

Eberhard Tiefensee

## Christliches Leben in einer säkularen Gesellschaft

### Am Beispiel der Situation in den neuen Bundesländern

*Der Vorsitzende Ihres Bundesverbandes bat mich im Dezember 2002 um ein Impulsreferat zu den Zukunftsperspektiven des Glaubens und der Religion. Da die Anfrage mitten in die Turbulenzen der Integration unserer kirchlichen Hochschule in die Universität Erfurt fiel, habe ich wohl bei meiner Zusage nicht allzu genau hingeschaut: Auf der Suche nach Zukunftsperspektiven ist man bei der Philosophie, die ich hier an der Fakultät verrete, an der denkbar ungeeignetsten Stelle, beginnt doch nach Hegels bekanntem Wort die Eule der Minerva erst in der Dämmerung ihren Flug, wenn eine Zeit alt geworden ist, und betreibt vor allem das Nach-Denken, nicht das Vor-Denken. Andererseits passt mein Vortrag so gesehen dann doch ans Ende Ihres Erfurter Kongresses. Ich werde sie also weniger mit Zukunftsperspektiven ausstatten (die sie hoffentlich anderswo in Ihrer Zusammenkunft bekommen haben), sondern Sie zu einigen analytischen Bemühungen einladen, die vielleicht das, was in den letzten zwei Tagen angesprochen und angedeutet worden ist, zusammenfassen, ergänzen, verstärken, vielleicht auch wiederholen, hoffentlich auch korrigieren und hinterfragen. Bevor man sich zum Marsch in die Zukunft aufmacht, gilt es ja, nach der beherzigenswerten, von Joseph Cardijn (1882–1967) für die Christliche Arbeiterjugend eingeführten Grundregel vorzugehen: Sehen – Urteilen – Handeln. Ich werde mich also schwerpunktmäßig darauf konzentrieren, die religiöse Lage im Osten Deutschlands zu beschreiben und zu reflektieren, bevor ich erst ganz am Schluss auf Herausforderungen, Chancen und Strategien kurz zu sprechen komme und das Weitere der Diskussion überlasse.*

#### 1. Die Situation in den neuen Bundesländern

##### a. »Supergau von Kirche«

Sehen ... Wenn Sie in den Tagen Ihres Aufenthalts offenen Auges durch Erfurt gegangen sind, wird Sie das Thema verwundern: Angesichts der Fülle von Kirchen in der Innenstadt und des Kreuzgangs, in dem Sie hier Ihre Tagung durchführen, ist es schwer, an eine säkulare Gesellschaft zu glauben, in der sich christliches Leben bewähren muss. Der Schein trägt jedoch in mehrfacher Weise. Thüringen fällt nämlich aus dem üblichen Rahmen. Einerseits, weil gemessen am Durchschnitt der Bundesrepublik Deutschland mit jeweils einem Anteil der Christen beider Konfessionen in der Größenordnung von einem knappen Drittel der Gesamtbevölkerung Thüringen deutlich unter dem Durchschnitt liegt: Evangelische 26,8 %, Katholiken 8,3 %, zusammen etwa 35 % (meine Zahlen für Ende 2002 stammen von der EKD – je nach befrag-

ter Statistik kann es zu Abweichungen kommen). Andererseits nimmt Thüringen im Vergleich der neuen Bundesländer eine Spitzenposition ein – u. a. bedingt durch das Eichsfeld und eine relativ starke protestantische Tradition: In Ostdeutschland liegt der durchschnittliche Anteil der Evangelischen nämlich nur bei 21,5 %, der Katholiken sogar nur bei 5,9 % (zusammen also 27,5 %).

Die konzentrierte Ansammlung imposanter Kirchenbauten in Erfurt verdeckt also ein Geschehen, das der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert einen »Supergau der Kirche« genannt hat. Dieser Ausdruck ist nicht übertrieben. In nicht ganz zwei Generationen erfolgte in Ostdeutschland ein durchschnittlicher Rückgang der Christen von 94 % (1946) auf unter 30 % und etwa eine Verzehnfachung der Konfessionslosen von knapp 6 % (1946) auf zwei Drittel der Bevölkerung. Dabei handelt es sich um Durchschnittswerte, die durch einige volkscirchliche Gebiete und

durch die ältere Generation stabilisiert werden. In Satellitenstädten wie Berlin-Marzahn sind Christen beider Konfessionen inzwischen Minderheiten, die sich statistisch gesehen im Bereich von Sekten bewegen.

Zwar gibt es auch im Westen einen Rückgang der konfessionellen Bindung, doch hat er bisher nicht die Größenordnungen der neuen Bundesländer erreicht: Während im Westen und Süden Deutschlands 38,9% katholisch und 34,4% evangelisch sind, liegen die Vergleichszahlen in Ostdeutschland wie ausgeführt erheblich niedriger. Mehr als 70% der Bevölkerung sind ohne Konfession, denn andere religiöse Gruppierungen spielen keine nennenswerte Rolle. Auch bei den jungen Erwachsenen sind die West-Ost-Unterschiede signifikant: 1993 (als die Ost-West-Vermischung der Bevölkerung noch in den Anfängen war) glaubten in der Personengruppe der damals 18- bis 25jährigen nach eigenen Angaben im Osten nur noch 20% an Gott, im Westen immerhin noch 59%, die entgegengesetzte Position nehmen im Osten 69%, im Westen nur 18% der Befragten ein. Da diese Zahlen wiederum Durchschnittswerte sind (also örtlich weit tiefer liegen können) und weil diese Altersschicht die nachfolgende Generation maßgeblich prägt, lässt sich zumindest hier eine Prognose wagen: Eine Umkehrung der Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung. Das sieht nach einem regionalen Ende des Christentums aus – wie es vormals das Gebiet der paulinischen Gemeinden in der heutigen Türkei sowie das zu Zeiten des Augustinus noch lebendige Christentum in Nordafrika kennen gelernt haben.

