 Ein stützendes Umfeld schaffen: Strukturelle Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums

Die Entwicklung von Religiosität und Glaube ist – pädagogisch gesprochen – in hohem Maße auf Fremdsozialisation angewiesen<sup>44</sup>. Notwendig sind Impulse von außen. Dies gilt umso mehr, je weniger auf eigene Erfahrungen in dieser Hinsicht zurückgegriffen werden kann.

Glauben ist ein tastendes Sich-Einlassen, bei dem sich immer wieder zeigt, dass Glauben ein selbstreferentieller Vorgang ist. Die Chance, dass jemand sich darauf einlässt, mit dem Glauben und Vertrauen Erfahrungen selbst zu sammeln, wird dann steigen, wenn er mit demjenigen gute Erfahrungen gemacht hat, der selbst mit diesem Glauben Erfahrungen gemacht hat. Dies ist ja die Struktur des christlichen Glaubens von Anfang an, es sind »Erfahrungen mit Erfahrungen mit Erfahrungen (etc.)«<sup>45</sup>.

Glauben lässt sich nicht schaffen, das spiegelt bereits die reformatorische Weisheit, dass Glauben kein Verdienst, sondern Gnade ist. Wir können aber auf diesem Wege des sich ereignenden Glaubens Wege ebnen und Situationen schaffen, die Anschlüsse eines Zum-Glauben-Kommens ermöglichen.

Wichtig ist, dass religiöses Lernen von außen nach innen verläuft. Über Gestaltungen und Gewohnheiten wird schrittweise an religiöse Tiefendimensionen herangeführt. »Die Kraft zur Verinnerlichung wächst aus der Stetigkeit äußerer Formen und Gewohnheiten.«<sup>46</sup>

Ostdeutschland bietet hier schlechte Voraussetzungen, da in den Familien mehrheitlich keine religiöse Explizierung erfolgt und auch in der Öffentlichkeit dies nur teilweise der Fall ist. Der ostdeutsche Kontext ist für religiöses Lernen eher hinderlich. Besondere Bedeutung käme hier den wenigen Orten zu, die für Heranwachsende gleichermaßen verbindlich sind. Das ist zum einen die Schule. Zum anderen ist hier auch der Kindergarten in den Blick zu nehmen, weil diese Institution von fast allen Kindern besucht wird.

Am Lernort Schule nimmt der Religionsunterricht eine wichtige Rolle ein. Allerdings erreicht er – je nach Bundesland und Region im Osten – nur zwischen 25-30% der Schülerschaft. Wichtig sind deshalb Angebote, die christliche Religion zur Darstellung bringen, ohne gleich vereinnahmen zu

---

<sup>44</sup> NORBERT METTE formuliert prägnant: »Kein Kind erfindet von sich aus Gott. Es muß sich diesen Glauben von anderen sagen und gesagt sein lassen.« DERS., Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983, 284.

<sup>45</sup> EBERHARD JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, <sup>3</sup>1978, 225.

<sup>46</sup> DRESSLER, Darstellung (s. Anm. 37), 16.

wollen. Hier könnten Schulgottesdienste eine besondere Bedeutung erlangen. Sie sind in Ostdeutschland nicht leicht zu initiieren. Fingerspitzengefühl ist vonnöten.<sup>47</sup> Für Konfessionslose können sie deshalb von besonderem Interesse sein, weil sie im geschützten Raum stattfinden und so die Sorge vor einer Vereinnahmung geringer sein kann.

Weitere Angebote für die gesamte Schule wären religionspädagogische Schulprojektwochen (mit dem Angebot authentischer Begegnungen), Projekttag zu christlichen Feiertagen, Schulandachten sowie Gedenkfeiern für die im letzten Jahr Verstorbenen. All dies sind Angebote zur Begegnung mit religiöser Praxis, die die Relevanz christlicher Überlieferung im schulischen Leben vor Augen führen können.

Auch in den Kindertagesstätten sind solche Angebote notwendig. Hier gilt, dass dies nur in einer Atmosphäre gegenseitiger Annahme initiiert werden kann. Aber warum sollte eine Kirchengemeinde ihren Kindergarten an Feiertagen wie Weihnachten nicht in die Kirche einladen, um diese zu erkunden und gleichzeitig die Bedeutung der Feiertage erschließen zu helfen?