Entscheidender als der zahlenmäßige Vergleich ist aber zu werten, dass sich die Entkirchlichung im Westen und im Osten unterschiedlich darstellt. Wenn ich eine zugegebenermaßen etwas grobe Charakterisierung wage, lässt sich die Differenz im Blick auf die Kirchenfernen schlagwortartig als Gegenüberstellung von emanzipiertem Religionspluralismus im Westen und areligiösem Milieu im Osten charakterisieren. Oder anders gesagt: Der ostdeutschen Areligiosität

steht eine flottierende Religiosität im Westen gegenüber. Die westdeutsche Entkirchlichung versteht sich selbst als Ergebnis einer Emanzipationsbewegung: Viele Kirchenfernen dürften ihre Distanzierung im Zusammenhang mit der Ablösung vom Elternhaus vollzogen haben. Werden Gründe thematisiert, kommt es zumeist zu Hinweisen auf repressive Momente der religiösen Sozialisation – Tilman Moser hat das sarkastisch »Gottesvergiftung« genannt. Ein steuerfinanzieller Kasernensturz oder eine negative Medienmeldung bilden dann oft nur noch den letzten Anstoß zur Trennung von der Kirche. Zuweilen kommt es aber zu einer flottierenden Religiosität, die sich auf dem Markt der Religionen bedient, und im Blick auf die eigenen Kinder suchen viele Eltern später wieder den Kontakt zu einer der Kirchen.

Im Osten führte dagegen der Schritt zu einer selbstbestimmten und in gewissem Sinne auch unangepassten Lebensgestaltung nicht unbedingt aus der Kirche hinaus, sondern zuweilen sogar in sie hinein. Resistenz gegen herrschende Lebensoptionen in der Umwelt – in Dörfern und Kleinstädten schwieriger zu praktizieren als in der Anonymität der Großstadt – zeigten deshalb viele Mitglieder der Bürgerbewegungen und jetzt Verwalter öffentlicher Ämter, welche Kirchengemeindeglieder oder zumindest kirchennah sind. Distanz zur Kirche und ihrer Botschaft sind dagegen zumeist kein bewusst vollzogener Akt, sondern Folge der fraglosen Beheimatung in der Umwelt und dadurch gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand existenzieller Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten, sondern dass die Antworten »aus zweiter Hand« kommen. Darauf wird zurückzukommen sein.

Für das Folgende ist noch wichtig festzuhalten: Im Westen Deutschlands muss konfessionslos nicht zwingend heißen: religionslos. Dass die Kirchendistanz nicht zwangsläufig zur Areligiosität führt, zeigt die relativ starke Gruppe derjenigen, die sich weiterhin als an Gott Glaubende oder sogar als Christen deklarieren und die Unterstel-

lung des Gegenteils als Beleidigung empfinden. Im Osten Deutschlands allerdings macht die Unterscheidung zwischen Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität wenig Sinn, bestätigen doch die Umfragen, dass dort die Nichtkirchlichen auch Nichtchristen sind und nach eigener Einschätzung areligiös. Eine außerkirchliche Religiosität ist also kaum bemerkbar. Wer in dieser Region nicht zur Kirche gehört, fährt in der Regel auch nicht zum Dalai Lama. Im Unterschied zu den alten Bundesländern stellt es hier eher eine Beleidigung dar, einem Nichtkirchenmitglied anonymes Christentum zu unterstellen.

Ich beende meinen statistischen Streifzug mit einer Positionierung der ostdeutschen Region im europäischen Kontext: Eine von Zulehner und Denz 1993 erstellte sozioreligiöse Skala für 27 Länder Europas und Nordamerikas zeigt Polen auf Platz 1 vor Irland, Deutschland West auf Platz 19 – weit hinter ehemaligen sozialistischen Ländern wie Slowakei, Ungarn, Litauen und Slowenien –, die ehemalige DDR auf dem drittletzten Platz, gefolgt nur von Schweden und Tschechien. Deutschland-Ost ist also das einzige Gebiet Europas und wahrscheinlich der Welt, in dem die Unreligiösen eine solche satte Mehrheit stellen. Im Bereich des ehemaligen sozialistischen Lagers zeigen nur Tschechien, Estland und vielleicht Lettland ähnliche Phänomene, ansonsten finden sich Parallelen in Nordeuropa, wo aber aufgrund der staatskirchlichen Verfassung fast alle getauft sind und also mindestens anlässlich der Geburt eines Kindes an einer kirchlichen Handlung teilnehmen. Dass ein Teil der Bevölkerung sich keiner Religion zuordnet, ist auch in anderen Teilen Westeuropas der Fall – besonders in den Großstädten bilden sich zunehmend areligiöse »Inseln«. Aber mit durchschnittlich über 70% der Einwohner auf einem Gebiet von über 100.000 km<sup>2</sup> – Stadt und Land umfassend – steht der Osten Deutschlands wohl weltweit einmalig da. Wenn Westeuropa so etwas wie ein kirchliches Katastrophengebiet bildet (P. L. Berger), dann ist Ostdeutschland das Epizentrum, oder – um ein anderes Bild aufzugreifen – es liegt angesichts der von

Marx bis Nietzsche schon lange vorausgesagten und von Martin Buber eindringlich diagnostizierten »Gottesfinsternis« im Bereich des Kernschattens.

#### b. Ursachen

Das alles provoziert geradezu die Suche nach den Ursachen, erhofft man sich davon doch sowohl ein tieferes Verständnis dieser Sachlage als auch eine Antwort auf die bange Frage, ob andere Teile Deutschlands oder Westeuropas vor einem ähnlichen »Supergau von Kirche« stehen. Ohne hier zu sehr in die Tiefe zu gehen, möchte ich darauf hinweisen, dass ein äußerst komplexes Bedingungsgeflecht für den Stand der Dinge verantwortlich ist, so dass monokausale Erklärungen wenig weiterhelfen; außerdem wiederholt sich die Geschichte in der Regel nicht, so dass keine kurzschlüssigen Prognosen für den restlichen Teil des Kontinents getroffen werden sollten.

Eine *kurzfristige Erklärung* sucht die Ursache in der Geschichte nach 1945 und damit im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR. Der konstatierte »religiöse Supergau« legt diese Erklärung nahe. Ihr die Berechtigung abzusprechen, wäre absurd, doch greift sie zu kurz, sobald sich der Blick auf die anderen sozialistischen Länder richtet, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik – in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit oft tödlichem Ausgang für Dissidenten – nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland hervorgerufen hat. Die Differenz zwischen den beiden Landesteilen der vormaligen Tschechoslowakei macht das augenscheinlich. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

Ein *langfristiger Erklärungsversuch* vermutet die Wurzeln des Problems in der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen in Deutschland. Er geht zuweilen sogar bis zur Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung zurück, weisen doch – wahrscheinlich bedingt durch die Zwangsmissionierung – die nördlichen Regio-

nen Deutschlands einen höheren Grad der Entkirchlichung auf als der Süden. Die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen. Katholischerseits betraf das besonders die Zeit der Säkularisation am Anfang des 19. Jahrhunderts. Viele evangelischen Landeskirchen wurden 1918 beim Zusammenbruch des Kaiserreiches gleichsam enthauptet und verloren so an Legitimation – ein Vorgang, der sich 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde. (Das müsste eigentlich ein Menetekel darstellen für alle Versuchungen, Christentum durch staatliche Maßnahmen zu stabilisieren.) Auch dieser Erklärungsversuch ist plausibel angesichts der Beobachtung, dass im sozialistischen Lager die stärksten Einbrüche hinsichtlich der Konfessionalität die nichtkatholischen und nichtorthodoxen Regionen erlebten und die DDR das einzige fast durchgängig protestantische Land im sozialistischen Lager darstellte. Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man die Industrieregionen im evangelisch geprägten Sachsen mit dem durch polnische Arbeiter geprägten Ruhrgebiet vergleicht.

Hier kommt nun als *mittelfristiger Erklärungsansatz* der dramatische Einbruch durch die Moderne seit dem in Deutschland relativ verspäteten Beginn der Industrialisierung Mitte des 19. Jahrhunderts ins Spiel. Spätestens seit den Gründerjahren leerten sich – abgesehen von kurzfristigen Erholungspausen – die evangelischen Gottesdienste Mitteldeutschlands, gingen die Tauf- und Konfirmationszahlen zurück und lockerte sich (stärker als im katholischen Raum) die Kirchenbindung. Nach 1918 und ab den 40er Jahren kam es im protestantischen Bereich zu großen Kirchenaustrittswellen. Angesichts des geringeren Gemeindegemeinschafts hatte die atheistische DDR-Propaganda später leichteres Spiel als z. B. im katholischen Eichsfeld oder im obersorbischen Gebiet. Für katholischen Triumphalismus ist da allerdings wenig

Anlass: Die Modernisierung mit ihren Dynamisierungs- und Differenzierungstendenzen trifft nun seit Ende der 60er Jahre auch den katholischen Raum. Mit einiger Verzögerung wird sie wahrscheinlich auch die volkswirtschaftlichen Residuen in den neuen Bundesländern erreichen. Zudem sei nicht vergessen, dass die größere Offenheit der evangelischen Kirchengemeinden für den Zeitgeist die Sammlung des ansonsten kirchenfernen Protestpotenzials in der »Wende«-Zeit begünstigte. Die Balance von Offenheit und Profil ist offenbar schwer zu halten.

Mit Profilierungsproblemen sind Fragen der Identität angesprochen, welche einen *spezifisch deutschen Erklärungsansatz* für die großflächige Entkirchlichung Ostdeutschlands provozieren: Ich mache ihn, ohne die bisher erwähnten Erklärungen auszuschließen, an der permanenten deutschen Identitätskrise fest, die von Religionssoziologen gewöhnlich übersehen wird. Sie durchzieht eigentlich schon die Religionskriege des 16. Jahrhunderts und lief durch das 19. Jahrhundert auf den extremen Zusammenbruch von 1945 zu, in abgeschwächter Form wiederholte sich ein solcher nach 1989 im Osten: Besonders 1945 und 1989 markieren für große Teile der noch heute lebenden Bevölkerung einen »biographischen Crash«. Da Identitäten sich narrativ konstituieren, erzeugte die Unfähigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit der Vergangenheitsbewältigung einen partiellen Selbst-Verlust. Schwache Identitäten mit Mangel an Selbstbewusstsein haben es jedoch schwer, neuen Verhältnissen gegenüber eine eigenständige kritische Haltung zu bewahren und sich dem Milieudruck nicht zu beugen, besonders wenn er staatlicherseits verstärkt wird; kennzeichnend ist außerdem die Neigung, das Andere ihrer selbst permanent als Bedrohung zu empfinden, was sich am »Ossi-Wessi«-Konflikt zeigt. In diesem Kontext wird Areligiosität nun offenbar von den Ostdeutschen als zur Identität gehörig empfunden: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben.

Damit ist der Osten Deutschlands inzwi-

schen so areligiös, wie Polen oder Bayern katholisch sind. Zum Grundverständnis der Sachlage hilft vielleicht folgendes Gedankenexperiment: Muslime kommen in ein bayerisches Dorf, um dort den Islam zu verbreiten. Wie werden die Einheimischen reagieren? Im Normalfall wohl durch freundlich-bestimmte Ablehnung, die den Missionsbemühungen aber nicht inhaltliche Argumente entgegenstellt, sondern sie mit dem Zusatz »Wir sind hier schon immer katholisch!« wie in eine Gummiband laufen lässt. Kämen besagte Muslime in ein Dorf in Brandenburg, träfe die Aktion wahrscheinlich auf ähnliche Reaktionen, nur die Erklärung wäre eine andere: »Wir sind hier schon immer ...« und hier stocke ich, denn was würde folgen: »... Atheisten?« »... ohne Religion?«