Äußerst wichtig für die Entwicklung von Religiosität ist die Erfahrung in der Familie. Das Problem ist, dass wir nicht direkt in die Familien eingreifen können, da die Familie relativ autonom agiert. Wir können nur Impulse geben, die dann familienspezifisch verarbeitet werden.<sup>48</sup>

Die Familie nimmt eine wichtige Rolle ein, weil sie in sich ein transzendentes Potential birgt. Sie ist in besonderem Maße mit Geburt und Tod, mit höchstem Glück und tiefster Freude verbunden. Gleichzeitig bietet sie in diesen Situationen Halt und die Möglichkeit zur umfassenden Kommunikation, in der der Mensch mit seiner ganzen Person gefragt ist. Auch lässt sich aufzeigen, dass sie hinsichtlich der religiösen Entwicklung nicht nur für

---

<sup>47</sup> Vgl. MICHAEL DOMSGEN, »Mama, Herr D. hat mich gesegnet«. Schulgottesdienste in Ostdeutschland, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 20 (2006) 1, 27–35.

<sup>48</sup> Kinder bilden in den ersten sechs, sieben Lebensjahren ein Repertoire von Grundmeinungen über sich selbst, über andere Menschen, über die Umwelt und über die Zukunft, das Leben aus. Diese »Grundmeinungen sind persönlich gefilterte Gefühls- und Denkmuster, die Kinder in der frühen Kindheit gefühlsmäßig als Gewissheiten entwickeln, bevor sie sprechen und darüber nachdenken können.« (JÜRIG FRICK, Ich mag dich – du nervst mich! Geschwister und ihre Bedeutung für das Leben, Bern <sup>2</sup>2006, 81.) Sie helfen dem Kind, sich in der unübersichtlichen Welt zu orientieren, sich zurechtzufinden und funktionieren nach dem Prinzip der Komplexitätsreduktion. Man könnte sie als eine Art Brille bezeichnen, die individuell gefärbt oder getönt ist. Damit sehen die Kinder (und später die Erwachsenen) häufig nur noch das, was diesen Grundmeinungen entspricht und blenden Widersprüche dazu aus. Auch die Entwicklung von Religiosität ist davon betroffen.

Kinder eine große Bedeutung hat, sondern auch für deren Eltern und Großeltern.<sup>49</sup>

Der Erwerb einer Beziehung zum Glauben geschieht im Alltag typischerweise durch Sozialisation, durch Übernahme von Einstellungen und Praktiken derer, mit denen man in einem gemeinsamen Lebenskontext verbunden ist.

Interessant ist hier ein Blick auf die Ergebnisse der vierten Mitgliedschaftsumfrage. Primäre Gesprächspartner zu religiösen Themen sind für Konfessionslose im Osten Freunde und Bekannte und erst danach die Familienangehörigen. Dies verwundert nicht, weil Konfessionslosigkeit im Osten oft eine Familientradition besitzt, es im familialen Nahbereich deshalb wenig interessierte Gesprächspartner dazu gibt. Dies unterstreicht noch einmal den eingangs genannten Punkt. Entscheidend ist die Beziehungsebene, denn Glauben wird personal übertragen. Dabei spielen die Personen des Nahbereichs eine besondere Rolle. Damit Impulse zum Gespräch gegeben werden, sind strukturelle Hilfen notwendig. Diese sind sinnvollerweise am ehesten

### Schaubild 5: Gesprächspartner/innen zu religiösen Themen

Und mit wem sprechen Sie zumindest gelegentlich über religiöse Themen? Sagen Sie mir das bitte anhand dieser Liste.

Teilgruppe: spreche über religiöse Themen

	Ev. West %	Ev. Ost %	Konfl. West %	Konfl. Ost %
mit Familienangehörigen	79	80	74	65
mit Freunden und Bekannten	57	58	62	73
mit einem/einer Pfarrer/in oder anderen kirchlich Beschäftigten	21	31	3	5
in kirchlichen Gruppen	13	20	5	1
mit Arbeitskollegen	10	9	22	17
mit Menschen aus der Nachbarschaft	18	29	15	20
mit anderen	9	11	13	10

Quelle: KMU IV/1 2006: 462: 25B/K:8b.

<sup>49</sup> Interessant ist hier die Äußerung einer konfessionslosen Großmutter aus Dessau: »Wenn ich da unsere Enkel sehe, da bin ich eigentlich wieder reingekommen. Durch den Religionsunterricht und Weihnachten, und da hieß es dann eben, wir brauchen Omas, die da noch ein bisschen mithelfen. Ich wäre da nie auf die Idee gekommen, da wieder reinzugehen. Aber das hat mir solchen Spaß gemacht, und so lange, wie die Enkel im Schulkindalter sind, wird das auch so für mich bleiben. Was dann nachher wird, das weiß ich nicht. Ob sich da ein Loch auftut und ich weiß nicht weiter?« Zit. n. MAREN RINN, Die religiöse und kirchliche Ansprechbarkeit von Konfessionslosen in Ostdeutschland. Eine Analyse auf Grundlage empirischer Untersuchungen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs und Evangelischen Landeskirche Anhalts, Hannover 2006, 24.

an den Lernorten zu initiieren, mit denen (fast) alle Heranwachsenden und deren Familien in Berührung kommen.