## 2. Versuch einer Phänomenologie des areligiösen Menschen

Spätestens jetzt ist ein Blick auf diese eigenartige Spezies zu werfen, die man in Abwandlung unserer biologischen Gattungsbezeichnung als *Homo areligiosus* bezeichnen kann. Dass wir uns in ein terminologisches Minenfeld begeben, wenn wir von Religion bzw. von areligiösen Menschen sprechen – dafür dürfen Lehrerinnen und Lehrer mit dem Begriff »Religion« in der Berufsbezeichnung mehr als andere ein Gespür haben. Verständlicherweise wird jetzt sofort gefragt, wie Religion und Religiosität definiert wird und ob es so areligiöse Menschen überhaupt geben kann. Da Begriffe so etwas wie die kommunikative Währung sind, möchte ich Sie mit dem Verdacht konfrontieren, dass der Begriff »Religion« inzwischen zunehmend seine Zahlungsfähigkeit verliert, weil hier eine Menge Falschgeld unterwegs ist (sodass ihm ein ähnliches Schicksal droht wie jetzt schon den 100-EUR-Scheinen, welche von verschiedenen Geschäften nicht mehr angenommen werden). Im internen Diskurs eines religionswissenschaftlichen Seminars mag mit Religionsbegriffen gearbeitet werden, wonach Religion all das ist, was unabhängig von der Gottesfrage bestimmte Funktionen in einer

Gesellschaft erfüllt, und entsprechend auch von »Zivilreligion« gesprochen werden. Man kann sich mit Religionsbegriffen helfen, welche die Wahrheitsproblematik außen vor lassen und einen interpersonalen Bezug zu einem Absoluten für unnötig halten (z. B. um den Buddhismus zu integrieren). Im Kontext einer traditionellen Soteriologie kann auch der Terminus »anonymer Christ« hilfreich sein. Dem konkreten Menschen werden diese Umwidmungen schwerlich gerecht, besonders wenn er sich selbst, so man nachfragt, entschieden als areligiös bezeichnet.

Ich nähere mich dem Minenfeld von zwei Seiten: einer begriffstheoretischen und einer anthropologischen.

### a. Überlegungen zum Religionsbegriff

Legt man den Begriff der »Religion« bzw. »Religiosität« unter das Mikroskop der begriffstheoretischen Analyse, zeigt sich zunächst einmal die historische und geographische Begrenztheit dieses Terminus, der abendländisch-christlich geprägt wurde und dann verschiedene Wandlungen durchlaufen hat, bis er – was oft vergessen wird – erst in der Neuzeit an die zentrale Stelle rückte, die er jetzt in der Rede von den »Weltreligionen« und von einer natürlichen »Religiosität« des Menschen einnimmt. »Religion« und »Religiosität« sind also in gewissem Sinne eine relativ junges und territorial eingeschränktes begriffliches Konstrukt! Das heißt konkret: Ein Vertreter der »Weltreligion Buddhismus« würde sich vielleicht eher mit einem Künstler als mit einem Religionswissenschaftler oder kirchlichen Theologen austauschen und ein Absolvent der islamischen Hochschule in Ghom lieber mit einem Staatskirchenrechtler; einem Japaner geht unser Verständnis, einer Religion zugehörig zu sein, weitgehend ab. Ähnlich gibt es bezüglich der »Religiosität« die – mit Max Weber zu sprechen – »religiösen Virtuosen«, welche aus eigener Erfahrung heraus einen starken missionarischen Impuls bis hin zur Gründung so genannter Weltreligionen entwickeln können, während die »religiös Unmusikalischen« am anderen Ende der Skala sich nur an bestimmte Traditionen »ando-

cken« und ihre Religiosität »aus zweiter Hand« beziehen. Wenn letztere dann ihr volksreligiöses Umfeld verlieren und in ein areligiöses Milieu geraten, sind die Folgen fast berechenbar.

Um also der schwierigen Frage nach einer Definition von »Religion« oder »Religiosität« gezielt auszuweichen, frage ich gleich in einer erneuten Wendung der Perspektive nach der Funktion des Religionsbegriffs als solchen. Es lassen sich meiner Beobachtung nach drei Gründe für die Karriere dieses Begriffs erkennen:

Der Begriff der Religion oder hier besser der Religiosität ist *erkenntnisfunktional*, d. h. er dient der Versprachlichung (und dann auch Erklärung) eines spezifischen Segments menschlichen Erlebens und Verhaltens und der damit zusammenhängenden Kulturleistungen, so z. B. bei Schleiermacher und Rudolf Otto. Theologisch gesehen dient er der Erdung der göttlichen Transzendenz, indem noch vor der Frage nach einer göttlichen Anrufung o. Ä. vor allem die individuelle Leistung des Menschen im Gottesverhältnis in den Blick kommt; der Begriff ist so ein Medium der Selbstausslegung und Selbstverständigung des Menschen (und wird deshalb von manchen Theologen für das Christentum abgelehnt). Da Denken und Sprache stark korrelieren, schon um Erfahrungen in der Erinnerung zu fixieren und kommunikabel zu halten, scheint mir diese Versprachlichungsfunktion die wichtigste zu sein, allerdings ist der Religionsbegriff in diesem Kontext nicht zwingend und kann nötigenfalls ausgetauscht werden, z. B. durch eine metaphorische Sprache. Man könnte dann auch zwischen Religiosität (die eher einen konkreten Inhalt und eine personale Beziehung zum Absoluten assoziiert) und Spiritualität unterscheiden (die das weniger tut).

Unabhängig vom Erfahrungsbezug ist der Begriff »Religion« *diskursfunktional* sowohl im interkulturellen Austausch als auch in der Wissenschaft. Wenn von der natürlichen Religiosität des Menschen gesprochen wird, dann m. E. immer in diesem Sinn. Es herrscht die Sorge, bei der Aberkennung des Titels im kon-

kreten Fall keinen Anknüpfungspunkt mehr für die christliche Botschaft zu haben. Der Religionsbegriff umschreibt also einen Verständigungshorizont, indem sich so genannte »interreligiöse« Dialoge, Apologien und Polemiken und auch die missionarischen Bemühungen der Christen abspielen – so wird gewissermaßen festgelegt, wer mit wem wüber redet. Der Forschung dient »Religion« als Sammelbegriff, um das Gegenstandsfeld zu markieren, auf das sich die verschiedenen psychologischen, soziologischen, historischen und philosophischen Diskurse richten. Gerade hier aber bricht das Dilemma auf, dass der Allgemeinbegriff »Religion« umso inhaltsleerer und unproflierter wird, je mehr Teilnehmer und Phänomene er »zusammengreifen« will, was die ursprünglich angezielte Verständigung konterkariert. Gerade im »interreligiösen« Dialog wird – wie schon angedeutet – die Problematik des typisch europäisch-christlichen Begriffs zunehmend bewusst. Auch die Religionswissenschaften verzichten seit längerem auf eine Begriffsbestimmung und setzen den Terminus »Religion« je nach Perspektive und Methodik sehr inhaltsverschieden ein. Ich denke, die Konfrontation mit nachchristlicher Areligiosität wird das Bewusstsein für diese Problematik verschärfen.