### 3.3 Zwischenmenschliche Kommunikation vertiefen:

#### *Inhaltliche Aspekte der Kommunikation des Evangeliums*

Die Krise in der Glaubensweitergabe an die nächste Generation ist auch eine Krise der sichtbaren und spürbaren Relevanz des Evangeliums. Die oftmals lapidar formulierte Frage »Und was bringt mir das?« ist sehr ernst zu nehmen.

Hier heißt es, zu überlegen und erfahrbar machen, welche Bedeutung der christliche Glaube in den verschiedenen Lebensphasen haben kann. Dabei geht es um die Vertiefung und neue Deutung menschlicher Kommunikation. Ganz schlicht formuliert: Gott und Mensch sollen zusammengebracht werden.

Vor Augen führen kann man sich das an der Deutung des aaronitischen Segens in Verbindung mit dem abendlichen Zu-Bett-Geh-Ritual. »Wenn die Mutter sich lächelnd über das Bett des Kindes beugt, geht für das Kind die Sonne auf. Seine Existenzgrundlage wendet sich ihm zu. Im Bereich religiöser Sprache wird dieses Bild vom aaronitischen Segen ... aufgenommen: »Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir, der Herr erhebe sein Angesicht auf dich.« Auf der frühkindlichen Erlebnisbasis können diese Worte auch vom Erwachsenen unmittelbar nachempfunden werden. Das Angesicht der Mutter geht über dem Kind auf und verkörpert ihm Geborgenheit. So verbindet sich das menschliche Gesicht mit zahllosen Erwartungshaltungen des Kindes.«<sup>50</sup>

Der christliche Glaube ist nicht etwas schlichtweg anders als unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen. Er stellt sie allerdings in ein neues Licht.

Insgesamt wird es darum gehen müssen, unter den bereits genannten Bedingungen Angebote zu unterbreiten, die Menschen mit christlichen Themen, Räumen und Personen in Beziehung setzen, ohne sie dabei zu vereinnahmen. Letztlich geht es darum, den Glauben als hilfreich für die eigene Lebensführung und Persönlichkeitsentwicklung erlebbar werden zu lassen. Genau darin liegt der Schlüssel für die Profilierung solcher Angebote.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> HANS-JÜRGEN FRAAS, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen <sup>2</sup>1993, 169.

<sup>51</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang Erfahrungen, die in Erfurt bei Feiern mit Christen und Nichtchristen gesammelt wurden. Dort wurde gezielt versucht, neue Anknüpfungspunkte zu suchen wie das »Nächtliche Weihnachtslob«, Segnungsgottesdienste zum Valentinstag sowie das monatliche Totengedenken. Auffällig ist hier, dass alle diese Punkte mit der familialen Einbindung des Einzelnen

Inhaltlich ergibt sich die große Herausforderung, die Konstruktion religiöser Aussagen offen zu legen, also den Erfahrungshintergrund christlicher Grundbegriffe zu benennen und darzustellen. Beim Glauben geht es »um Lebensgewissheit ..., die eine individuelle Lebensgeschichte zu tragen vermag«<sup>52</sup>. Evangelium gibt es nicht in Reinkultur, sondern nur in der lebensgeschichtlichen Aneignung. Diese Aneignung sollte thematisiert werden.

Eine große Hilfe hinsichtlich einer lebensgeschichtlich relevanten Kommunikation des Evangeliums stellt die von Grethlein benannte dreifache Differenzierung dar: Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern, Helfen zum Leben. Angesichts des Ineinanders aller drei Kommunikationsformen im Wirken Jesu muss nicht zuletzt gefragt werden, ob sich das heute noch so durchgehalten hat. Vor allem die Separierung der Diakonie war wohl eine (obwohl historisch im Einzelnen durchaus begründbare) Fehlentwicklung. Für unser Thema der Glaubenserschließung würde das bedeuten, dass auch hier das diakonische Element stärker in den Blick kommen müsste, insofern es um Kommunikation des Evangeliums geht.

»Kommunikation muss sich auf Bekanntes beziehen und zugleich darüber hinausweisen.

Das Wirken Jesu knüpft in seinen drei Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens, des gemeinschaftlichen Feierns und des Helfens zum Leben an bestehende Traditionen an, rückt diese jedoch in den neuen Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft.