Nicht zu vergessen ist, dass der Begriff der Religion *sozialfunktional* ist, wurde er doch lange Zeit mit Tugendhaftigkeit konnotiert und diente zur Bezeichnung dessen, was einer Gesellschaft und besonders einem Staat Zusammenhalt gibt. In diesen Bereich gehören viele Auseinandersetzungen über die Frage der Toleranz bis hin zum Kopftuchstreit und Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Moral bzw. Volksmoral – von Machiavelli über Voltaire bis Hegel, Luhmann und Böckenförde, die auf die gesellschaftspolitische Notwendigkeit mindestens einer Zivilreligion insistieren. Areligiosität bzw. Gottlosigkeit wäre dann Sittenlosigkeit und auf Dauer eine Gefährdung der Demokratie. Nun ist aber – salopp gesagt – Jesus nicht am Kreuz gestorben, um die Volksmoral zu heben, was heißt: Hier wird möglicherweise die Intention

von »Religion« als Eröffnung eines neuen Wirklichkeitshorizontes, in den sich dann die Begrenztheit des Menschen einschreibt, mit ihrem sozialetischen Effekt verwechselt. Da inzwischen – wie noch zu verdeutlichen sein wird – offenbar das individuelle wie das gesellschaftliche Moralitätsniveau weitgehend unabhängig vom religiösen Bekenntnis sind, geht zunehmend auch diese Funktion des Religionsbegriffs verloren.

*b. Es gibt keine areligiösen Menschen:  
Ein anthropologischer Fehlschluss*

Nähere ich mich nun von anthropologischer Seite dem sich auftuenden Minenfeld, dann zeigt sich eine Diskrepanz zwischen Grundaussagen über »den Menschen als solchen« und der Sachlage, die ich Ihnen aus der Perspektive der neuen Bundesländer angedeutet habe. Die philosophische und die theologische Anthropologie sind sich weitgehend – wenn auch aus verschiedenen Gründen – einig, dass die Menschen von Natur aus religiös sind. »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldigbar.« Diese bekannte Aussage aus dem Römerbrief motiviert die verschiedenen philosophischen Versuche so genannter »Gottesbeweise« im Rahmen der christlichen Theologie. Es ist hier nicht der Ort, diese Versuche vorzustellen und zu diskutieren; die Folgerung besonders aus den inzwischen vorwiegend anthropologisch und weniger kosmologisch ansetzenden Beweisverfahren (ausgehend von der Fraglichkeit des Menschen überhaupt, der Sinnfrage bzw. des Phänomens des Gewissens etc.) lautet fast unisono: Der Mensch ist Homo naturaliter religiosus, oder – in religionskritischer Umkehrung – »unheilbar religiös«. Nietzsche ist dementsprechend sogar der Meinung, dass wir Gott nicht loswerden, solange wir an die Grammatik glauben.

Wie ist es dann aber möglich – oder ist es überhaupt denkbar? –, dass eine immerhin

nicht unerhebliche Zahl von Menschen so sehr Gott losgeworden ist, dass sie sogar vergessen können, dass sie ihn vergessen haben? Die Frage so gestellt ist relativ neu. Von einer massenhaft auftretenden Areligiosität können wir nämlich erst seit reichlich hundert Jahren sprechen. Soweit sich das nachträglich ermitteln lässt, kam sie vorher nur vereinzelt und vor allem in intellektuellen Bevölkerungsschichten vor.

Versuchen wir das Problem präziser zu fassen. Die angedeuteten Überlegungen laden zu folgendem Schluss geradezu ein: Wenn der Mensch natürlicherweise religiös ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion geben. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen ist, was heißt: Es muss nur lange genug gesucht werden, dann findet man Religion auch bei angeblich Areligiösen – denn irgendwas glaubt doch wohl jeder. Dementsprechend wird nun die Grenze zwischen Ersatzreligion (z. B. Esoterik) und Religionsersatz (z. B. einem sonntäglichen Einkaufsbummel in den »Konsumtempeln«) allmählich verwischt. Dieses Spiel geht dann bis hin zu Artikeln mit der Überschrift »Kochen als religiöse Praxis«.

Hier liegt jedoch ein veritabler Fehlschluss vor, nämlich dass der deduktive Schluss von einer Allgemeinaussage auf den konkreten Fall auch im Gebiet der Anthropologie funktioniert. Das Schulbeispiel für einen deduktiven Schluss ist bekanntlich folgendes: »Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Also ist Sokrates sterblich.« Logisch ist dagegen nichts einzuwenden. Eine höherstufige Betrachtung würde aber darauf aufmerksam machen, dass die unausgesprochene Voraussetzung ist, dass jeder »Mensch« ein Fall von »alle Menschen« ist, d. h. dass der erste und zweite Satz das Gleiche meinen. Das stimmt aber nicht, da jeder Mensch wesentlich dadurch Mensch ist, dass er anders als alle anderen ist: ein mit Namen zu benennendes Individuum, unverwechselbar, unaustauschbar und letztlich ein Geheimnis – also kein Fall von Menschsein in dem Sinne, wie ein konkreter Tisch ein Fall von Tisch-

oder Möbel-Sein ist. (Damit handelt es sich also um einen Fehlschluss durch *quaternio terminorum*.) Nehmen wir das Beispiel: »Alle Menschen sind vernunftbegabt (animal rationale). Paul ist ein Mensch. Also ist Paul vernunftbegabt.« Schnell kommen wir in Schwierigkeiten bei Embryos, Alzheimerkranken, schwer geistig Behinderten, jahrelang im Koma liegenden Bewusstlosen etc. Also sprechen wir ihnen das Menschsein ab (mittlerer Satz) – was wohl desaströs wäre (bei Embryos wird es gern praktiziert). Oder wir korrigieren die Allgemeinaussage – was die gesamte philosophische Anthropologie bis hin zu unserer Gattungsbezeichnung »Homo sapiens« beträfe und erhebliche theoretische Kosten bedeutete. Oder wir nennen Paul eine Ausnahme – was nur begrenzt weiterhilft. Oder man dehnt den Begriff »vernunftbegabt«, dass er auch auf alle genannten Extremfälle zutrifft – womit aber der Begriff kaum noch zur Kommunikation taugt, weil jeder fallweise etwas anderes darunter versteht. Setzen wir nun statt »vernunftbegabt« »religiös« ein und statt Paul einen durchschnittlichen Bewohner der neuen Bundesländer, zeigt sich, dass hier das Problem ähnlich liegt.

Wenn ich nicht riskieren will, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich wird, oder wenn ich Areligiösen nicht ihr Menschsein absprechen will oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum Homo naturaliter religiosus erhalten bleiben sollen (wofür ich zunächst plädiere), gibt es meines Erachtens nur diesen Weg: Da jeder Mensch kein »Fall von Menschsein« ist, da er wesentlich (!) anders ist als alle anderen und deshalb umso mehr Mensch, je mehr er genau das ist (ein Paradox von Identität und Differenz, Allgemeinheit und Individualität, das bei genauer Betrachtung das gesamte Sein durchzieht), muss ich genau unterscheiden: »Menschsein« ohne Religion ist 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* muss ich respektieren, womit wir auf relativ kurzem Weg schon bei strategischen Maximen bezüglich des Umgangs mit der Areligiosität wären.

Bevor ich aber zu diesem Schlusspunkt komme, halte ich als Zwischenbilanz fest: Areligiosität ist durchaus denkbar und, wie die neuen Bundesländer zeigen, auch hinreichend häufig exemplifiziert (bzw. instantiiert, wie die Philosophen sagen). Alle Versuche, diese Personengruppe als »irgendwie doch religiös« zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig (wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen). Solche Versuche würden auch die Gesprächssituation insofern belasten, als die andere Seite das als unzulässige Vereinnahmung zumeist vehement ablehnen würde.

### c. *Areligiöse sind keine »Areligiöse«*

Damit sind wir erneut bei terminologischen Fragen angekommen: Was wir hier vor uns haben, sind keine Atheisten (da sie keine Position bezüglich der Gottesfrage einnehmen) und auch keine Agnostiker (die sich in dieser Frage aus bestimmten Gründen enthalten), sondern Menschen, die an der Abstimmung, ob es zum Beispiel Gott gibt oder nicht, schlicht nicht teilnehmen (weil sie zumeist gar nicht verstehen, worum es bei dieser Frage überhaupt gehen könnte). Zusätzlich ist mitzubedenken, dass die Bezeichnungen »Atheisten«, »Nichtchristen« etc. zur binnenkirchlichen oder binnenreligiösen Terminologie gehören, welche vom Gegenüber als Selbstbezeichnung nur auf diesem Umweg übernommen werden. Einer, für den die Problematik der Existenz Gottes außerhalb des Bewusstseins liegt, kann auch mit deren Negation nichts anfangen und ist für sich selbst deshalb weder »Atheist« noch »Areligiöser« noch »Konfessionsloser«. Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: »Ich weiß nicht, ich bin – normal.« Eine Studentin der Religionssoziologie, die sich selbst (nun auch) als

»areligiös« bezeichnet (so etwas gibt es wahrscheinlich nur im Osten Deutschlands), antwortete mir auf meine Frage, wie sie sich denn positiv positionieren würde, erbot: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen; wenn ich nicht locker ließe, würde sie eben sagen: »Ich bin sportlich.«

Es gibt offenbar eine gewaltige Kluft zwischen Christen und Nichtchristen – bis in die Verständniskategorien hinein –, die übrigens von den meisten bei ihren Missionsbemühungen stark unterschätzt wird. Die Andersheit des Anderen zu respektieren und sie nachzuvollziehen – beides stößt verständlicherweise an Grenzen. Ich kann meine religiös und von der abendländisch-christlichen Anthropologie bestimmte »Brille« nicht einfach ablegen; das verstellt aber möglicherweise den Blick auf das Phänomen Areligiosität. Menschen ohne Religion wiederum haben ebenso ihre eigene Perspektive auf den religiösen Menschen, die sie behindert: Die religionskritischen Texte eines Feuerbach oder Freud darf man durchaus auch als mehr oder minder missglückte Versuche lesen, sich dem Phänomen Religion als Areligiöser zu nähern. Überhaupt sollten wir, was das Begreifen des jeweils Anderen angeht, in einer hochdifferenzierten Kultur wie unserer nicht zu übermütig werden. Andererseits: Könnte nicht diese unüberbrückbare Differenz zwischen mir und dem oder der Anderen einer der Orte sein – vielleicht sogar der am meisten ausgezeichnete Ort –, wo gerade die Kontingenz und die Erfahrung eines Unverfügbaren, also die Erfahrung Gottes, möglich wird?

#### *d. Auch ohne Gott lässt sich gut leben*

Der Respekt vor der Andersheit des Anderen fordert nun, Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall (»areligiös«, »konfessionslos«, »agnostizistisch« etc.) zugebenermaßen schwierig ist. Besonders wäre die Unterstellung eines Werteverfalls in einer areligiösen Gesellschaft zu vermeiden. Die Parteiprogramme der PDS, die »Doktrinen« des »Humanistischen Verbandes« und ähnlicher Organisationen, die u. a. die Ausgestal-

tung der Jugendweihefeiern bestreiten und mittelbar auch den Ethikunterricht beeinflussen dürften, die Ehevermittlungs-Anzeigen – all das bietet ein anderes Bild. Es handelt sich hierbei zwar um ein inkonsistentes Sammelurium von Wertvorstellungen, die von der Realisierung oft meilenweit entfernt sind, doch fallen die Ostdeutschen in keinem Punkt signifikant aus dem Rahmen Gesamteuropas heraus, wie europavergleichende Studien deutlich zeigen.