Die Ergebnisoffenheit von Kommunikation erweist sich als irritierende Ungewissheit, aber zugleich als Bedingung für neue Einsichten bei den Kommunizierenden. ... Von daher behindern lehrmäßige Fixierungen von »Evangelium« dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen.«<sup>53</sup>

### 3.4 Spielregeln des Dialogs entwickeln und beachten:

#### *Handwerkliche Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums*

Eberhard Tiefensee spricht mit Blick auf die Konfessionslosen von einer »Ökumene der dritten Art«. So wie es im Dialog der Konfessionen und Religionen Spielregeln gibt, die beachtet werden müssen, so sollte auch im Dialog mit Konfessionslosen nach solchen Spielregeln gesucht und gehandelt

---

verwoben sind. Vgl. REINHARD HAUKE, Feiern mit Christen und Nichtchristen, in: rhs 48 (2005) 1, 36–41.

<sup>52</sup> KLAUS TANNER, Analyse als Resistenzkraft. Einen Kurs steuern im Wandel, in: KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Kirche (s. Anm. 28), 77–79; 77.

<sup>53</sup> GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 179.

werden. Dazu gehören das vorurteilslose Aufeinanderzugehen sowie die gegenseitige Achtung ebenso wie die Offenheit für wechselseitige Grenzgänge. Dass es bisher in dieser Richtung kaum Überlegungen gibt, markiert ein wichtiges Desiderat.

Grundlegend für den Dialog ist – mit Schleiermacher gesprochen – die »Empfänglichkeit« des Gegenübers. Diese Empfänglichkeit wird einerseits erhöht, wenn die Dialogpartner in freier Geselligkeit und alltäglichem Kontakt miteinander leben. Andererseits ist es wichtig, dass der Glaube sichtbar wird. Im Neuen Testament wird im Johannesevangelium von einer Begebenheit berichtet, die mir hier vorbildhaft erscheint. Als Philippus den Nathanael mit zu Jesus nehmen will, zweifelt der. Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen? Die Antwort des Philippus ist genial einfach wie unschlagbar: »Komm und sieh es«. Dazu gehört aber auch eine selbstkritische Perspektive: Wer Religiosität initiieren will, sollte sich selbst befragen, welche Rolle er selbst der eigenen Religiosität beimisst. Die in gemeindepädagogischen Zusammenhängen viel zitierte Frage trifft auch hier zu: Sind unsere Gemeinden Lernorte oder Verlernorte des Glaubens?

Die eigene Öffnung in einem Gespräch sollte mehr als Chance, denn als Risiko begriffen werden: als Chance für das Zutrauen in die Unverfügbarkeit des Wirkens Gottes, um so in der Begegnung mit seinen Geschöpfen, immer wieder neu ihn und sich selbst zu finden.

»Dialog kann deshalb niemals das Risiko ausschalten, dass er zum Ort der ›missio Dei‹ wird. Auf der anderen Seite ist ... Mission keine Mission, die sich als reine Einbahnstraßen-Kommunikation verstehen würde und in der nicht auch derjenige, der die christliche Botschaft anderen ausrichten will, zugleich hören würde und um ein Verstehen bemüht wäre, welche Erfahrungen von Leben auf der anderen Seite vorhanden sind. Nicht selten wird gerade darin auch ihm Gott begegnen.«<sup>54</sup>

#### 4. Gemeinsam unterwegs sein

Theologisch gesprochen scheint mir mit Blick auf den Dialog mit Konfessionslosen weniger das Bild des Verkündigers nützlich zu sein, sondern vielmehr das des Zeugen. Der Zeugen- bzw. Zeugnisbegriff charakterisiert dabei nicht nur einzelne Bekenntnisakte. Vielmehr geht es um die Wahrheit und Bewährung des Evangeliums und das Selbstverständnis christlicher Existenz als Glaube, Liebe und Hoffnung.<sup>55</sup> Zur Verdeutlichung dessen, was dies

---

<sup>54</sup> ANDREAS FELDTKELLER, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: DERS./THEO SUNDERMEIER (Hrsg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999, 26-52; 45.

<sup>55</sup> Vgl. HEINRICH ASSEL, Zeugnis, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 8, 2005, 1852-1854.

beinhaltet, kann eine Passage aus der Regel von Taizé des Roger Schutz hilfreich sein:

»Bleib niemals auf der Stelle, zieh vorwärts mit deinen Brüdern, lauf dem Ziel zu auf den Spuren Christi! Und seine Spur ist ein Weg des Lichts: Ich bin, aber auch ihr seid das Licht der Welt. Damit die Klarheit Christi dich durchdringe, genügt es nicht, sie so zu betrachten, als seist du nur Geist; du sollst dich entschlossen mit Leib und Seele auf diesen Weg machen. Sei unter den Menschen ein Zeichen der brüderlichen Liebe und Freude. Öffne dich dem Menschlichen, und du wirst sehen, wie alles eitle Verlangen nach Weltflucht vergeht. Steh zu deiner Zeit und pass dich den Bedingungen des Augenblicks an.«