Gerade nach dem Scheitern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung sind im Osten Deutschlands ein Sinn-Vakuum und eine Orientierungskrise befürchtet, von manchen missionarischen Initiativen vielleicht sogar erhofft worden. Im großen Ganzen gesehen ist dieser Fall nicht eingetreten. Wie schon gesagt: Das ostdeutsche Milieu sucht zwar nun in einer postumen DDR-Identität nach einem Begriff seiner selbst, hat sich jedoch sowohl im Bereich der Wertvorstellungen als auch in Fragen der Lebensorientierung als überraschend beständig und krisenfest erwiesen – und als bleibend areligiös. Dabei hilft zunächst einmal die über Jahrzehnte nicht ohne Hilfe der DDR-Ideologen ausgebildete Feiernkultur: Geburt und Geburtstage, Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis sind inzwischen bewährte Rituale, die zumeist im Kreis der Familie vollzogen werden, was professionelle Hilfe nicht ausschließt – eine Tendenz, welche ja auch in der volkshochkirchlichen Sakramentenpastoral unübersehbar ist. Warum diese areligiöse Feiernkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte Ostdeutschen schwer einsichtig zu machen sein.

Auch die so genannten »Grenzsituationen« wie Krankheit und Sterben bilden keinen Anlass zu religiöser Ein- und Umkehr. Die Ostdeutschen sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biographischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge pragmatisch-nüchtern zu nehmen, wie sie nun einmal sind und kommen. Eine

Antwort auf tiefgreifende Sinnfragen wurde und wird weder im Alltag noch in extremen Lebenslagen erwartet, was auch die Fragen als solche für viele erübrigt.

Hier wird zweierlei deutlich: 1. Wertüberzeugungen, zu denen im weitesten Sinne auch die religiösen gehören, sind offenbar erheblich stabiler, als zuweilen vermutet, handelt es sich doch dabei – wie die neuere Diskussion zeigen kann – um etwas, das nicht einfach auf der erkenntnistheoretischen Skala Meinen-Glauben-Wissen unterzubringen ist, sondern einen eigenen Charakter hat: Es geht um tiefsitzende weltbildkonstitutive Einstellungen, um ein Gemenge aus Tradition bzw. Lebenswelt und eigener Entscheidung, aus Daseinsgefühl und Lebenserfahrung, um handlungsleitende, für die individuelle und institutionelle Identität fundamentale Evidenzen (aber eben nicht um Gewissheiten im erkenntnistheoretischen Sinn), die sich teilweise in Glaubenssätzen artikulieren (sich mit diesen aber nicht decken). 2. In postmodernen Zeiten befinden sich Ganzheitsfragen und die darauf antwortenden »großen Erzählungen« (J.-F. Lyotard) auf dem Rückzug. Religiöse Überzeugungen scheinen aber gerade durch diesen – Subjekt und Welt vermittelnden – Ganzheitsaspekt gekennzeichnet zu sein. Wie schon angedeutet, wird auf solche Fragen von vielen keine Antwort mehr erwartet; ich bin sogar der Meinung, dass diese Fragen nicht einmal mehr von allen verstanden werden: Was wird eigentlich gesucht, wenn der »Sinn des Lebens« gesucht wird? Gilt es nicht vielmehr, »von Ecke zu Ecke« zu leben – und das möglichst intensiv? Wer hier Areligiösen Kleinteiligkeit und Rückzug ins Private und Überschaubare vorwirft, würde wohl nicht ganz falsch liegen – aber ist das wirklich ein so spezifisches Phänomen? Die Jünger Jesu damals, die wahrscheinlich religiöse Menschen waren, haben wohl kaum nach dem »Sinn des Lebens« gefragt, sondern waren Alltagsmenschen, die in der Begegnung mit diesem Mann aus Nazareth von einer neuen Lebenserfahrung magnetisch angezogen wurden und deshalb regelmäßig in Verwirrung gerieten, als die Sache plötzlich auf

das Kreuz zulief. Möglicherweise stellt sich also der Versuch, einen missionarischen Anknüpfungspunkt über die so genannte Sinnfrage zu suchen, (wieder einmal) als wenig Erfolg versprechend heraus!

### 3. Der Homo areligiosus als Chance – einige strategische Ausblicke

Das alles sind für Christen wenig ermutigende Beobachtungen: Religiös geprägte Gesellschaften sind offenbar weder mehr noch weniger moralisch hoch stehend als nichtreligiöse, wie ein Vergleich der Kriminalitätsraten leicht erweisen würde, von den modernen Religionskriegen in einigen Teilen Europas ganz zu schweigen. Die hier implizierte provokative Frage lautet, wozu denn dann das Christentum nützlich sei, wenn es nicht dazu dient, die Menschen zu bessern und eine Gesellschaft zusammenzuhalten? Und um gleich eine weitere Provokation nachzuschieben: Wozu ist das Christentum eigentlich nützlich, wenn nach allgemeiner theologischer Ansicht die Annahme des katholischen Glaubens nicht in dem Sinne heilsnotwendig ist, dass nicht auch Atheisten in den Himmel kommen könnten, solange sie ihrem Gewissen folgen? Also: Warum und wozu sind wir eigentlich Christen?

Solche Fragen können Verbitterung und je nach Gefühlslage Resignation oder Aggressivität auslösen: Die Umgebung scheint nicht besonders dringlich auf die christliche Botschaft zu warten. Das gilt übrigens seit Beginn der Neuzeit. Inzwischen ist aber die Situation, welche Nietzsche mit seiner »Gott-ist-tot«-Metaphorik hellseherisch beschrieben hat, wohl auch dem letzten Christen bewusst geworden: Die »Gottesfinsternis« reicht bis in die Familien (auch in die von Religionslehrerinnen und -lehrern). Das führt zu Ermüdungserscheinungen, zu aggressiver innerkirchlicher Kritik (denn irgendjemand muss doch an der Misere Schuld sein), aber hoffentlich auch zu kreativen und konstruktiven Neuansätzen. Durchschlagende Strategien und allseitig wirksame Rezepte dürften allerdings nicht zu erwarten sein, denn die Situa-

tion ist ungewohnt: Noch nie in ihrer Geschichte war die kirchliche Verkündigung mit einem so flächendeckenden und relativ stabilen areligiösen Milieu konfrontiert.

Einige Erfahrungen aus den neuen Bundesländern können aber immerhin zeigen, dass die »Gottesfinsternis« uns Christen in gewisser Weise auch entgegenkommt, die Situation 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 Offenheit. Lehramtsstudierende für Katholische Religionslehre in Erfurt, die durch ihr zweites Fach notwendigerweise mit Andersdenkenden in näheren Kontakt kommen und 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 stammen, die sich darüber ein Urteil erlauben können. Das Verhältnis zur Kirche ist bei denen, die unter der schon erwähnten »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 zu-

meist 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 wir kompetent sein sollten: Wir sind »die Gotteserfahrenen« und müssen hier Auskunft geben. Den anderen ist nämlich die Sprache für diese Dinge abhanden gekommen, es fehlen ihnen die Bilder und Gleichnisse für die Situationen, in denen auch ihnen Gott begegnet. Aber sicher suchen auch sie: Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen sie die Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren.

Also fragen sie zuweilen uns. Wie kommt ihr dazu, an Gott zu glauben – und was ist das? Was würde euch fehlen, wenn ihr wie wir keine Christen wäret? Aber hier beginnt die Katastrophe: Wir sind zwar Christen, jedoch religiös genauso sprach- und bildlos wie Nichtchristen. Zur Rechenschaftslegung über die Hoffnung, die in uns lebt, sind alle Christen aufgefordert, die in der Lage sind, einen ganzen deutschen Satz zu formulieren. Ein Glaube, der nicht verkündet werden kann, ist keiner. Aber sehen wir wirklich so aus wie Menschen, die gern gefragt werden wollen? Sind wir vielleicht auch »religiös unmusikalisch« wie die anderen? Es ist seltsam: Wir reden von vielen Dingen, von denen wir nichts verstehen, fließend und stundenlang; aber in unserer Kernkompetenz sind wir seltsam schweigsam. Die meisten können nicht einmal ihren Kindern verständlich machen, was der Kern ihres Lebens ist. Und selbst theologische »Profis« kommen ins Stottern, wenn die Stunde des Glaubenszeugnisses gegenüber Gesprächspartnern schlägt, die von unserer Terminologie und unseren Riten bisher völlig unberührt sind – ich spreche aus eigener Erfahrung. Manche dieser Schwierigkeiten sind »systembedingt«: Über Gott lässt sich nicht reden wie über Hartz IV. Aber oft sind die Schwierigkeiten eher Trainingsschwächen. Wie man Klavierspielen nur durch Klavierspielen lernt, so Glaubenszeugnis nur durch Glaubenszeugnis.

3. Ich muss als katholischer 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.

Wie also vorgehen? »Absichtslose Mission«, »den Glauben vorschlagen« (»proposer la foi«) – so lauten die Schlagworte, und ich meine, wir sollten ihrer Spur weiter folgen. Das Wort »Mission« ist allerdings missverständlich. Aber auch wenn man es vermeidet, kann zuweilen nicht verdeckt werden, dass es der in die Enge geratenen Kirche vor allem um sich selbst geht: um Mitgliederwerbung und um Stabilisierung oder sogar erneute Ausweitung der gesellschaftlichen Einfluss-sphäre. Gilt es aber nicht, vor allem die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu vermitteln, ganz gleich, ob uns das »was bringt«? »Denn die Menschen werden umso 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.« (O. Fuchs).

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 buddhistischen Tempel stände, 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: Ostdeutschland mit seinem hochprozentigen

Anteil von Areligiösen, mit seinen Jugendweihen und seiner zumindest in Erfurt außergewöhnlichen Dichte weltlicher Beerdigungsinstitute stellt ein hochinteressantes Experimentierfeld dar, wie sich das Mit- und sicher auch Gegeneinander der Lebenseinstellungen gestaltet. Dem Westen steht vielleicht Ähnliches bevor, auch wenn dort die Ausgangslage zunächst eine andere ist. Ich optiere für eine der Ökumene abgesehaute 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 in dieser Region 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 zu wenig. Meine Vorstellung orientiert sich eher am Modell der Ökumene, wie sie zwischen den Kirchen praktiziert wird. Ihr liegt eine böse Geschichte zugrunde: Der zunächst naheliegende Versuch, nach der Reformation die jeweils anderen auf die eigene Seite zu ziehen, führte in der Endkonsequenz zu 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 praktizierbar sein, die einesteils Christen, andernfalls areligiös sind?

Aber wozu eine Bemühung, die zunächst keine »Taufzahlen« bringt? Der wichtigste Erfolg wäre es, wenn ein Tabu gebrochen würde. In unseren westeuropäischen Breiten ist die Auseinandersetzung über die so genannten letzten Fragen weitgehend verstummt. Über Gott, so spottete ein Soziologe vor einiger Zeit, 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.

### Glauben als Sache persönlicher Freiheit

Im Zuge der Auflösung der relativ geschlossenen konfessionellen Milieus seit Mitte der 60er Jahre des 20. Jh.s wird wohl zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums nach der Konstantinischen Wende für die Menschen aller Altersstufen, aller Bildungs- und sozialen Stufen der christliche Glaube als eine Sache der persönlichen Freiheit ganz real erlebbar; man muss nicht mehr kirchlich-religiös sein, sei es unter dem Druck der jeweiligen Herrscher oder der Nationalität oder der Tradition oder der Sippe oder des gesellschaftlichen Milieus. Ein Glaube aber, der fast ganz auf der persönlichen Freiheit basiert und dabei zugleich auch tief gehende Konsequenzen für das Ethos des praktischen Lebens mit sich bringt (Stichwort: Bergpredigt!), wird kaum mehr eine Sache von Massen sein – und dies keineswegs nur zum Schaden des Glaubens. Im Augenblick dominiert noch stark das befreiende Element dieser Erfahrung, also das Sich-distanzieren-Können von der Kirche und ihren Vorgaben; vereinzelt wächst aber auch bereits der Mut, sich in Freiheit für die Kirche und ihren Glauben entscheiden zu können und entschieden dazu zu stehen.

*Medard Kehl, Welche »pastorale Strategie« braucht die deutsche Kirche heute?, in: H.-G. Ziebertz (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens, Münster 2004, 122 f.*